Platone

DIALOGHI POLITICI
LETTERE

Volume primo

Repubblica, Timeo, Crizia, Politico

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

DIALOGHI POLITICI
LETTERE

di

Platone

Volume primo

Repubblica, Timeo, Crizia, Politico

A CURA DI
FRANCESCO ADORNO

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

© 1988 Unione Tipografico-Editrice Torinese
corso Raffaello, 28 - 10125 Torino

Prima edizione, 1953
Seconda Edizione, 1970

Tipografia Toso, via C. Capelli, 93 - 10146 Torino
ISBN 88-02-04175-X

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

INTRODUZIONE

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

I*

1. – Platone visse intensamente la storia ed il grande travaglio di Atene e della Grecia, egli che nacque nel 427 in piena guerra del Peloponneso, nell'urto fra il passato che andava morendo ed un presente in crisi profonda, disorientato e disorientante. La guerra tra Sparta ed Atene non fu tanto guerra fra due città, quanto l'urto fra due opposte concezioni di vita, di cui la seconda era tuttavia scaturita dallo svuotarsi della prima. Non è qui certo il caso di rifare, sia pur brevemente, la storia dell'Atene preplatonica e la storia della Grecia e dei vari partiti politici dal 431, l'anno in cui scoppiò la guerra del Peloponneso, in poi. È storia nota, i cui vari aspetti, considerati nel loro svolgersi sul piano delle idee, e sul piano della formazione degli uomini, è stata finemente studiata [1].

Ciò che qui interessa sottolineare è come l'ideale del filosofo platonico e la *Repubblica* non s'intendano veramente, se non in quanto si vedano scaturire da questo ambiente, da questa crisi, che fu la crisi dello stesso Platone giovane. E dopo anni di meditazione, quando Platone ha chiaro oramai in sé ciò che vuole, quando ha veduto la via sulla quale sola, secondo lui, bisogna porsi per salvare Atene e la Grecia, è quanto mai interessante il suo ritorno, nel I libro della *Repubblica* [2], alla crisi di Atene, e a Socrate. Soltanto

* Per ulteriori notizie e citazioni cfr. *Nota bibliografica*.

1. Cfr. E. Maier, *Socrate, la sua opera e il suo posto nella storia*, trad. it., Firenze, 1943; W. Jaeger, *Paideia*, soprattutto il I e il II volume, trad. it, dei 3 voll., Firenze, 1936-59; cfr. inoltre W. Jaeger, *Demosthenes, der Staadsmann und sein Werden*, Berlino 1939 (trad. it., Torino 1943²); S. Accame, *Demostene e l'insegnamento di Platone*, Milano, 1947; M. Pohlenz, *Der hellenische Mensch*, Gottinga, 1948 (trad. it., Firenze, 1962).

2. Sulla questione del I libro e della composizione della *Repubblica*, cfr. oltre, *Nota storica*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

rifacendo il punto della situazione, prospettando agli altri quali sono i motivi da cui egli stesso ha preso le mosse, Platone spera di far come naturalmente scaturire il suo punto di vista, prospettare quello che è l'unico Stato giusto possibile, e ad esso convincere.

Può darsi che la famosa VII lettera non sia autentica[1]. Certo si è che spiritualmente è vicinissima all'impostazione del I libro. Essa è il commento storico a ciò che nel I libro è detto dal punto di vista degli atteggiamenti ideologici e politici dell'Atene del tempo, dal punto di vista della presa di posizione di Platone, anche di fronte a Socrate che dagli appartenenti alla vecchia classe vien preso per rivoluzionario e quindi indifferentemente associato ai naturalisti ed ai sofisti, e che dai sofisti, o meglio dagli uomini politici nuovi, vien considerato, proprio per quel suo appello ad una riforma interiore, che ciascuno ha da fare per sé, un visionario ed un inetto rispetto a quella che è la situazione di fatto[2]. E Socrate, l'uomo giusto, vien condannato dagli uni e dagli altri.

« Ma in breve tempo[3] mi accorsi come questi uomini (i trenta tiranni) facessero rimpiangere l'antico ordine di cose (il regime democratico) quasi fosse stato un'età d'oro. Fra l'altro il mio caro e vecchio amico Socrate, che certo non ho timore di proclamare il più giusto del tempo suo, vollero accompagnarlo ad alcuni altri incaricati di trascinar con la forza un cittadino per metterlo a morte, e tutto ciò con il preciso fine, volente o nolente, di comprometterlo alla loro politica[4].

Socrate non obbedì e preferì esporsi ai più gravi pericoli piuttosto che rendersi complice di azioni delittuose. Alla vista di tutte queste cose e d'altre simili e di non minore importanza m'indignai e volsi le spalle alle miserie di quest'epoca. Ben presto caddero i Trenta,

1. Relativamente all'autenticità o meno della VII lettera ed in genere di tutte e tredici le cosiddette lettere platoniche, e per la storia di questa discussione, cfr. da un lato G. MORROW, *Studies in the platonic Epistles*, Urbana, 1935; G. PASQUALI, *Le lettere di Platone*, Firenze, 1938, 1967²: i quali sostengono l'autenticità della VII lettera; dall'altro lato A. MADDALENA, *Esame analitico delle lettere*, in PLATONE, *Lettere*, Bari, 1948, il quale, riprendendo la storia della vessata discussione, conclude negandone l'autenticità. Cfr. anche R. S. BLUCK, *Plato's Biography: The seventh Letter*, in « Philos. Review », 1949 e L. EDELSTEIN, *Plato's Seventh Letter*, Leida, 1966, che nega l'autenticità della VII lettera: la questione è ancora aperta (cfr. *Nota bibliografica*, voce *Lettere*).

2. Cfr. la stessa *Repubblica*, 343*a* segg.

3. *VII Lettera*, 324*b*-326*b*.

4. Cfr. *Apologia*, 32*c*-*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

e, insieme, tutto il loro regime. Di nuovo, sebbene con minore ardore, mi sentivo spinto dal desiderio d'intromettermi negli affari dello Stato. Molti furono allora, essendo un periodo di torbidi, i fatti ripugnanti, né è da meravigliarsi che le rivoluzioni abbiano servito a moltiplicare le vendette personali. Ad ogni modo coloro che tornarono dall'esilio si comportarono in quel momento con molta moderazione. Ma, non so neppur io come avvenne, ecco che delle personalità trascinano davanti ai tribunali quello stesso Socrate, nostro amico, portando contro di lui un'accusa fra le più gravi e che egli certo non meritava affatto: sotto l'accusa di empietà fu dagli uni condotto in tribunale, dagli altri condannato, e fecero morire l'uomo che si era rifiutato di partecipare ad un criminale arresto d'uno dei loro amici allora al bando, quando, essi stessi esuli, erano in disgrazia. Vedendo ciò e vedendo quali uomini tenessero in mano la politica, quanto più consideravo le leggi e i costumi, quanto più divenivo maturo, tanto più mi sembrò difficile amministrare onestamente gli affari dello Stato. Né era possibile fare qualcosa senza amici e senza collaboratori fedeli, e d'altra parte non era facile trovarne tra i cittadini di quel tempo, ché più la nostra città era retta secondo gli usi e i costumi dei nostri antichi. Trovarne dei nuovi si poteva a prezzo di grande fatica. Non solo, ma la legislazione e la moralità erano talmente corrotte che io, dapprima tutto ardore e pronto a lavorare per il bene pubblico, considerando questa situazione e vedendo come tutto andasse alla deriva, finii per essere stordito. Non cessavo tuttavia di spiare i possibili segni di un miglioramento in questi avvenimenti e soprattutto nel regime politico: ma, sempre, attendevo, per agire, il momento buono. Compresi finalmente che tutti gli Stati attuali sono mal governati poiché la loro legislazione è quasi incurabile se non vi è un'energica preparazione accompagnata da felici circostanze. Fui allora irresistibilmente portato a lodare la vera filosofia e a proclamare che soltanto alla sua luce si può comprendere ove la giustizia sia nella vita pubblica e nella privata. Dunque: per gli uomini i mali non cesseranno finché i puri ed autentici filosofi non arrivino al potere, o i capi degli Stati, per grazia divina, non si mettano a filosofare veramente». Come tutti sanno è questo, d'altra parte, il punto centrale della *Repubblica*[1], il mo-

1. Cfr. *Rep.*, 473*d* e 472*a-b*. Almeno da questo punto di vista e relativamente a questa pagina non convince affatto la discussione del Maddalena che non riconosce

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

tivo – il più difficile a fare intendere al volgo – su cui s'impernia il significato più profondo della politica platonica.

come platonica la VII lettera. Egli sostiene che la citata pagina non può esser di Platone perché « non è l'esperienza del male pubblico, per Platone, quella che insegna che la giustizia nasce dalla filosofia e che solo il filosofo sa distinguere il giusto e l'ingiusto: per Platone, la filosofia si riconosce dialetticamente e non sperimentalmente fondamento della giustizia e delle altre virtù... Non fu, no, la morte di Socrate, non furono le ingiustizie dei democratici e degli oligarchici che a Platone insegnarono questo: glielo aveva insegnato già prima Socrate... Poteva, ad esempio, l'esperienza del governo di Atene, che aveva condannato Socrate, insegnare a Platone che Socrate era giusto? o lo sapeva Platone perché sapeva in che consiste la giustizia, per non violar la quale Socrate avrebbe bevuto la cicuta? Ed era l'esperienza del governo d'Atene quella che gl'insegnava in che consiste la giustizia, o era la filosofia...? » (*op. cit.*, p. 120). Non è qui naturalmente il caso di discutere l'ampio lavoro del Maddalena sulla VII lettera. Ma questa pagina sì. Può darsi che la VII lettera non sia di Platone. Ma l'atmosfera di questa pagina è senza dubbio platonica. Innanzi tutto lo sta a dimostrare lo stesso I libro della *Repubblica*, ove Platone, sia pur su altro piano, discute proprio quella che fu la sua esperienza politica. E poi, prima della morte di Socrate (399), Platone non ha scritto nulla, e i dialoghi socratici non espongono la dottrina di Socrate, ma quella che fu la viva figura del Maestro, il quale mai ha definito un concetto, mai ha teoricamente discusso cosa sia la giustizia, tutto teso sempre a risvegliare in ciascuno la consapevolezza critica di sé. Anzi, furon certe esperienze di vita politica, l'esperienza della morte di Socrate, che posero in Platone l'esigenza di riporre in discussione proprio il socratismo. Non si scordi che all'inizio del II libro della *Repubblica* Platone critica Socrate, chiede a Socrate cosa sia *giustizia*, la giustizia in sé. Non solo, ma in questa pagina della VII lettera Platone (o chi per lui) descrive la storia di un'esperienza giovanile, ormai da vecchio e giunto alla sua più piena concezione filosofica. D'altra parte nessuno ci vieta di ritenere che il ricco ed allora giovane signore, pensoso della situazione politica della propria città in crisi, proprio per questo abbia sentito il bisogno di avvicinarsi a Socrate, che appunto in quegli anni si faceva interprete di quella stessa crisi di là da ogni unilateralità di partiti. E non è senza importanza che Platone abbia finto che il dialogo sulla giustizia e sullo Stato giusto sia stato tenuto proprio in quegli anni in cui egli entrò in dimestichezza con Socrate. Ma è altrettanto vero che la *Repubblica* è stata scritta molto più tardi, quando Platone, appunto attraverso la filosofia, *sa* cosa sia giustizia e può quindi giustificare, anche se con una personale interpretazione, il significato dell'appello socratico. E quindi mentre vicinissimo alla citata pagina della VII lettera è il I libro e l'inizio del II della *Repubblica*, quella stessa singola pagina non si può più avvicinare alle conclusioni filosofiche della *Repubblica* medesima, il cui svolgimento è come un circolo: dall'esperienza politica e da quella socratica (I e II libro) si passa, attraverso un interiorizzamento, alla dialettica filosofica che conduce fino ad afferrare il significato della giustizia in sé, per poi, di qui, tornare a far luce proprio su quella stessa esperienza politica e concreta. Infine la VII lettera sarebbe stata scritta molto tardi ed è quindi naturale che quella stessa esperienza giovanile che avrebbe portato Platone alla filosofia, sia considerata in vista della stessa filosofia platonica. Non solo, ma se poi la VII lettera è falsa e questa pagina non platonica, perché come dice il Maddalena: « Si pensi al Socrate di Platone che ricusa il dono della vita, se la vita gli è concessa a condizione di tacere il vero, e a questo Platone, che, mentre

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

2. – Ma veniamo, innanzi tutto, agli stessi personaggi della *Repubblica*, a quei personaggi che son davvero attivi per tutto il I libro ed agli inizi del II. E non è un caso, ché, dopo avere impostato il problema sul piano storico, da p. 369*b* in poi è Platone che parla, è Platone che prospetta l'unico Stato possibile.

Essi sono, Cefalo, Polemarco, Trasimaco, Clitofonte (che parla una volta sola), Socrate, Glaucone, Adimanto. Platone finge che il dialogo si sia svolto in casa di Cefalo, al Pireo, la sera in cui si festeggiava la Dea Bendis, circa il 409[1]. È l'epoca dei grandi contrasti nella politica di Atene, che portarono poi Atene e la Grecia alla catastrofe. La *Repubblica*, come sappiamo, fu scritta ben più tardi. Ma questo sta ad indicare sempre più quello che è il significato del I libro, rifarsi alla situazione storica per indicarne da un lato le estreme conseguenze, dall'altro lato l'unica possibile via di uscita. Non a caso, più tardi, Platone, prospettando lo Stato Ideale da realizzare, si augurerà che più non vi sia « una guerra come quella che oggi i Greci combattono fra loro »[2] e cioè una guerra simile a quella del Peloponneso. Anche il fatto, dunque, che Platone finga che il dialogo sullo Stato ottimo si sia svolto durante la guerra peloponnesiaca sta a dimostrare come la *Repubblica* sia un appello ed un avvertimento tanto più urgente ora che i fatti dimostrano che Platone ha ragione, e che il I libro è un calarsi volutamente nella situazione storica entro la quale e per la quale Platone ha preso le mosse. L'andamento del I libro è *socratico*, ma non so fino a che punto sia *storicamente* socratico. Io credo piuttosto che quell'andamento socratico sia essenzialmente voluto, *finemente voluto*[3]. Pla-

nel *Gorgia* ripete che non bisogna né dire il falso né tacere il vero, dichiara nella lettera, in tutta serietà, con fare da pedagogo, che quando c'è di mezzo la vita bisogna starsene prudentemente zitti » (*op. cit.*, pp. 343-344); allora è falso anche quel passo del VI libro della *Repubblica* (496*d-e*), ove Platone, descrivendo la situazione dell'uomo giusto in una società ingiusta dice: « chi non vuol farsi ingiusto con loro, né è capace, solo come è, di tener testa a tanti selvaggi, dovrebbe perire prima di esser punto giovevole né allo Stato né agli amici, riuscendo così inutile a sé e agli altri ». E poi, come si può far coincidere il Socrate dell'*Apologia* con Platone? Altra fu la missione di Socrate, altro l'impegno di Platone che volle operare in seno alla sua stessa società e quindi essere *utile*. E per chi già sa, talvolta le bugie sono feconde (cfr. II libro *Rep.*, 382*c-d*).

1. Sulla data in cui si sarebbe svolto il dialogo, cfr. *Nota storica*.

2. Cfr. *Rep.*, 471*b*.

3. Cfr. in questo senso F. Dornseiff, *Platons Politeia Buch I*, in « Hermes », 1941, pp. 111-112.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

tone qui, come sempre, riconosce in Socrate il maestro, colui che davvero lo ha spinto a filosofare, a rendersi consapevole, ad essere se stesso. E d'accordo egli è con Socrate sia di fronte alla tradizione ormai inariditasi e svuotatasi di contenuto, sia di fronte alla posizione politica assunta dagli uomini nuovi, che hanno trovato il loro punto di appoggio nella Sofistica. Platone si riallaccia a Socrate, al suo atteggiamento polemico, al suo richiamo all'interiorità, ma per andare oltre, o, meglio, per dare un contenuto al socratismo, sì da riuscire ad avere una fecondità pratica, che si svolga effettivamente sul piano politico e concreto.

Il I libro è, dunque, soprattutto, una messa a fuoco della situazione politica di fatto: la vecchia classe aristocratico-borghese da un lato, l'esigenza sofistica dall'altro lato, e di fronte agli uni e agli altri l'atteggiamento assunto da Socrate e da cui prende le mosse Platone stesso. Poi, all'inizio del II libro, il problema dell'insuccesso di Socrate, di fronte alla degenerazione, sul piano degli avvenimenti concreti, sia della vecchia classe dirigente, sia della Sofistica, e quindi la *risposta platonica* perché proprio quello che è stato l'insegnamento socratico abbia una sua possibile realizzazione, perché l'uomo giusto, proclamato da Socrate, possa vivere ed essere felice in un possibile Stato. Soltanto così, sembra, il I libro assume il suo più vero significato, e senza di esso la *Repubblica* sarebbe stata acefala, ché le sarebbe mancata la sua base politica e storica, quella situazione politica e quella situazione storica per le quali Platone ha lottato e pensato, inserendovisi al lume della propria concezione filosofica e vitale, in nome del maestro, di se stesso, della sua città, e, sia pur idealmente, in nome della Grecia tutta. Ed ai problemi posti nel primo e all'inizio del secondo libro tutta la *Repubblica* è una ragionata e sempre più approfondita risposta. E così, non a caso, Platone ha scelto i suoi personaggi, che fra tutti sono, in fondo, quattro: *Cefalo-Polemarco* [1], che rappresentano la tradizione, la classe dirigente scaturita all'epoca delle lotte fra aristocrazia e democrazia, la vecchia e nobile Atene di Solone, ormai svuotatasi del

1. Padre e figlio; il siracusano Cefalo fu invitato ad Atene da Pericle, ove fu trent'anni quale meteco: si arricchì coi commerci (aveva una fabbrica di scudi in cui lavoravano 120 operai): abitava appunto al Pireo (cfr. Lisia, *Orazioni*, XII, 4). Figli suoi furono l'oratore Lisia, Polemarco, Eutidemo (cfr. *Rep.*, 328*b*). Cfr. J. Th. Kakridis, *The part of Cephalus in Plato's Republic*, in « Eranos », 1948, pp. 35-41.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

suo più profondo significato; *Trasimaco-Clitofonte*[1], che rappresentano la Sofistica, o meglio, la nuova mentalità che rompe contro la tradizione e che, sia pur esteriormente, risponde alla mutata situazione storica; *Socrate*, l'uomo giusto, il cui appello è – sul piano individuale – eterno, quel Socrate la cui « filosofia », è stato acutamente detto[2], « non è metafisica, dogmatica o scettica, né logica, né etica, né retorica; in sostanza non è scienza, meno che mai scienza *popolare*. Essa è ricerca di vita etica personale »; infine *Glaucone-Adimanto*, i fratelli di Platone, che rappresentano Platone stesso, e che non a caso egli indica come i figli di Aristone « prole divina », ché, non c'è dubbio, anche Platone era d'Aristone « prole divina ». Glaucone ed Adimanto pongono a Socrate quello che, di fronte a Socrate, è il problema stesso di Platone, e non va dimenticato che i due fratelli parlano all'inizio del II libro, cioè dopo che discussa la tesi della tradizione e della nuova mentalità, attraverso Socrate, pur riallacciandosi a Socrate, si pone in discussione il socratismo stesso, e non tanto per negare la *concezione di vita socratica* quanto per attuare statalmente quella concezione stessa, attuazione che, d'altra parte, secondo Platone, non sarebbe stata possibile se non trovando un *contenuto* che illuminasse e rendesse valido quello stesso dovere di realizzazione.

Grande importanza ha dunque il fatto che Platone dia inizio alla *Repubblica* ponendoci di fronte alla tradizione ed all'atteggiamento con cui Socrate si oppone alle formule morali cristallizzate. Cefalo è

1. Trasimaco, di Calcedonia, sofista e retore della prima generazione, venuto ad Atene all'epoca di Gorgia, fece di Atene sede della propria operosità. Di lui non possediamo niente di preciso. Platone ne parla anche nel *Fedro*, 261*c*, 267*c-d*. Cfr. DIELS, *Die Fragm. der Vorsokratiker*; F. BLASS, *Die attische Beredsamkeit*, Lipsia, 1887-1889, I, pp. 244-248; E. SCHWARTZ, *De Thrasymaco Chalcedonio*, « Index scholarum in Academia Rostochiensi », 1892; E. MAIER, *op. cit.*, I, pp. 241 segg.; G. B. KERFERD, *The doctrine of Thrasymachus in Plato's Republic*, in « Durham University of Journal », 1947-1948, pp. 19-27; G. F. HOURANI, *Thrasimachus' definition of justice in Plato's « Republic »*, in « Phronesis », 1962; G. B. KERFERD, *Thrasimacus and justice*, in « Phronesis », 1964 (anche *Thrasim.*, in C. J. CLASSEN, *Bibl. z. Sophistik*, in « Elenchos », 1985, pp. 138-40). Clitofonte: dalla *Repubblica* (340*a*) sembrerebbe un discepolo sostenitore di Trasimaco. Platone ha scritto un brevissimo dialogo intitolato al suo nome. Molti affermano che è apocrifo. Certo è una presa di posizione contro l'insegnamento protrettico di Socrate, che si potrebbe riferire alle critiche rivolte a Socrate da Glaucone ed Adimanto nel II libro della *Repubblica*. Cfr. MAIER, *op. cit.*, I, pp. 294 segg.; L. PIGNATO, *Metafisica dello Stato di Platone*, Palermo, 1935, pp. 156 segg.; per la questione dell'autenticità del *Clitofonte*, cfr. *Nota bibliografica* e *Nota storica*, vol. II (voce *Clitofonte*).

2. Cfr. MAIER, *op. cit.*, I, p. 303.

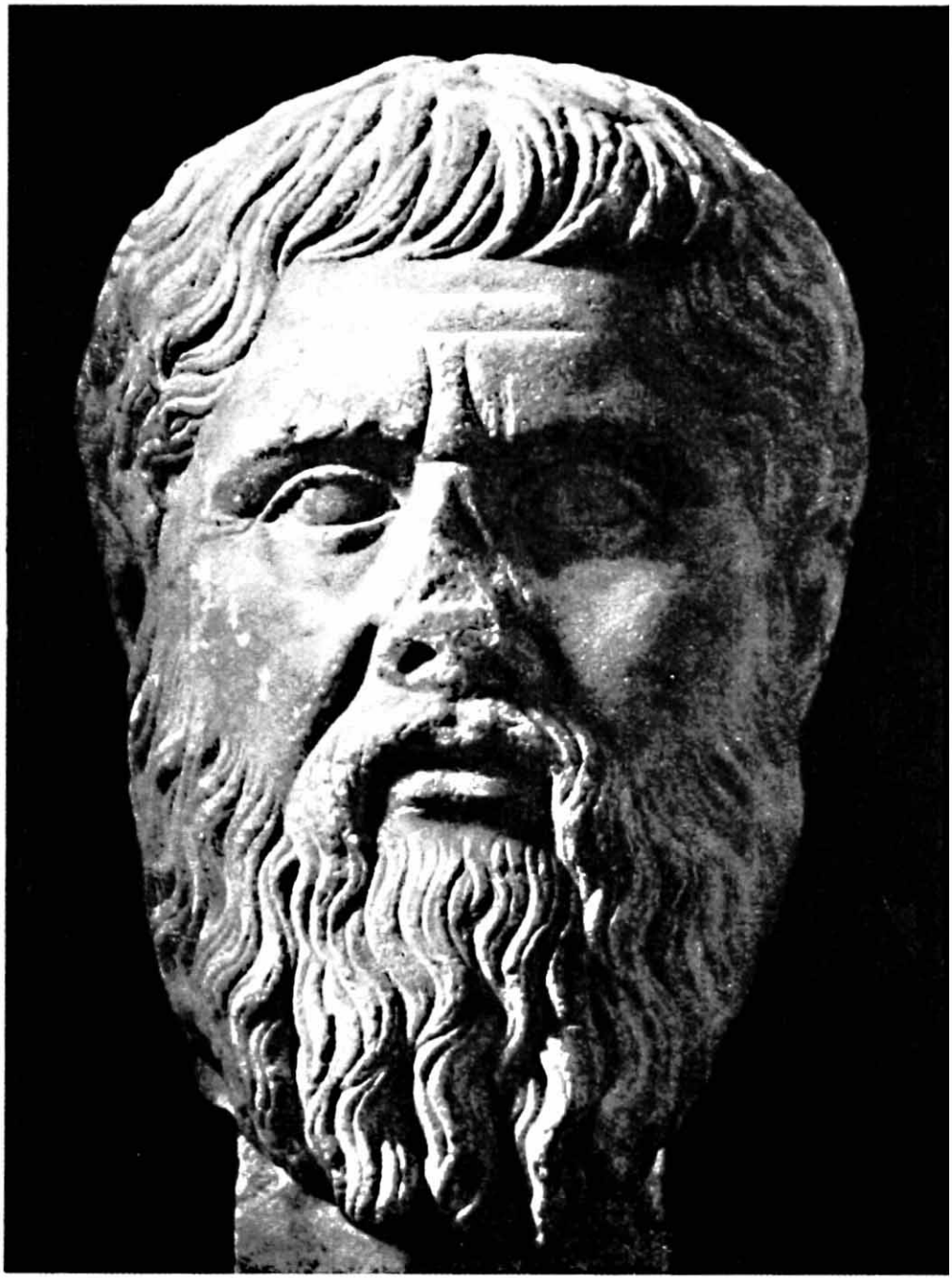
www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ricco, un nobile vecchio d'antico stampo. Non aristocratico per nascita, anzi meteco, ma appartenente, appunto, a quella classe, che fu la borghesia ateniese scaturita attraverso i legislatori. Polemarco, suo figlio, è l'*erede* di quella classe e di quella mentalità.

« Ed ora parla tu che sei l'*erede* del discorso – esclama Socrate – che cosa diceva Simonide sulla giustizia e che secondo te era detto bene? »[1]. Cefalo si allontana sùbito: egli non può intendere più i problemi grossi che agitano un'epoca che non è più la sua: egli va a compiere il suo sacrificio agli dèi, poi andrà a *riposare*. Che quanto Cefalo ha detto – *il bene sta nell'esser misurati*[2] – è molto saggio e vero non c'è dubbio. E, sia detto fra parentesi, è davvero significativo che questa affermazione sia posta all'inizio della *Repubblica*, ché è come il tema su cui poi tutta l'opera si verrà svolgendo: ma, appunto, quella che per ora è una massima, o meglio è divenuta una massima in Cefalo, ha da divenire consapevolezza interiore, ha da essere il frutto di una approfondita sapienza filosofica. Non solo, ma è altrettanto importante che il nocciolo della *Repubblica* venga messo in bocca a Cefalo, al passato. Platone, per tante ragioni legato al mondo che fu, egli per via materna discendente da Solone e dal mitico re Codro per via paterna, Platone sa che quel mondo è tramontato, ma sa anche che esso ebbe una forza spirituale e rispose a vive esigenze. È stato detto che Platone è un conservatore ed in parte è vero, ma non nel senso negativo. Così, ad esempio, giova dirlo sùbito, Platone più volte – nella stessa *Repubblica* – si richiama al valore della religione tradizionale, ad Apollo, vero dio patrio, al rispetto della legge, alle grandi battaglie combattute dalla Grecia contro l'impero Persiano, a quell'unica lingua e religione che unisce il mondo ellenico. Platone ebbe sempre presente l'opera dei grandi legislatori (Solone ad esempio)[3], i quali di fronte alla crisi propria dell'epoca eroica ed aristocratica, nel periodo dei grandi contrasti fra i « kakói » e gli « arístoi »[4], sentirono il bisogno di dare leggi che valessero per tutti, trovandone il criterio di obbligatorietà in quella stessa *ragion d'essere* e *misura del tutto*, che era poi il problema urgente dell'epoca, per cui dall'esigenza dell'ordine (*kósmos*) della

1. Cfr. *Rep.*, 331*d-e*.
2. Cfr. *Rep.*, 329*d*.
3. Cfr. fragm. 16 (DIEHL).
4. Cfr. TEOGNIDE, 376-378 (BEKKER).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3



(*Fot. H. Ely*)

Platone

(Aix-en-Provence, Museo Granet).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

polis si risale all'ordine dell'Universo (*kósmos*) e viceversa – l'epoca *presofistica* in tutto il suo complesso – e che nella tragedia eschilea ebbe la massima espressione drammatica (si ricordi il finale delle *Eumenidi*)[1]. Platone rifiuta di quel vecchio mondo le formule cristallizzate e stereotipate, divenute patrimonio di una certa classe sociale, ma non l'originale significato, l'esigenza di quella *misura*[2], che se anche per Platone è *diversa*, può esser tuttavia indice, attraverso una determinata educazione ed un rinnovarsi interiore di essa nel senso da lui stesso voluto, assumendo un valore di mito religioso che può essere grande spinta sul piano della massa, per chi, *filosofo*, si faccia nuovo legislatore. È sentire l'unità col nostro passato per costituire il futuro, nello sforzo e nel dovere di saper pensare, di sapere quello che diciamo, in una razionalità che nega gli uomini quali sono, prospettandoli quali dovrebbero essere.

Ora, è proprio la morale delle formule e delle massime che Socrate ha sempre combattuto. E Cefalo parla per massime, e son massime dei poeti e degli uomini della Grecia passata, dei formatori della vecchia Grecia, Sofocle, Temistocle, Pindaro[3]. Cefalo non discute. Sì Polemarco, l'erede di Cefalo, che sostiene[4] la sua tesi sulla giustizia con una massima di Simonide, l'altro poeta maestro. E con una finissima punta d'ironia Socrate aggiunge un po' dopo: « Ma forse questo l'hai imparato da Omero »[5], il poeta patrio, l'educatore. Contro questa gente Socrate è feroce, e così, sempre, ce lo ha presentato Platone. I vangeli se divenuti cristallizzazioni non servono a nulla: è attraverso un più intimo dibattito, un più profondo dialogare che da noi stessi dobbiamo renderci consapevoli di cosa sia volta a volta bene. Socrate scompiglia l'anima[6] – diceva Alcibiade –; di qui l'ironia e quel modo di procedere quasi *sofistico* di Socrate nei confronti di Polemarco: anzi, qui Socrate dà ragione ai Sofisti, ai primi Sofisti della forza di un Protagora e di un Gorgia, alla loro esigenza educatrice e di riforma morale politica. Si capisce,

1. Cfr. W. JAEGER, *Paideia*, trad. it., I, pp. 220 segg., 241 segg., 249 segg., 359 segg.
2. Cfr. *Leggi*, 715*a*-716*d*.
3. Cfr. *Rep.*, 329*b*, 329*e*-330*a*, 331*a*.
4. Cfr. *Rep.*, 331*e*.
5. Cfr. *Rep.*, 334*a*.
6. Cfr. *Convito*, 215*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

dunque, come alla discussione fra Socrate e Trasimaco (non a caso scelto tra i Sofisti della prima generazione, e che, se anche non di Atene, ma di Calcedonia, avendo soprattutto operato in Atene, veniva considerato il « capo del mondo sofistico ateniese[1] »), Platone dedichi tutta la seconda parte (la più ampia) del I libro. Non possiamo dire se il Trasimaco della *Repubblica* sia il Trasimaco storico. Ed in fondo non ha importanza. Certo si è che qui Platone più che una certa *dottrina*, una certa *filosofia*, ha voluto presentarci un atteggiamento ed una mentalità. Trasimaco è violento, insofferente: egli non discute, si oppone irruentemente, tanto da diventar villano. Il che non significa che il problema e l'esigenza che agitano Trasimaco non siano profondi.

La Sofistica, almeno la prima, sentì la crisi implicita nella logica e nell'ontologia di certi presocratici, per cui l'uomo veniva pian piano annullandosi in sistemi, in ordini che storicamente non rispondevano più alle esigenze per cui nacquero. E tanto l'etica socratica, quanto la rettorica dei Sofisti si posero su di un altro piano, nella ricerca di quei termini, che, al di fuori di ogni indagine ontologica, costituissero dei possibili rapporti umani. Tanto l'atteggiamento dei Sofisti, quanto quello di Socrate, e, per altro verso, quello del fisico Anassagora sia pur svolgendosi poi l'uno e l'altro su linee diverse, sono atteggiamenti apertamente rivoluzionari nei riguardi del pensiero antecedente, nell'esigenza di porre valori nuovi, di impiantare sul vecchio il nuovo. Essi non negano l'ontologia, l'accantonano: non negano la scienza, e soprattutto quando può essere utile[2].

Euripide, che ha sentito profondamente la crisi della sua epoca, a volta a volta rivelando l'animo della Sofistica, diceva: « Perché mai noi mortali ci affatichiamo in tutte le altre scienze e le indaghiamo, e con il nostro miglior danaro non impariamo invece, e fino all'ultimo, l'arte del convincere, la sola arte dominatrice degli uomini, mentre per questa via s'apre la possibilità di persuadere gli

1. Cfr. E. MAIER, *op. cit.*, I, p. 241.

2. Per la storia delle varie tesi sulla Sofistica e per il punto di vista della critica recente su quel movimento rimando a E. MAIER, *op. cit.*; W. JAEGER, *op. cit.*; M. UNTERSTEINER, *I Sofisti*, Torino, 1949 (nuova ed. accresciuta, Milano, 1967), e *Le origini della Sofistica*, in *Studi di Filosofia greca*, Bari, 1950, pp. 123-180; cfr. anche E. DUPRÉEL, *Les Sophistes*, Neuchâtel, 1949, e, interessante, I. LANA, *Le dottrine di Protagora e di Democrito intorno all'origine dello Stato*, in « Atti della Accademia Nazionale dei Lincei », Class. Scien. mor., marzo-aprile 1950, pp. 184-211. Infine, C. J. CLASSEN, *Bibl. z. Sophistik*, cit., « Elenchos », 1985, pp. 75-140.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

uomini di quello che si vuole, in tal modo giungendo al proprio intento? »[1]. E così Socrate a chi lo accusava, come Aristofane, d'essersi dato ad indagini ontiche e fisiche, rivoluzionando così l'antica religione patria, poteva rispondere che di quelle scienze egli « né punto né poco sapeva »: « e non dico cosí disprezzando questa scienza, se mai qualcuno la possedesse »[2]; altro era stato il suo intento, non sul piano teoretico, ma sul piano di una umana riforma pratica.

Tanto la Sofistica quanto Socrate non sono, dunque, mossi né dal problema ontico, né da problemi d'ordine gnoseologico, quanto piuttosto dal *problema educativo*, dal problema della *formazione umana* e *politica* nella tensione a cogliere ciò per cui l'uomo è uomo.

Così è stato giustamente dimostrato che i Sofisti mai hanno fatto professione di sensismo, né mai si son rivolti ad una *natura* umana nel senso in cui scolasticamente vien presentato l'Illuminismo settecentesco[3]. Protagora è un uomo che va cercando i mezzi per educare i suoi simili, per rendere gli uomini migliori, tali cioè che sappiano parlare, guidare, governare ed ordinare gli uomini. Protagora, in fondo, sa che l'ordine e la misura della umana città non si istituiscono contemplando un incontemplabile ordine divino e per sé, ma quest'ordine e questa misura volta a volta si istituiscono attraverso lo stesso rapporto umano. E sganciatisi da ogni ordine ontico e quindi logico, il rapporto umano è possibile soltanto sul piano della *convinzione*, e quindi della *parola*. La parola è una gran dominatrice — dice Gorgia[4] — essa che riesce a calmare la paura, a dare gioia, a convincere. Importantissima è dunque la funzione del discorrere. La parola domina tutta quanta la vita *affettiva*. È con la parola che noi discipliniamo gli affetti. È naturale, dunque, che, in questo senso, la rettorica venga a diventare elemento fondamentale nella formazione morale degli uomini, nella formazione della vita civile. La parola, il mito, la poesia servono a muovere gli uomini, a indirizzarli, a istituire una comunità umana, il mondo umano frutto di questa stessa attività *poietica* dell'uomo. I Sofisti distruggono la pretesa

1. Cfr. *Ecuba*, 814 segg.
2. Cfr. *Apologia*, 19*c-d*.
3. Cfr. E. MAIER, *op. cit.*, I, pp. 170-269.
4. Cfr. *L'elogio di Elena* (in *Sofisti, testimonianze e frammenti*, a cura di UNTERSTEINER, Firenze, 1949, II, pp. 89 segg.).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

di trame già date, e quindi essi sono iconoclasti tanto nei riguardi della tradizione storica, quanto di una pretesa identica *natura* umana, negando l'esistenza di ogni già dato tessuto connettivo. In altri termini tutto questo movimento s'impianta sul concetto che il filosofare è un riflettere che è al tempo stesso un operare e un trasformare quello che è un complesso di rapporti fra gli uomini, un mondo morale, dando a quest'ultimo termine un significato molto preciso, il complesso cioè dei rapporti pratici che intercorrono fra gli uomini. L'importante è chiarire e determinare questi rapporti per modificarli volta a volta secondo le esigenze ed il meglio. È proprio qui che mantiene valore la conclusione della tesi gorgiana sull'Essere[1]. Noi non dobbiamo preoccuparci di questa realtà in sé, perché, comunque si ponga, essa, proprio perché è a sé, è sganciata da quelli che sono gli umani rapporti. E questo si trova anche nel *Parmenide* platonico, ché l'essere di Parmenide in quella forma è inintelligibile. Non possiamo cioè appellarci a un metro dato che serva di misura per tutti quanti gli uomini nella sua obbiettività. La costruzione del mondo umano, dunque, spetta all'uomo. E non a caso Protagora afferma che i sapienti e i valenti oratori fanno apparire come giuste le cose oneste alla città, in luogo di ciò che sarebbe dannoso ai cittadini[2]. Il Sofista cioè è colui che con la parola riesce a convincere i cittadini di ciò che è veramente utile alla città, stabilendo nella società un complesso di rapporti che siano buoni per tutti. Il Sofista, in fondo, non è altro che un tecnico della parola, che, sapendo che con la parola si può arrivare a regolare le passioni degli uomini, disciplina le passioni sì che gli uomini convivano in modo felice: è il costruttore di una società che permetta agli uomini di vivere in modo utile. E questo, appunto, è per essi possibile attraverso l'*arte della parola*. Questo l'appello della prima Sofistica. Soltanto che tutto ciò poteva essere molto pericoloso. Una volta sganciatisi da una trama già data, ci si sgancia al tempo stesso da ogni valore obbiettivo di giustizia. La stessa giustizia, l'ordine non sono qualcosa di già costituito, ma debbono essere volta a volta attuati a seconda delle circostanze e dell'utile della società. La giustizia, quindi, è, volta a volta, istituita da chi è più *capace* di porre quest'ordine relativo,

1. Cfr. *Intorno al non ente o della natura* (*loc. cit.*, pp. 37 segg).
2. Cfr. *Teeteto*, 167*a-e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

da chi ne ha *la forza*, da chi, attraverso il fascino che hanno le sue parole sugli altri, riesce a *dominare* gli uomini, trasformandoli dunque in massa, usandoli come mezzi e non considerandoli come fini. In altri termini, il pericolo della Sofistica è di trasformarsi in demagogia, di costituire una città non di uomini, ma di un uomo solo, di chi per suo utile sia riuscito a convincere in unità gli altri, per cui non è più possibile dialogo, cioè vero rapporto umano. È qui che s'impianta la critica di Socrate. Ed è qui l'atteggiamento pericoloso e diffuso nella società greca che Platone delinea attraverso l'irruenza di Trasimaco. Trasimaco non sopporta il dialogare sofistico di Socrate con Polemarco. È un dialogo inutile, col passato, per lui [1]. Un dialogar vano, astratto. Veniamo ai fatti, dice Trasimaco. È entro questi che dobbiamo operare, che dobbiamo trasformare. Trasimaco ha ragione: i tempi son mutati, altra è la situazione di fatto. Prendiamo gli uomini in ciò che sono. L'uomo giusto nel senso antico è uno stupido oggi. Giusto è chi sa porre l'ordine, chi ne ha la forza, il più forte appunto, colui che un tempo si diceva ingiusto. Giusto quindi è ciò che serve al più forte; e, in questo senso, felice è il cosiddetto ingiusto. La confutazione di Socrate non ha tanto importanza per le conclusioni cui giunge, quanto perché attraverso questa stessa confutazione Platone pone di fronte a quello che è l'atteggiamento di Socrate, sia di fronte alla Sofistica, sia di fronte ai problemi urgenti della sua società. « Mi sembra – dice lo stesso Platone nel *Sofista* [2] – che l'educazione si possa dividere in due aspetti: vi è una educazione più rozza ed una più fine. L'una, direi, è dovuta alla tradizione, venerabile per la sua antichità, di cui soprattutto ci si serviva verso i figliuoli, e molti ancora oggi se ne servono, quando, nei loro confronti, i figli pecchino in qualcosa, parte rimproverandoli, parte esortandoli con più dolcezza: tanto che questo metodo, giustamente, si potrebbe chiamare ammonitivo. Dall'altro lato invece ad alcuni (a Socrate), che vi hanno riflettuto, è sembrato che ogni forma d'ignoranza sia involontaria, e che chiunque si creda sapiente non potrà mai voler imparare nessuna di quelle cose in cui si presume abilissimo, tanto che il metodo ammonitivo dell'educazione, per quanta fatica vi si spenda, non ottiene che ben poco... Interro-

1. Cfr. *Rep.*, 336*b-c*, 337*a*.
2. Cfr. *Sofista*, 229*e*-230*a-d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

gano su quei punti sui quali uno crede di dir qualche cosa senza dir nulla che *valga*: poi queste opinioni, essendo di gente che procede alla cieca, facilmente le mettono a prova, ed articolandole per via di ragionamenti le pongono insieme le une in relazione alle altre, e ponendole così le dimostrano in contraddizione ad un tempo con se stesse, rispetto allo stesso contenuto, nello stesso rapporto e nello stesso senso. E quei tali nel veder ciò si *irritano con se medesimi*, ma si mostrano docili di fronte agli altri ed in tal modo si *liberano* di quelle loro grandi e ostinate illusioni... e dolce è questa liberazione, perché *utile*... Eh sì, perché... quelli che attuano una tale purificazione la pensano come i medici dei corpi i quali son convinti che al corpo non possa giovare nutrimento se prima da esso non si sia espulso ciò che costituisce un ingombro: così tali educatori si sono ugualmente persuasi per l'anima: che, cioè, questa non possa trarre alcun bene dagli insegnamenti che le si porgono, prima che qualcuno, confutando e portando chi è confutato ad *arrossire*, tolte via le opinioni che son d'ingombro all'imparare, lo mostri puro e tale che stimi di sapere soltanto ciò che sa, e nulla più ». Questo stesso il Socrate [1] del I libro della *Repubblica*. Socrate è d'accordo con i Sofisti di fronte all'esigenza di una riforma sociale e politica, possibile soltanto in quanto s'impianti da un punto di vista *educativo* [2]. Ma altro è l'appello socratico. Tale riforma per Socrate non è possibile sul piano *rettorico*, che sarebbe, in fondo, un trasformar la società sempre dal di fuori, e quindi una negazione dell'uomo. Per Socrate la riforma non può essere che riforma *etica*, cioè personale, di uomini, non di masse. Ciascuno ha da costituire se stesso, da sé trovare il proprio interiore equilibrio, la propria misura. Ed educativamente l'importante è spogliare gli altri dai pregiudizi, dalle tesi, in un più intimo

1. Rimando al sempre attuale *Socrate* del MAIER (*op. cit.*). Per gli studi più recenti sul socratismo cfr., oltre ad A. BANFI, *Socrate*, Milano, 1943 (cfr. la nota bibliografica ragionata), V. DE CAPRARIIS, *Per una interpretazione di Socrate*, in « La parola del passato », 1947, pp. 168-188; O. GIGON, *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Berna, 1947; R. GUARDINI, *La morte di Socrate*, trad. it., Milano, 1948; J. PATOKA, *Remarques sur le problème de Socrate*, in « Revue de Philosophie », 1949, pp. 186-213; P. ROSSI, *Per una storia della storiografia socratica*, in *Problemi di storiografia filosofica*, Pubblicazione dell'Ist. di St. d. fil. della Univ. di Milano, 1951, pp. 85-140; si veda ora J. HUMBERT, *Socrate et les petits socratiques*, Parigi, 1967, ove si discutono le varie interpretazioni e F. ADORNO, *Introduzione a Socrate*, Bari, 1970.

2. Cfr., ad esempio, *Apologia*, 19*e*; *Protagora*, 318*a*, 348*e*; *Gorgia*, 460*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

dialogo attraverso il quale ciascuno crei se stesso[1]. E non a caso, anche qui, nel I libro della *Repubblica*, Trasimaco, sí violento all'inizio, finisce per arrossire[2]. Socrate, in fondo, non oppone a Trasimaco un'altra tesi, porta Trasimaco a confessare di non esser più sicuro della propria, e quindi lo porta a non esser più se stesso. Giusto è per Socrate chi è *se stesso*, cioè chi, volta a volta, agisce attraverso una più intima riflessione, una più profonda consapevolezza critica di sé. Virtù è per Socrate *sapere*, che non è un sapere teoretico, ma un *sapere morale*, per cui ciascuno *sa* volta a volta ciò che è bene fare. La virtù, l'unica virtù, che rende virtuose le altre umane *capacità* (le altre virtù) è per Socrate la *sofrosyne*[3]: quella interiore *misura* cioè che gli uomini debbono mantenere in tutte le azioni che esplicano nella vita sociale. Saggezza è per ciascuno fare ciò che gli è proprio, sia tenendo conto di sé che degli altri: ma questo è possibile soltanto in quanto ciascuno abbia scienza di sé, ossia scienza delle proprie possibilità e dei propri limiti. E questo fare le proprie cose è possibile in quanto l'uomo sia consapevole dei propri strumenti di comunicazione con gli altri. La virtù è, dunque, *misura* ed è misura di un rapporto fra me e gli altri, e la virtù perfetta è *giustizia*, cioè arte di proporzione. La *misura* è un gusto in cui si ha la consapevolezza delle variazioni di certi rapporti proporzionali e che non sono pure e semplici somme e sottrazioni. La misura cioè non è un calcolo aritmetico, ma è la determinazione di un punto mediano che non si può fare se non per mezzo della consapevolezza. Questa la misura, la giustizia cui si appella Socrate, cui ciascuno giunge solo se di volta in volta *sa* pensare *bene*.

L'uomo non ha bisogno solo delle singole *arti*, della tecnica, ma di una scienza di scienza, che è consapevolezza di sé, e che è dunque scienza del bene e del male. O meglio, la scienza del bene e del male non è che la consapevolezza di una misura, che ognuno di noi deve portare nella sua azione. Coscienza, dunque, del proprio sapere tecnico, coscienza delle proprie possibilità e quindi anche conoscenza di se stesso e dei propri rapporti con gli altri. E in questo senso perfino una banda di ladri se vuol davvero agire avrà bisogno della

1. Cfr. i passi riportati (*note* relative a pp. 334*b*, 337*a*, 337*e*, 338*b*); cfr. *Lachete*, 187*e*-188*a*; *Gorgia*, 457*e*-458*a*.

2. Cfr. *Rep.*, 350*d*.

3. Cfr. soprattutto il *Carmide*, il *Lachete*, i due *Alcibiade*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

giustizia [1]. Bisognerà poi vedere se la misura della banda dei ladri tenga o no presente l'altrui misura. E questa si coglie attraverso il dialogo. D'altra parte tale consapevolezza di sé non si deve precisare in una definizione di carattere teorico. Si arriva al punto interrogativo. La ricerca sta in questo esercizio di sé, che non è uno scherzo, che è *paidéia* e non un giuoco rettorico o dialettico. Soltanto che se la saggezza è scienza di se stessi la scienza è scienza di se medesima, cioè consapevolezza del proprio conoscere. Se il saggio è saggio in quanto ha consapevolezza di sé, è tale in quanto la consapevolezza della saggezza, cioè è saggezza di saggezza, ed è dunque, questa, una scienza che non ha oggetto [2].

Qui nasce in Socrate l'esigenza di dare un contenuto a questo sapere formale. E il contenuto è il bene. Soltanto che per Socrate il bene sta proprio in questo conoscere se medesimi, in questo esaminarsi e chiamarsi in giudizio, da cui volta a volta scaturisce ciò che è bene fare. Ecco il circolo. Moralità è coscienza, ma non consapevolezza e basta. È discussione di sé, ma al lume di qualcosa, avendo di fronte a noi un termine di confronto, altrimenti questa discussione è sterile. Insomma se bene è porre in sé misura e misura in relazione con gli altri, se in me stesso non trovo una misura che mi trascende ed ha valore per sé, come faccio io a sapere che ho posto in me misura? Questo è il problema, ed è questo il problema di Platone di fronte a Socrate, il problema da cui prende le mosse la *Repubblica*. Socrate avrebbe risposto che il bene, umanamente parlando, consiste proprio in questa discussione, in questo stesso parlarsi. È la forma stessa che è il contenuto. È la consapevolezza medesima che è la virtù. Virtù è scienza, ed è scienza proprio in questa coscienza, e non è altro che questa coscienza. Il bene è proprio questo discutere, tanto è vero che, se vi è un aldilà, per Socrate seguiteremo a discutere anche nei luoghi della beatitudine. E la beatitudine starà in questo dialogare, in questo ritrovar se stessi attraverso gli altri [3].

Ma questo per Platone non basta perché, oltre tutto, è da un punto di vista politico estremamente pericoloso.

L'appello di Socrate è politicamente ed educativamente fondamentale. Se ci poniamo sul piano della tradizione l'uomo si perde

1. Cfr. *Rep.*, 351*c-d*.
2. Cfr. *Carmide*, 166*c-d-e*, 167*a*; *Alcibiade II*, 146*d*-147*e*.
3. Cfr. *Apologia*, 40*d*-41*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

nella collettività della *polis*. Ma se ci poniamo sul piano della Sofistica l'uomo si perde allora nell'individuo, che nella possibile supremazia oratoria e demagogica è atomo come atomo è la collettività. Socrate si appella a che gli uni e gli altri si sciolgano in *persone*[1]. In questo dibattito politico Platone riconosce il valore grandissimo dell'atteggiamento socratico, della missione educatrice e liberatrice di Socrate. E non a caso il problema del giusto e del bene, che è necessariamente problema politico, è, nel I libro, posto, ma socraticamente, non risolto. Socrate ci ha come lasciati sospesi. Anzi, sia pur per brevi scorci, il problema è complicato in ogni senso, in ogni senso se ne delineano tutte le possibili aporie, tutte le difficoltà: si scarta ogni facile risposta, pur rimanendo fermo il concetto base che la giustizia è un bene, che l'uomo giusto è felice. Ma, proprio socraticamente, all'interrompersi della discussione, resta un senso di insufficienza, resta come un vuoto, un *torpore*[2], un'insoddisfazione che esige risposta, ma risposta che sia frutto di un profondo dibattito, di una profonda riflessione, e non immediata e superficiale risposta.

Di qui nascono, all'inizio del II libro, le obbiezioni di Glaucone e di Adimanto che hanno un unico oggetto, ma si snodano su due argomenti diversi, pur essendo il secondo corollario del primo, e tutti e due possibili conseguenze da un lato della tesi svolta da Trasimaco, dall'altro lato della mancata risposta di Socrate su che cosa sia giustizia. Meglio ancora diremmo che Platone pone in bocca ai suoi due fratelli la *sua* domanda fondamentale a Socrate, il problema che Socrate ha fatto sorgere in lui, per poi, egli stesso, darci la sua interpretazione del socratismo ed attraverso questa la propria originale concezione di vita morale e politica. Non a caso, come dicevamo, il I libro si conclude senza conclusione. Là si pongono le due tesi opposte della tradizione e della Sofistica, senza dubbio, questa ultima, più aderente a quella che è la situazione di fatto: ma, al tempo stesso, si pone il significato dell'insegnamento socratico. Soltanto che sia la tradizione, sia gli uomini nuovi, condannano Socrate: gli uni accusandolo di empietà e di immoralità – la morale corrente e l'abitudine che sempre condanna chi, in nome della morale e della libertà, la rompe contro cristallizzati punti di arrivo –, gli altri ac-

1. Cfr. E. MAIER, *op. cit.*, II, pp. 5-10.
2. Cfr. *Menone*, 80*a-b*; *Alcibiade I*, 127*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

cusandolo di essere un ingenuo, un fuori tempo, uomo che non sa inserirsi in quella che è una determinata situazione di fatto. Ed è questa la tesi sostenuta da Trasimaco contro Socrate.

Platone dà ragione a Socrate, ma egli sa anche che pochi hanno saputo ascoltarlo, anzi quel suo rimaner sempre senza risposta, quel suo appello all'interiorità ha dato luogo, dopo la sua morte, da un lato ad interpretazioni assolutamente opposte a quello che era l'intento di Socrate (Cinici, Cirenaici, Megarici)[1], dall'altro lato ad un possibile soggettivismo e scetticismo estremo. Quel soggettivismo e scetticismo estremo che, risolvendosi in certe posizioni di punta, che potevano pur derivare da una degenerata Sofistica, ha dato luogo a sua volta (nella crisi politica attraversata da Atene dopo la guerra del Peloponneso, nel rovesciamento degli antichi valori) all'azione di uomini senza scrupoli, ed all'indifferenza verso valori interpersonali da parte della massa e del popolo, da parte dell'uomo comune[2]. Di qui le due obbiezioni mosse a Socrate da Glaucone e da Adimanto. Glaucone riconoscendosi d'accordo col maestro[3] vuole però che egli risponda, dica sul serio quale è la condizione prima perché vi sia giustizia, quali le condizioni su cui fondare il valore – da Socrate riconosciuto – dell'uomo. Altrimenti, avverte Glaucone si cade in quello scetticismo di cui sopra parlavamo, e di cui approfittano gli uomini scaltri di oggi, tutti tesi alla potenza politica e basta, giuocando su certe teorie che possono essere le conseguenze estreme della degenerata Sofistica, come, ad esempio, la diffusa teoria per cui al *diritto di natura* si contrappone la *legge civile*[4], che altro non è che mera convenzionalità, onde, ogni volta che ciascuno ritiene di poterlo fare impunemente, è giusto trasgredire la legge. Questa – dice Glaucone – è una tesi oggi circolante e preoccupante. Egli non la dà come tesi sofistica[5]. Platone sa che la Sofistica non ha mai detto questo, ma è una possibile degenerazione di essa, oggi in atto. Anzi, nell'opinione comune, dal punto di vista

1. Cfr. E. MAIER, *op. cit.*, II, pp. 215 segg., 232 segg.
2. Cfr. *Rep.*, 366*e*-367*a*.
3. Cfr. *Rep.*, 358*a*-359*a*.
4. Cfr. *Rep.*, 359*a*-362*c*.
5. Se Platone « avesse avuto questa intenzione, difficilmente si sarebbe fatto scrupolo di mettere le considerazioni di Glaucone direttamente in bocca a Trasimaco. Invece egli evita accuratamente, come traspare abbastanza chiaramente dai plurali φασί (*affermano*), λέγουσιν (*dicono*) in 358*c* ed *e*, perfino l'ombra di far passare per proprietà di Trasimaco la tesi svolta da Glaucone » (E. MAIER, *op. cit.*, I, p. 252).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

dei fatti, i fatti insegnano che molto migliore è la vita dell'uomo ingiusto, che non se ne fa accorgere, rispetto a quella dell'uomo giusto.

Non solo – ed ecco dall'altro lato l'argomentazione di Adimanto [1] –, anche da un punto di vista più comune, quello dell'uomo volgare o legato all'antica tradizione, in quell'indifferentismo morale di cui si parlava, è facile oggi sostenere la giustizia, ma, in questo caso, soltanto su di un piano utilitaristico, o utilitaristico-teologico e non etico. E quando Socrate, rifiutandosi di dir cosa sia giustizia, afferma che è sempre bene esser giusti, ciò può essere interpretato così. La tradizione invita ad esser giusti perché nell'aldilà ne avremo premi e ricompense. Ma da un lato lo scetticismo trionfante – dovuto a certe possibili interpretazioni rovesciate di atteggiamenti sofistici – nega che gli dèi si occupino delle cose umane, e, allora, ha ragione Glaucone; oppure, dall'altro lato, se ancora si crede negli dèi della tradizione, si deve anche credere in quello che la più antica tradizione ci racconta, e cioè che gli dèi si placano con chi all'ultimo si pente o fa loro sacrifici ed offre doni. Facile, dunque, anche in questo caso, essere ingiusti e facilmente guadagnarsi le gioie dell'aldilà, all'ultimo, con doni e sacrifici, ingranziandosi gli dèi. E non a caso Platone qui cita indovini e preti ciurmadori, forti di quei *misteri* che, pur avendo un giorno risposto ad esperienze profonde, oggi, che quel mondo è caduto, son diventati facili formule con cui giuocar da un lato la gente ingenua, dall'altro assecondar le voglie di una certa classe sociale legata, per interessi politici e di discendenza, alla tradizione [2].

È in questa confusione, in cui, ad un certo punto, tanto il vecchio quanto il nuovo mondo si trovano d'accordo, che Platone sente il bisogno, di là da Socrate, di dar la sua risposta, cercando di determinare l'essenza dell'uomo, mancando la quale manca l'uomo stesso. E se la risposta di Platone è, da un lato, tentativo di oltrepassare il socratismo, è, dall'altro lato, difesa ed interpretazione del socratismo; contro quelle che per Platone erano troppo facili deviazioni [3]. In una precisa e drammatica situazione storica, Platone fa il grande tentativo di andar di là dall'una e dall'altra forma politica in

1. Cfr. *Rep.*, 362*d*-367*e*.

2. Cfr. P. Boyancé, *Platon et les Cathartes orphiques*, in « Revue des Études Grecques », 1942, pp. 217-235.

3. Cfr. *Rep.*, 367*d*-*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

urto, indicando quale è secondo lui l'unica via sulla quale è possibile risolvere il contrasto.

3. – Platone accoglie, dunque, da Socrate il motivo dell'interiorità: equilibrio interiore e misura, possibili attraverso il dialogo, la stessa ricerca. Ma porta alle estreme conseguenze l'altro aspetto del problema socratico, e cioè il problema di come dalla misura interiore sia possibile la misura sociale ossia statale, in una parola la *giustizia*: ché l'uomo giusto, misurato, non è davvero tale se non nell'equilibrio con gli altri, non è davvero sé, se non in rapporto con gli altri sé, costituendo appunto la *polis*, cioè una *politéia*. Il problema del giusto, quindi, è problema dello Stato giusto, e lo Stato giusto non è tale se non in quanto sia vivente nella coscienza di ciascuno come valore super individuale. Di qui la ricerca propriamente platonica; cogliere ciò che permette che una cosa sia quella che è, sia « definibile », e che, pertanto, è logicamente « prima ». Prima di tutto, per intendere la giustizia nel singolo e nella « cosa pubblica » (nell'uomo, tale in quanto rapporto), bisogna cogliere ciò che permette la « giustizia », la « giustizia prima »; essa consisterà nel saper pensare « bene », giustamente; consisterà nel cogliere il *Bene*. Platone nella ricerca della giustizia, dopo aver posto la situazione storica, si volge dall'individuo allo Stato[1].

Non è possibile Stato giusto e cittadino giusto, dunque, se non in quanto ciascuno ponga in sé, socraticamente, misura, se non trovi la possibilità della giustizia come valore in sé, che trascende il singolo, e che quindi, ponendosi come valore universale, diventa esigenza di realizzazione, quello Stato cioè che trascende il cittadino, ma che è possibile in quanto quella stessa trascendenza è immanente nel singolo come dovere e come impegno.

Non basta che ciascuno faccia bene il proprio mestiere, che il calzolaio sia calzolaio che il medico sia medico: bisogna che di là dal mio mestiere tecnico io sappia che è *bene* far *bene* il mio mestiere, e perché io sappia che è bene far bene ciò che mi spetta, è necessario che io conosca me stesso: soltanto così io posso attuare pienamente me stesso: ma io attuo pienamente me, in quanto mi attuo in relazione agli altri, costituendo dunque una *misura* che mi trascende: soltanto che per Socrate questo bene, umanamente par-

1. Cfr. *Rep.*, 368*d*-369*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

lando, consiste nella stessa ricerca, nella serietà della coscienza e del dibattito. Ma se vogliamo dare una realizzazione pratica, politica, a questa misura interiore, che è, al tempo stesso, misura sociale, se questo bene, che è il mio bene ed il bene degli altri, dobbiamo poterlo attuare, non lo possiamo – obbietta Platone – se non in quanto si sappia che cosa è il *bene*, che cosa è giustizia in sé [1]. Altrimenti il sapere sé è uno sterile sapere, perché non trova un contenuto che lo trascende e per cui davvero vale ed è bene agire giustamente, in questo attuando pienamente sé e, quindi, ad un tempo, la propria felicità e la felicità dello Stato. Se questo si potrà dimostrare significa, dice Platone, che la confusione ed i mali di oggi e le varie tesi sulla giustizia son dovuti ad ignoranza, per cui fondamentale diventa per lo Stato l'*educazione*, da parte di chi quella verità già ha veduto e sa, da parte di chi è filosofo [2].

« Fui allora irresistibilmente portato a lodare la vera filosofia e a proclamare che soltanto alla sua luce si può comprendere ove la giustizia sia nella vita pubblica e nella privata » [3]. Ecco, dunque, perché all'inizio ho detto che Platone scrisse *sempre* la *Repubblica*. O meglio, a parte i dialoghi strettamente socratici, in cui, teso sempre, nella ricerca a rendersi conto di ciò di cui si parla, disegnando quella che fu la figura viva e l'insegnamento del Maestro, Platone viene rimeditando su tutto il socratismo, e in lui via via sorgono nuovi problemi, nuove crisi, nuove discussioni: a parte, dunque, i dialoghi socratici, Platone – dal *Gorgia* al *Menone*, dal *Fedone* al *Convito* – vien indagando, attraverso l'interiore ricerca la condizione che permette la « misura » e il giudizio » determinando ciò che è *bene*, che è in quanto lo si viva, e vivendolo divenga termine d'amore, dover essere e non essere staticamente posto [4]. Ma bisogna rientrare poi nella vita mondana col proprio insegnamento, con la suprema visione della realtà, dell'ordine, tentando di portare gli altri, che vivono ancora come fantasmi in un mondo di ombre, verso quella giustizia, quell'armonia, quella luce, quel sole profondamente vissuti nell'intimo dialogo, nell'intima ricerca. Che il filosofo non resti sul monte a contemplare l'Essere, di cui in se stesso trova

1. Cfr. *Rep.*, 367*e*.

2. Cfr. *Rep.*, 473*d*. Interessante soprattutto l'opera di J. STENZEL, *Platone Educatore*, trad. it., Bari, 1936, 1966² cfr. inoltre la *Nota bibliografica*.

3. Cfr. *VII lettera*, 326*b*.

4. Cfr. soprattutto *Convito*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

lo specchio nell'articolarsi dialettico ed uno del proprio pensiero, ma qua, in questa terra, fra i suoi simili torni a combattere, perché anche gli altri si avviino verso quel supremo Bene![1]. E questo anche perché, se no, il giusto, che è giusto in quanto ponendo in sé armonia coglie la suprema armonia, non sarebbe pienamente giusto, e non lo sarebbe in quanto resterebbe giusto unilateralmente. L'armonia divina, che il giusto trova in sé, non si attuerebbe pienamente se non divenisse armonia sociale: in questa terra dunque, specchio di quella suprema armonia, che se da un lato diviene termine di vita personale, dall'altro lato deve divenire termine d'unità sociale, termine posto come valore ultimo da realizzare. I primi dialoghi ontologici, sia relativamente all'Essere – ritrovando l'essere dentro alla stessa struttura del nostro pensare –, sia relativamente all'Essere posto come dover essere ed amore (*Convito*), portano direttamente alla *Repubblica*, costituendone la condizione. Il I libro, dunque, e l'inizio del II dovevano essere per brevi scorci il ritorno a quelle premesse storiche che hanno portato Platone a rispondere alla problematica socratica, e a ridare all'uomo quel tessuto connettivo che i Sofisti avevano spezzato nel discutere la possibilità di definire il « ciò che è ». Ma quel *tessuto connettivo* da Platone ricercato sul piano di quella che fu l'esigenza propria dei Pitagorici, di Parmenide, di Eraclito, e religiosamente degli Orfici, assume in lui un diverso significato, ché quell'ordine e quella misura, che sono il *divino* stesso, non ci trascendono dal di fuori, ma dal di dentro, costituendosi non come realtà data, ma come eterno valore, umanamente posto all'infinito.

La *Repubblica* viene a porsi così per Platone come un punto di arrivo e un punto di partenza. Come punto di arrivo perché egli che ora *sa*, che è *filosofo*, può indicare agli uomini del suo circolo, a coloro che lo possono intendere le tappe attraverso cui è possibile costituire lo Stato giusto e quale quindi abbia da essere lo Stato perfetto, che in quanto valore e specchio del divino si pone anch'esso all'infinito. E non è un caso che sul finir della *Repubblica* si legga: « Poco importa che realmente in una qualsiasi parte del mondo esista uno Stato come quello che abbiamo sognato: in cielo, forse, ce n'è l'esempio per chi voglia vederlo e su esso ricalcare il proprio governo. Poco importa che lo Stato nostro già esista o debba ancora essere

1. Cfr. *Rep.*, 519*d*, segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

attuato, ché soltanto di questa ideale città e di nessun'altra noi dobbiamo aspirare alle leggi »[1]. Come punto di partenza in quanto questa è la via su cui porsi per riformare e condurre a felicità gli Stati attuali, storici, di là dalle unilateralità di Atene e di Sparta.

4. – È interessante ora vedere come su questi motivi si venga armonicamente sviluppando tutta la *Repubblica*, sì che ogni parte si articola all'altra costituendo un'architettura sola.

Da pagina 369*b* del II libro chiare risultano tre parti fondamentali.

La prima parte (369*b* del II libro - 471*e* del V) è un approfondimento – sul piano statale – dell'insegnamento socratico. Quell'interiore misura che è il bene relativamente alla persona, Platone ora lo vien costituendo a grado a grado relativamente allo Stato, per trovare poi che Stato e individuo sono specchio l'uno dell'altro, nel senso che lo Stato è giusto in quanto giusti sono i cittadini, e i cittadini tanto più son giusti quanto più tendono a realizzare lo Stato che li trascende e li compie. « Come un unico uomo è un simile Stato. Se, ad esempio, ci siamo feriti un dito tutto l'insieme del corpo e dell'anima, tutto accordato sotto il governo unico del principio che dà armonia, sente dolore e soffre insieme alla parte colpita, ed è proprio per questo che diciamo di aver male al dito : e così, per ogni altra parte del corpo, ugualmente si dice che è l'*uomo* che soffre, e che è l'*uomo* che sta bene, se quella parte guarisce... Lo Stato migliore è, dunque, lo Stato che più assomiglia all'uomo singolo. Qualunque cosa avvenga, in bene o in male, a un solo cittadino, uno Stato simile io penso sia il primo a dire che il caso di quel singolo è come suo, e gioirà o piangerà con lui »[2]. E di qui si giunge da un lato all'unità delle donne, dei figli, degli averi: dall'altro lato in questo essere ciascuno sé nella propria misura in quanto rapporto con gli altri sé, in un tutt'uno che è lo Stato, si pone a Platone la possibilità d'indicare la stessa reciprocità fra i vari Stati greci, sì da costituire della Grecia tutta un'unità morale.

Lo snodarsi di questi passaggi è abbastanza semplice.

Da una constatazione di fatto — lo Stato sorge per le necessità dei bisogni materiali dell'uomo —, Platone passa a dimostrare come,

1. Cfr. *Rep.*, 592*b*.
2. Cfr. *Rep.*, 462*c-d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

o lo Stato degenera, per mancanza di misura, nello Stato « malato », o, se interiormente retto ed illuminato, si costituisce secondo giustizia e secondo il Bene[1]. Soltanto che lo Stato, materialmente sano nel suo sorgere, è uno Stato *animale* — uno « Stato di porci »[2], esclama Glaucone —, più che uno Stato umano. In questo Stato umano – l'uomo, realisticamente Platone riconosce, è impulsi, desideri, affetti – lo Stato materialmente sano si fa Stato disordinato e guerriero. Qui nasce davvero però il pericolo della degenerazione, di qui sono nati gli Stati attuali. È qui, dunque, che si deve inserire l'opera del legislatore, di chi già *sa*, di chi, di là dagli affetti umani, sa che l'uomo vero è disciplina di quegli stessi affetti, per cui ciascuno deve fare ciò che gli compete. Ora, in questa specie di divisione del lavoro, è necessario che anche coloro che debbono difendere lo Stato siano scelti tra chi ne ha la capacità. Di qui nasce il problema dell'educazione dei difensori (una delle tre classi in cui si dividerà lo Stato) e dell'educazione in generale[3]. Attraverso la *musica* e la *ginnastica*[4] dobbiamo rendere armoniosi, e dunque belli e buoni (*kalokagathía*), le anime e i corpi, ed è soltanto attraverso questo, quando dall'esteriorità si sia passati all'interiorità, che l'uomo potrà cogliere la stessa suprema *bellezza*, *verità*, *giustizia*, che è la medesima ragion d'essere e misura del tutto (il divino come verità, bellezza e valore), la stessa retta e misurata ragione di sé. Non a caso, dunque, qui Platone dice: tale educazione « sùbito sin da fanciulli, *così senza parere*, li guidi a conformità, amicizia, concordia reciproca, secondo retta ragione »[5] sì che amino tutto ciò che è bello e buono « prima ancora di rendersene ragione »[6]. Ecco perché per ora non ha importanza, secondo Platone, che la realtà, la divinità sia veramente quale già da qui dobbiamo prospettarla ai giovani — *buona*[7], *bella*, *una*, *vera*, *eterna*[8]. Qui l'importante è arrivare a quella verità, dare fin dall'inizio ai giovani questo senso dell'armonia e della misura divina che è il *Bene* il *Bello* il *Vero*: poi, attraverso questa stessa edu-

1. Cfr. *Rep.*, 369*c*-373*d*.
2. Cfr. *Rep.*, 372*d*.
3. Cfr. *Rep.*, 374*e* segg.
4. Cfr. *Rep.*, 376*e*-412*b*.
5. Cfr. *Rep.*, 401*d*.
6. Cfr. *Rep.*, 402*a*.
7. Cfr. *Rep.*, 379*a*-380*c*.
8. Cfr. *Rep.*, 380*c*-383*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

cazione, quando si sia posto davvero armonia e misura in noi [1], potremo cogliere quell'armonia [2]. Ma è già qui accennato, per via educativa (« un bimbo non può ancora distinguere ciò che è allegorico da ciò che non lo è » [3]), quel che diverrà poi filosoficamente il pernio su cui ruoterà la possibilità dell'uomo giusto e quindi dello Stato giusto. Anche nelle *Leggi*, che hanno un valore soprattutto educativo, il problema è posto nello stesso modo: soltanto attraverso l'educazione potremo inserirci davvero nella situazione presente via via trasformandola e realizzando quello che per ora è un ideale. Il passaggio allo Stato giusto, alla scoperta della giustizia è graduale: dall'esteriorità all'interiorità, fino a cogliere che la stessa armonia fra le classi non è possibile se non in quanto ciascuno ponga armonia in sé, fra i suoi diversi impulsi, non negandoli, ma disciplinandoli. E così si giunge – quasi senza volere [4] – a scoprire cosa sia la giustizia: una consapevole e vivente armonia. Ma naturalmente ogni armonia è armonia di qualcosa e non è una mera e vuota forma: armonia e misura – dice Platone – fra le diverse capacità (virtù) delle classi sociali nello Stato, misura degli istinti e delle passioni umane nell'individuo [5]. Abbiamo qui, da parte di Platone l'approfondimento del più fine insegnamento socratico. Il problema del rapporto tra le virtù e la virtù è il problema su cui Platone ha insistito di più fin dall'inizio del suo filosofare, da quando egli si è criticamente riproposto tutto il significato del socratismo. Sin dal *Carmide*, dal *Lachete*, dal *Liside*, dal *Protagora*, dai due *Alcibiade*, troviamo come ogni specifica virtù (la temperanza nel *Carmide*, il coraggio nel *Lachete* e nel *Protagora*) non è tale se non si risolve in quell'unica virtù che è la *saggezza*, quel socratico *sapere morale* (scienza del bene e del male), che è coscienza sempre desta che analizza volta a volta il nostro agire. Platone però, pur rimanendo fermo al motivo socratico che non c'è virtù se non v'è ordine e misura interiore, qui nella *Repubblica* affronta il problema della distinzione delle virtù, attraverso la discussione di certe peculiari affezioni e disposizioni umane, dopo avere insistito che ciascuno deve fare ciò che gli è proprio, attuare pienamente ed armonicamente quelle che sono le proprie capacità

1. Cfr. *Rep.*, 521*c*-541*b*.
2. Cfr. *Rep.*, 507*a*-511*e*.
3. Cfr. *Rep.*, 378*d*.
4. Cfr. *Rep.*, 432*d*.
5. Cfr. *Rep.*, 428*b*-445*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

(*areté*). E così, per il Platone della *Repubblica*, la *temperanza* (*sofrosyne*)[1] è quella virtù che pone in armonia l'intelligenza (virtù propria dell'anima razionale), gl'istinti generosi (virtù propria dell'anima irascibile, e quindi del difensore che si pone all'ordine della ragione), le passioni (anima concupiscibile), sì che l'uno non superi l'altro, la parte peggiore la migliore: temperante deve essere il saggio come temperante il difensore e il popolo: la *giustizia* sarà invece la consapevolezza critica che è bene esser temperanti tutti, coraggioso chi deve esser coraggioso, prudente chi deve essere prudente, ponendosi ciascuno là dove è *bene*, dove è *giusto* che sia, costituendosi così lo Stato specchio dell'uomo giusto che è giusto in quanto tenda a realizzare un simile Stato[2]. Uno dunque lo Stato come uno l'individuo: ma di qui si capisce anche come il tanto discusso « comunismo »[3] platonico stia alla base di un simile Stato. A prima vista potrebbe sembrare contraddittoria l'affermazione platonica che ciascuno deve essere sé, ciascuno deve compiere la propria funzione, il proprio « mestiere », con quest'altra affermazione di un'integrale *comunione* della società, senza dimenticare d'altra parte che tale comunione egli la prospetta soprattutto per la classe dei difensori. La contraddizione è soltanto apparente: come altrettanto apparente è la contraddizione fra uno Stato distinto in classi ed uno Stato comunistico.

A prima vista sembra che ci si trovi di fronte a due posizioni: da una parte il riconoscimento che in uno Stato perfetto tutto deve essere in comune, le donne, l'educazione, i beni, tutto: dall'altro lato l'affermazione di una distinzione di funzioni che prospetta la giustizia come un effettivo organismo sinfonico, per cui la giustizia non è ripetizione in tutti delle stesse funzioni, ma organizzazione armonica delle capacità peculiari di ciascuno. In Platone c'è la consapevolezza profonda dei due problemi: l'uno sul piano comunistico, egalitario, l'altro armonico.

Ora, ed ecco la soluzione platonica, quando i membri del futuro Stato vengon presi in considerazione, essi debbono essere considerati come tutti pari: naturalmente secondo che essi faranno parte di una

1. Cfr. *Rep.*, 431*e*-432*a*.

2. Cfr. *Rep.*, 443*b*-444*a*.

3. Cfr. *Rep.*, 449*a*-466*d*. Cfr. R. POEHLMANN, *Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus*, Monaco, 1893-1901; A. POLET, *Le communisme dans la pensée grecque*, Il Cairo, 1947; *Nota bibliografica*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

categoria piuttosto che di un'altra eserciteranno nello Stato una funzione piuttosto che un'altra. Il concetto di una società giusta è così impiantato in un'armonia fra le categorie e nelle categorie. Ma questo è possibile soltanto quando i singoli cittadini vengono ad avere in partenza gli stessi diritti. Questo il motivo profondo su cui s'impianta il cosiddetto *comunismo* platonico: cioè sul bisogno che i cittadini che formano lo Stato non abbiano delle differenze costitutive che giustifichino differenze nello Stato[1]. E in questo senso, fra l'esigenza di giustizia come uguaglianza e la giustizia come armonico collaborare di differenti funzioni non c'è contrasto. Platone vuole eliminare delle differenze iniziali che non dipendono dalla volontà dei singoli. È vero sì che il difensore è difensore e non è reggitore, né deve, né può voler essere reggitore, senza rompere tutto l'ordine. Ma è altrettanto vero che il difensore è difensore e non reggitore, perché questa è la sua funzione, soltanto che in partenza deve essere considerato come tutti gli altri. Questa uguaglianza non esclude affatto che ci siano delle differenze: ma questa deve essere una conquista. Perché si possa parlare di giustizia è necessario che non ci siano differenze date, ma frutto di conquista morale. In partenza tutti debbono essere sullo stesso piano, tutti debbono e possono essere ugualmente giusti, cioè ciascuno sé, ciascuno secondo il proprio valore.

Non a caso Platone insiste tanto spesso sulla considerazione che il figlio del reggitore non sarà di necessità reggitore, come il figlio del difensore difensore e il figlio dell'operaio operaio. Anzi, il figlio del re potrà benissimo essere difensore o mercante, e viceversa[2]. Questo vuol dire Platone: non ci devono essere disuguaglianze nate da privilegi. Ogni privilegio deve essere frutto di un'attività, conquista, non deve essere qualcosa di già dato. Ecco perché nessuno deve sapere di chi è figlio, né i padri conoscere i propri figliuoli. Nei limiti del possibile, cioè, ciascuno deve essere messo nella condizione di essere sé, di porre in sé armonia, di essere uomo veramente uomo. E il contadino sarà contadino, il difensore difensore, il reggitore reggitore, in quanto ciascuno ha coscienza che questa è la sua funzione, ed insieme costituiranno l'armonia dello Stato giusto. Ciascuno sé, tutti su di un piano di uguaglianza.

1. Cfr. *Rep.*, 457*b* segg.
2. Cfr. *Rep.*, 415*a-d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Se fossimo tutti veramente uguali, tutti saremmo uno, uno solo. E sarebbe un'astrazione, come astrazione è l'Uno di Parmenide. Come l'Uno di Platone è, invece, armonia, articolarsi di idee l'una diversa dall'altra, così lo Stato è armonia e articolarsi di funzioni diverse, è unità vivente.

I due motivi della uguaglianza e dell'armonia delle funzioni diverse sono, dunque, di grande importanza nella considerazione dello Stato perfetto, non solo ma dell'uomo giusto. Stato giusto non c'è se giusti non sono i cittadini, ma i cittadini a loro volta non possono essere giusti se non l'uno in relazione all'altro, se non nella totale armonia che altro non è se non lo Stato stesso. Ciascuno ha da essere sé, ciascuno ha da compiere la propria funzione, aver coscienza del proprio limite – e questa è la libertà umana, scelta del proprio destino – e in questo senso il contadino che fa bene il proprio mestiere di contadino, in quanto *sa* che egli non può far altro che questo, vale moralmente tanto quanto il reggitore che ha coscienza di sé e della propria funzione.

Ma tutto questo è impossibile se non nella relazione con gli altri, se non nello Stato. L'uomo non è uomo cioè se non in rapporto agli altri, se non in quanto società. Ma a sua volta non c'è società se non come rapporto di cittadini, non come annullamento dei cittadini, per cui lo Stato perfetto viene a porsi come valore super-individuale, Stato ideale, esigenza e impegno di realizzazione.

Di motivo in motivo Platone è giunto cosí a costituire quello che è lo Stato giusto: unità armonica in cui ogni classe come ogni cittadino viene a porsi in funzione del tutto, in una perfetta connessione e articolazione dialettica. Questo lo *Stato*, la *polis* perfetti, ove ciascuno, attuando pienamente la propria funzione, non soverchiando gli altri, si pone in relazione con l'altro, sí che il tutto, uno e molteplice, si attua a guisa di perfetto organismo vivente. Di qui il passo che ora Platone tenta[1]: dallo Stato giusto agli Stati giusti, dall'armonia dialettica dello Stato all'armonia dialettica degli Stati, in cui nessuno degli Stati negherebbe sé, ma insieme agli altri, ciascuno attuando la sua funzione, attuerebbe una più vasta armonia e perfezione, l'unità di un *popolo* tutto che parla la stessa lingua, ha la stessa origine di sangue, un'unica religione[2].

1. Cfr. *Rep.*, 469*b*-471*c*.
2. Cfr. *Rep.*, 470*b*-*c*, *d*-*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Da quanto Platone ha detto prima, riguardo allo Stato singolo, è facile giungere a questo. Come la malattia è squilibrio tra le funzioni fisiologiche del corpo, così come un ammalato è l'uomo ingiusto, così lo è lo Stato, cosí gli Stati, in cui si generino squilibri tra le funzioni [1] di ciascuno, in cui si rompa la misura, che è *razionalità*, in un sopravvento dell'una o dell'altra funzione, per cui non vi è più un attuarsi pieno (felicità, benessere), ma un patire (male). Non guerra, dunque, dice Platone, dovremmo chiamare i contrasti fra i Greci, ma dissenso armato; non odio, non desiderio folle di prepotenze su altri uomini [2]. E il vincitore non deve punire: anzi, il vincitore è veramente tale soltanto quando corregge e redime [3]. Ma tutto questo prende un interesse particolare, quando lo si consideri in quello che fu il momento storico in cui visse Platone e per il quale egli pensò e scrisse. Dinanzi ai contrasti politici di Atene Platone ha preso posizione con la sua *Repubblica*, che è, dicevamo, come un indice e una possibile via. Dinanzi alle lotte degli uni e degli altri Stati greci per l'egemonia su tutto il paese – non a caso il dialogo si finge avvenuto durante la *guerra del Peloponneso*, e non a caso proprio qui Platone dice « non una guerra come quella che oggi i Greci combattono fra loro » [4] –, Platone lancia questo suo appello, tanto più urgente all'epoca in cui egli sta scrivendo la *Repubblica* (dal 386 circa al 370): discordie, lotte, guerre pongono in pericolo la libertà della Grecia tutta, che può facilmente diventar preda di forze straniere (ecco l'insistere sui *barbari*), sì come un tempo tale pericolo corse da parte dei persiani [5]. Di qui l'appello di Platone all'unità della Grecia tutta, non certo nel senso *nazionale*, come è stato detto [6], ma in quel più fine senso platonico di un'armonia dialettica che trova la sua unità in un valore super-individuale [7].

1. Cfr. *Rep.*, 443*a*-444*a*.

2. Cfr. *Rep.*, 470*b-e*. Su tale concetto cfr. M. Muehl, *Ueber die Herkunft des platonischen Versöhnungsgedankens Staat V* 470*e*, in « Philologische Wochenschrift », 1941, pp. 429-431.

3. Cfr. *Rep.*, 471*a-c*.

4. Cfr. *Rep.*, 471*b*.

5. Cfr. *Leggi*, 693*a*.

6. Cfr. K. Hildebrandt, *Platone*, trad. it., Torino, 1947, pp. 296-297.

7. Sul motivo di un'unità armonica della Grecia Platone torna con insistenza nelle *Leggi*, ove, attraverso una critica serrata delle costituzioni spartana, cretese, ateniese, dei regimi politici, storicamente succedutisi (cfr. *Leggi*, ad es., 625*d*-626*d*, 633*d-e*, 683*e*), si tenta di fondare un piccolo Stato greco che sia veramente giusto e di modello agli altri, sì da rendere possibile quell'unità morale della Grecia vagheggiata nella

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Soltanto che questa misura, questo articolarsi armonico di ciascuno rispetto agli altri, degli Stati rispetto agli altri Stati giusti, rimane una articolazione esteriore, finché non si trovi il fondamento ultimo di quell'armonia stessa, che è l'armonia ed il Bene del tutto, cui si giunge, appunto, soltanto in quanto si sia posto armonia in sé, trovando in sé un valore che ci trascende e che rende possibile – come termine d'aspirazione – la stessa armonia dello Stato. Anzi, questo tanto più è reso esplicito dall'interrompersi della discussione sull'armonia degli Stati greci, dovuta all'obbiezione di Adimanto: « Sono d'accordo che tutto ciò potrebbe essere e tante altre cose ancora, se però questa tale costituzione si attuasse: e dunque non parlar più della costituzione stessa, ma proprio di questo cerchiamo di *persuader noi* e cioè che *essa è realizzabile e come sia possibile*, accantonando tutto il resto » [1]. Ed alla risposta – che è il punto culminante di tutta l'opera – è dedicata la seconda parte della *Repubblica* (da p. 471*c* del V, a tutto il VI e VII libro), in cui dai dati particolari si passa a rendersi conto di quale sia la condizione *prima* che permette l'ordine e la giusta misura, quel *prima* che è il *bene*: per distinguerlo dagli altri beni, lo designiamo, secondo una certa tradizione, come *sommo bene*. Esso può cogliere solo chi, di grado in grado, abbia posto in sé armonia e giustizia.

5. – Come già dicemmo, fin dal *Carmide* (169*c* - 172*a*), dal *Protagora* (351*c-d*), dal *Gorgia* (495*a* - 500*a*), chiaramente nel II libro della *Repubblica* (367*c-e*), Platone ha sentito il bisogno di dare un *contenuto* a quest'appello al Bene come misura ed ordine. Ed al motivo proprio di queste pagine della *Repubblica* ci si avvia attraverso il *Fedone* e il *Convito*, per giungere qui a quel contenuto, che è, appunto, il *Sommo Bene*, armonia e ragion d'essere del tutto, donde il tutto prende luce e significato: indefinibile, dunque, logicamente (di qui il mito del Sole), il *Sommo Bene* va vissuto come impegno e dovere, anzi assume realtà solo in quanto sia interiormente vissuto come aspirazione, dialettico ordine di valori posto all'infi-

Repubblica. Cfr. ancora *Leggi* tutto il lib. III, e soprattutto 688*c*, 689*a*, 691*a*, 694*a*-701*b*, 702*b-c*. Già Isocrate, Gorgia, Lisia avevano espresso questa suprema esigenza panellenica (cfr. G. MATHIEU, *Les idées politiques d'Isocrate*, Parigi, 1935; A. DIÈS, *Introduction à la République*, Parigi, 1932, p. LIV in *Oeuvres complètes de Platon*, « Belles Lettres », VI).

1. Cfr. *Rep.*, 471*d-e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

nito[1], ma che, ad un tempo, esso è, logicamente, posto come « prima ». Opposto all'essere statico di Parmenide è per mezzo del *Sommo Bene* che ciascun essere è là dove è *bene* che sia, per cui il Bene non è definibile, ché se lo definissimo sarebbe idea accanto alle altre idee e non delle idee la stessa dialettica unità, essere e non dell'essere la fonte stessa. Ogni idea ha un suo essere per cui è intelligibile e ciò sta nel suo esser collocata là dove deve essere. Ma il Bene non è idea fra le altre idee: è in tutte le idee come principio che agisce entro tutte dando a ciascuna il suo essere ed intelligibilità, e quindi al tempo stesso tutte le trascende (di qui l'analogia col sole che pur non essendo le cose dà vita – essere – alle cose e le rende visibili-intelligibili). In questo senso il Bene non è un *è*, *vale*, il Bene è ciò che dà valore a tutte le altre idee, ma non è esso *essere* nel senso che son essere le idee[2].

È inoltre interessante notare come qui Platone non distingua due piani di realtà metafisicamente dati[3]. I due mondi (quello della disarmonia e quello dell'armonia) sono due nostri modi diversi di atteggiarsi verso la *realtà* che in quanto tale è quella che è, intelligibile in sé. Platone anzi, dopo aver posto il problema sul piano ontologico ed indicato quale è l'ordine supremo che va conosciuto, sia pur da pochi — « la massa non sarà mai filosofa » —[4], se vogliamo che davvero sia giusto lo Stato, si preoccupa di mostrare come tale conoscenza si attui: di qui la fine del VI libro (509*d* - 511*e*), il *mito della caverna* (VII, 514*b* - 521*b*), l'educazione dei filosofi, che, attraverso l'aritmetica, la geometria, la stereometria, l'astronomia, la teoria dell'armonia[5], si conclude con la funzione della *dialettica* (VII, 531*d* - 535*a*). Dialettica che è ontologia (articolarsi armonico di tutta la realtà nell'Unità) e logica, il trascorrere del pensiero *da a* che in questo dividere ed unire coglie quell'unità medesima che è l'unità suprema. Tutto sta, dunque, in un *sapere* e in un *non sapere*: in

1. Cfr. *Rep.*, 533-534, 592*a-b*.

2. Cfr. *Rep.*, 508*a*-509*b*. Cfr. P. Shorey, *The idea of good in Plato's Republic*, in « Studies in class. philology », 1895, pp. 188 segg.; R. Demos, *Plato's idea of the good*, in « Philosophical Review », 1927, pp. 45 segg.; J. A. Notopoulos, *The symbolism of the sun and light in the Rep. of Plato*, in « Class. Philology », 1944, pp. 163-172; 223-240; H. W. B. Joseph, *Knowledge and the Good in Plato's Republic*, New-York, 1948.

3. Cfr. *Rep.*, 509*c*-511*e*.

4. Cfr. *Rep.*, 494*a*.

5. Cfr. *Rep.*, 521*c*-531*c*, e note relative.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

un cogliere quell'unità che non è *dato* che si veda con l'occhio fisico, o in un pigro accontentarsi di quello che ci dà l'occhio fisico, che è sempre una molteplicità, che nell'immediatezza crediamo, opiniamo reale in sé. *Conoscenza* e *opinione* quindi, *intelligibilità* e *sensibilità*, che sul piano morale si traducono in *armonia* e *disarmonia*.

La dialettica dunque è quel *canto* [1] supremo dell'anima, specchio di quell'altro supremo *canto* del tutto, quella disciplina che non è, in verità, una specifica disciplina, ma, diciamo così, la disciplina delle discipline, come la giustizia era la virtù delle virtù, come il Sommo Bene l'Idea delle Idee. La *dialettica*, infatti, non è scienza che abbia un suo determinato oggetto empirico d'indagine, ma è quella suprema capacità per cui il pensiero attraverso l'analisi coglie il ritmo della realtà tutta, coglie le relazioni e le articolazioni del tutto, per cui le cose non appaiono più le une accanto alle altre, separate dalle altre, materiali, come nella prima immediata visione sensibile, molteplici in una parola, ma coglie del tutto, in sintesi, la suprema unità. La dialettica ci fa cogliere l'unità vivente del tutto senza avere più bisogno, come le altre scienze, di rapporti con la sensibilità, proprio in quanto la dialettica è trascendimento della sensibilità stessa. Abbiamo visto come il Sommo Bene sia la condizione dell'unità vivente delle idee, senza essere nessuna delle idee in sé, ed appunto per questo Platone si è rifiutato di darne una precisa definizione (ed anche ora egli dice: « tu qui non mi potrai più seguire... e se realmente questa sia la verità o no, non è possibile volerlo dimostrare, ma questo sì, questo lo sostengo, tu dovresti vedere un *quid* che in un certo senso le si possa avvicinare » [2]), ché definirlo sarebbe stato negare il suo più vero significato. Il Sommo Bene non è un ente che si possa cogliere e determinare come gli altri, essendo la ragion d'essere che tutti li collega in unità, essendo di essi la più alta articolazione, facendo di essi un mondo intelligibile, appunto un mondo *dialettico*, nel saper pensare. Dopo la *Repubblica*, sempre più Platone approfondisce il significato di questa *dialettica* [3]. D'altra parte quell'unità dialettica del tutto, entro cui il tutto si

1. Cfr. *Rep.*, 532*a*.
2. Cfr. *Rep.*, 537*a*.
3. Cfr. *Fedro*, 247*c* segg.; *Sofista*, 244*b*-249*d*, 251*b*-252*e*, 253*a*-259*b*; *Parmenide*, 127*d*-135*c*; *Leggi*, 716*a*-*d*, 903*b*-*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

viene ritmicamente scandendo si può afferrare soltanto attraverso il pensiero che, se ben educato[1], trova sé come articolazione dialettica anch'esso. In altri termini, attraverso il ritmo proprio del pensiero, che è ritmo dialettico, un passar di concetto in concetto, tutti articolandoli in unità, per cui il pensiero è un *dividere* e *unire*[2], un discorrere che è analisi, ma analisi che presuppone una sintesi, molteplicità e unità, unità che si coglie attraverso quella molteplicità: attraverso questa ragion d'essere del pensiero troviamo la stessa ragion d'essere del Tutto, quel Sommo Bene che non è una astratta realtà, materialmente trascendente, ma l'unità vivente, che ha valore soltanto in quanto dialetticamente vissuta, in chi, col pensiero, vi assurge, per cui l'una e l'altra dialettica vengono coincidendo, sono una sola, nell'atto stesso in cui attraverso quello stesso discorrere si coglie, di là dal discorso stesso, l'Unità del Tutto[3]. Questi due momenti, dunque, non sono due momenti giustapposti come qualcuno ha voluto[4], ma sono due momenti dell'unico processo dialettico, il processo analitico e la visione sintetica. E l'atto con cui si coglie quest'unità vivente è quell'atto per cui l'anima si trova improvvisamente di fronte alla verità come oltrepassando se stessa, ed è questa la più profonda conoscenza di cui anche qui Platone ci parla[5], conoscenza ultima cui ognuno arriva da sé (« amico Glaucone tu qui non mi potrai più seguire ») e gli altri non si può che aiutarli a fare questa tormentosa ricerca (« oh sì, quanto a me ci metterò tutta la mia buona volontà »)[6]. « Ma a me sembra che la questione non sia di nomi, quando ci si proponga un'indagine su problemi tanto grandi come quelli che ci stanno innanzi – Eh no! Un nome ci basta che con chiarezza evochi ciò che il nostro spirito vive! »[7]. E nella VII lettera con molta finezza Platone commenterà: I sommi

1. Cfr. *Rep.*, 518*c-d*.
2. Cfr. *Fedro*, 264*c*, 266*b-c*; *Sofista*, 253*d-e*.
3. Cfr. oltre anche *Politico*, 285*a*-287*a*; *Parmenide*, 136*a-c*; *Filebo*, 14*c*-18*b*.
4. Da W. Lutoslawski (*The origin and growth of Plato's Logic*, Londra, 1897) a J. Stenzel (*Studien zur Entwicklung der plat. Dialektik*, Lipsia, 1931²) a P. Kucharski (*Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Parigi, 1949) sia pure in modi diversi e per conclusioni opposte, quando si è trattato il problema della conoscenza nel tentativo di sistemare Platone, si sono distinti in Platone due momenti, o ponendoli l'uno dopo l'altro storicamente, o sovrapponendoli: si è distinto cioè nel problema conoscitivo un momento mistico ed un momento razionale.
5. Cfr. *Rep.*, 533-534*b-c*.
6. Cfr. *Rep.*, 532-533*a*.
7. Cfr. *Rep.*, 533*d-e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

veri « non è possibile, come si fa nelle altre scienze, esprimerli in formule: ma quando a lungo questi problemi si sono vissuti, quando si è vissuto con essi, allora, la verità brilla improvvisa nell'anima come la fiamma dalla scintilla » [1].

6. – Di qui anche la terza parte della *Repubblica*, l'VIII e il IX libro, in cui tornando sul piano politico, al lume del trovato fine ultimo che dà valore e significato alla giustizia del singolo (giustizia che non è dunque virtù accanto alle altre virtù, ma quella virtù che fa virtuose le altre nella interiore misura per cui ciascuno dei nostri impulsi fa ciò che a lui spetta), giustizia del singolo che è giustizia dello stesso Stato in un articolarsi armonico delle varie classi (reggitori, difensori e popolo), Platone può ora rispondere ai problemi sorti nel I e nel II libro, dimostrando quale sia la genesi degli Stati degeneri (lo Stato *timocratico* cui reciprocamente corrisponde l'uomo timocratico, quello *oligarchico* cui corrisponde l'uomo oligarchico, quello *democratico* cui corrisponde l'uomo democratico, il *tirannico* cui corrisponde il tiranno), culminanti appunto nella tirannide che è la suprema infelicità, mentre supremamente felice – appunto perché pienamente attua se stesso – è l'uomo giusto e lo Stato giusto. E tutto questo, d'altra parte, sta a dimostrare sempre più l'unità e la fusione delle varie parti della *Repubblica*, come del resto è testimoniato dai richiami precisi al I libro. L'VIII libro e il IX vengono a porsi così come l'approfondita risposta a quelle che nel I e nel II libro non potevano essere che premesse. Là Platone ponendosi da un punto di vista storico denunciava da un lato il pericolo degli attuali Stati degeneri, dall'altro lato che tale pericolo era soprattutto insito nella falsa, diffusa credenza che l'ingiusto è felice e l'uomo cosiddetto giusto sarà sempre un disgraziato. E questo era dovuto ad ignoranza. Ora, invece, è possibile a Platone un'adeguata dimostrazione ed all'uno ed all'altro problema rispondono l'VIII (gli Stati degeneri) ed il IX libro (soltanto il giusto è felice).

Come dicemmo, Platone nel pensare e nello stendere la *Repubblica* ha tenuto presente la situazione storica in mezzo alla quale egli ha vissuto, le varie forme statali e costituzioni dell'epoca sua, quali esse erano, come storicamente si sono venute svolgendo. La tormen-

1. Cfr. *VII lettera*, 341*c-d*; *Filebo*, 60*a*-63*b*. Per la distinzione fra il significato del nome ed il valore di ciò che l'anima vive, cfr. P. KUCHARSKI, *op. cit.*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

tata storia greca di quel secolo ci offre un'infinità di costituzioni, di tentativi, di progetti. Non a caso Aristotele ci parla di centocinquantotto costituzioni [1]. Enormi la libellistica, le esaltazioni di questa o di quella forma politica, le accuse, i fermenti [2].

Da un lato tutto questo rappresenta per Platone un materiale abbondante su cui discutere, dall'altro lato – e questo è più importante – la prova viva e drammatica del disordine morale e politico in cui la Grecia veniva a trovarsi, e di cui egli stesso aveva avuto sconcertanti esperienze, tanto nel primo quanto, e più, nel suo secondo viaggio a Siracusa [3].

L'VIII libro della *Repubblica* non è, dunque, una parentesi, né tanto meno poteva essere un elenco, sia pur ragionato, ma è stato pensato e scritto come la naturale conclusione cui doveva giungere la *Repubblica*, la condanna di una certa sconvolgente situazione politica, dovuta ad ignoranza, condanna dedotta da un più alto principio, colto su di un piano strettamente filosofico-morale e scientifico.

Posto il modello ideale, il fine da raggiungere, sia pure all'infinito, come impegno e dovere, giustificato tale modello, ora Platone può dimostrare, indipendentemente dalla Storia, come via via, che da quello ci si allontana, sempre più viene degenerandosi lo Stato e la forma politica di esso. Platone qui ci parla indipendentemente dalla Storia: non al di fuori della Storia [4]. Egli ha presenti soprattutto Atene e Sparta. Sparta chiusasi nella sua aristocrazia militare, Atene passata attraverso tutte le più gravi esperienze politiche. L'appello di Platone è un appello, aderente e coerente alla Storia, alla situazione storica della sua città e della Grecia, ad andare di là da Sparta e Atene, di là dall'una e dall'altra unilateralità, sì che ciascuno, nello Stato, sia là dove è bene che sia.

Si è parlato delle simpatie platoniche e dell'aristocrazia per Sparta e la sua costituzione [5], del valore dato da Platone all'aristocrazia ed alla tradizione. È vero, ma soltanto in parte. I pasti in

1. Cfr. Diogene Laerzio, V, 27.
2. Cfr. Diès, *Intr.* cit., pp. LXXXIX-XCII.
3. Cfr. *Lettere*, VII e VIII.
4. Per il significato dato da Platone alla storia cfr. G. Roher, *Platons Stellung zur Geschichte*, Berlino, 1932; K. Vourveris, Αἱ ἱστορικαὶ γνώσεις τοῦ Πλάτωνος, Atene, 1938; S. Accame, *Demostene e l'insegnamento di Platone*, Padova, 1947; W. H. Walsh, *Plato and the philosophy of history: history and theory in the « Rep. »*, in « History and theory », 1962.
5. Cfr. F. Ollier, *Le mirage spartiate*, Parigi, 1939-1943.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

comune, la classe dei difensori, gli alloggi, l'educazione militare e ginnastica possono essere d'ispirazione spartana, ma non lo sono nel senso spartano: altro, e basta leggere la *Repubblica*, ne è il concetto informatore. E tanto meglio questo si vede nelle *Leggi*, ove appunto gl'interlocutori sono un Ateniese (Platone), uno Spartano ed un Cretese, intesi a fondare uno Stato in cui venga preso il buono dell'una e dell'altra costituzione, ma informato da un superiore lume, da una diversa visione (la platonica)[1].

Identica è la posizione di Platone rispetto alla democrazia ed alla sua degenerazione, la tirannide; egli ne sottolinea la unilateralità, la sfrenata libertà, i pericoli, la stoltezza di un governo che può esser di tutti e non dei competenti, non degli ottimi (*aristoi*), di chi sapendo quale veramente sia l'ordine è l'unico che può dar ordine ed armonia allo Stato, l'unico, o i pochi, che abbia veramente diritto al nome di Signore (aristocratico)[2]. Sia pur con altri termini ed altre classificazioni Platone mantiene la stessa posizione sia nel *Politico*[3] (ove si distinguono sette forme: una, l'*ottima*, è quella in cui il governo è in mano di chi sa, dell'« uomo regio », il re ideale; le altre sono, il governo *monarchico*, l'*aristocratico*, il *democratico*, queste ultime tre rette ciascuna o secondo leggi o secondo violenza: le migliori sono quelle rette secondo leggi), sia nelle *Leggi*[4], in cui la discussione sulle varie forme di governo è fatta da un punto di vista storico, considerandone il loro svolgimento (patriarcato, aristocrazia o monarchia, democrazia, regime misto).

Nella *Repubblica* il problema grosso è far comprendere come dallo Stato perfetto, idealmente eterno, si passi agli Stati storici, di fatto. Compiutosi il primo passaggio è facile intendere poi il filo logico e dialettico che di decadenza in decadenza porta allo Stato pessimo. Platone ricorre al mito, e son le Muse a parlare, le quali con uno strano calcolo numerico dimostrano come nello Stato perfetto possa insinuarsi il germe della corruzione[5].

Ora, non è senza importanza che qui Platone ricorra al mito, come sempre quando si tratta di significare – di là dalla possibilità

1. Cfr. *Leggi*, 625*d*-626*d*, 633*d*-*e*, 628*c*-*e*, 688*a*, 705*d*, 661*b*, 633*a*.

2. Per la crisi dell'aristocrazia di fatto e l'esigenza di darle altro contenuto, cfr. W. Jaeger, *op. cit.*, I, pp. 291-342; E. Des Places, *Pindare et Platon*, Parigi, 1949.

3. Cfr. *Politico*, 287*a*-303*c*.

4. Cfr. *Leggi*, tutto il III libro.

5. Cfr. *Rep.*, 546*d*-547*c*. Cfr. P. Boyancé, *Le culte des Muses*, Paris, 1937.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

logica – ciò che l'anima coglie intuitivamente, e la rottura fra il mondo delle condizioni, che è *prima* – ma umanamente sempre nuovo – e la situazione umana. Sono questi per Platone due mondi diversi, ma non materialmente sovrapposti: vi è un mondo metastorico e un mondo storico, in un rapporto di correlatività. Il mondo dei valori, oltre ogni attualità, è in atto all'infinito, fine che vale in quanto non resti mera forma teoretica, ma sia termine d'amore e s'imponga quindi come impegno e dovere: eterno, ma ogni volta nuovo, forma che ogni volta ha da assumere un contenuto che si fa ogni volta storicamente nuovo. Modello, come dice appunto Platone, e, in quanto modello di valori, eterno, fu e sarà per chi davvero sappia assurgervi e lo viva in atto, per chi da uomo, calato nel tempo e nello spazio, nel limite, ma non contento di ciò che offre l'immediatezza dei sensi – un mondo molteplice, disarticolato, discorde – sappia elevarsi al divino, farsi divino [1].

Tale anche lo Stato perfetto, Stato metastorico, da dèi e figli di dèi [2], e quindi anche se inattuale, utopistico nel senso etimologico della parola – « ... poco importa che lo Stato nostro già esista o debba ancora essere attuato, ché soltanto di questa ideale città e di nessun'altra noi dobbiamo aspirare alle leggi » [3] – in atto sempre di là da ogni divenire.

Miticamente, dunque, fu finché gli uomini vennero sorretti dagli dèi, finché l'uomo non fu uomo, non ebbe patito la caduta: sarà quando dalla sua situazione di fatto l'uomo saprà tornare a vivere quel mondo di valori, tornerà ad essere divino (e questo è da un lato il mito del *Politico* [4], dall'altro lato il mito della perfetta, preistorica Atene e dell'Atlantide [5], ed ecco perché accanto alla *Repubblica* Platone ha idealmente posto il *Timeo* e il *Crizia*) [6]: a quel mondo di valori sollevandosi e ricadendo sempre in quanto uomo. Di qui lo Stato e gli Stati. Di qui, dall'uomo non uomo, divino, all'uomo-uomo (l'uomo storico, di fatto), all'uomo tendente al fine ultimo, posto all'infinito. Ma come dallo Stato divino, dall'uomo divino si decade allo Stato storico ed all'uomo storico è, come dicevamo, il

1. Cfr. *Rep.*, 473*d*, 500*c-d*.
2. Cfr. *Leggi*, 739*d*.
3. Cfr. *Rep.*, 592*b*.
4. Cfr. *Politico*, 268*e*-274*d*.
5. Cfr. *Timeo*, 23*c*-27*b*; *Crizia*, 109*b* segg.; anche *Menesseno*, 237*b* segg.
6. Cfr. oltre pp. 55-59.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

problema grosso. Platone ricorre al mito, e si capisce, perché in effetto, storicamente, tale passaggio non c'è, perché lo stesso Stato perfetto non esiste, *deve essere*, ma non *c'è*. E se anche c'è stato o ci sarà, in senso umano e non divino, ché divinamente è sempre in atto, appunto perché c'è stato o ci sarà *umanamente*, in quell'esserci *umano* troverà la sua stessa crisi, la sua rottura e decadenza. Ecco perché Platone miticamente ricorre alla teoria del *numero* (che poi il numero divino e il numero umano siano uno o altro ha poca importanza, e non a caso egli stesso circonda di una certa oscurità il calcolo), teoria della decadenza che le Muse espongono « giuocando e scherzando con noi come se fossimo fanciulli » [1], nel senso appunto che la favola, il mito, vale per il fanciullo (e l'uomo rispetto al divino è come un bambino), che non potendo comprendere può tuttavia avvicinarsi alla realtà per mezzo di un'immagine che ne evochi il più profondo significato. Cosí anche nel citato mito del *Politico* dice il Forestiero di Elea: « stai dunque bene attento al mio mito, sì come i fanciulli: ché molti anni certo non sono passati da che tu hai rinunciato ai giuochi della fanciullezza » [2]. Ad ogni modo, indipendentemente dal mito, tutto il significato del discorso delle Muse s'impernia sulla frase: « poiché tutto che nasce ha in sé implicita corruzione, neppure questa costituzione durerà perennemente, ma si dissolverà » [3]. La stessa città perfetta, eterna in quanto ideale se un giorno è stata, se un giorno sarà umanamente, può corrompersi in quanto umana, cioè in quanto appartenente al mondo del divenire. Ed è, questa, tesi tipicamente platonica: anche l'anima per Platone è eterna, ma in quanto si faccia simile al divino, a quella cioè che è la ragion d'essere, l'ordine del tutto, il Bene supremo, sia ordinata e non discorde [4]; perfino gli dèi, sarà detto nel *Timeo* [5], non sono eterni se non per volontà del Dio [6].

D'altra parte si tratta ora di tornare, per la questione della *felicità* (e felice è chi pienamente attua sé come uomo: come poi s'intenda l'uomo è il problema, e Platone ce ne dà la sua concezione e questa ha dimostrato per tutta la *Repubblica*), si tratta ora di tor-

1. Cfr. *Rep.*, 545*e*.
2. Cfr. *Politico*, 268*e*.
3. Cfr. *Rep.*, 546*a*.
4. Cfr. *Fedone*, 80*c*-82*a*; *Rep.*, 611*e*-612*a*; *Fedro*, 245-248.
5. Cfr. *Timeo*, 41*a*.
6. Cfr. P. Frutiger, *Les Mythes de Platon*, Parigi, 1930, pp. 41-49.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

nare sul piano dell'individuo per mostrare, parallelamente, l'uomo perfettamente ingiusto e l'uomo giusto, e concludere, al lume del concetto di giustizia, chi sia veramente felice, rispondendo così a Trasimaco ed alle obbiezioni di Glaucone e di Adimanto. Il significato del IX libro sta proprio in questo chiudersi del circolo della dimostrazione platonica.

Se per Platone l'uomo perfetto – sia pur idealmente parlando – è chi attua in sé armonia, in questo porre armonia cogliendo la suprema armonia del tutto, condizione ideale della stessa armonia di fatto, personale e sociale, si capisce che colui il quale, o per educazione o per pigrizia, resta in sé frantumato, volta a volta preso dall'uno o dall'altro dei suoi impulsi, disarmonico, e predomina in lui ora questo ora quel desiderio, essendo ingiusto, e quindi non attuando mai sé come uomo, non uomo sarà, ma bestia, e quindi umanamente infelice.

Di qui la prima parte del IX libro (517*a* - 580*a*), in cui è messa in risalto appunto questa disarmonicità dell'uomo tirannico, che è ad un tempo, immoralità ed ignoranza, fonte di ogni incapacità sociale e che, storicamente, ha portato da un lato verso quella tendenza per cui i migliori fuggono dallo Stato per rifugiarsi in una individuale vita privata [1], dall'altro lato a dare lo Stato in mano ai peggiori, a spezzare lo Stato in una molteplicità tenuta in unità soltanto per mezzo della forza e non della ragione.

Platone parla, politicamente, per i suoi tempi, sapendo di andar contro corrente: ma ora, dopo la lunga discussione, può rispondere, e non è più gratuito affermare, di contro all'opinione volgare, che il tiranno è infelice e felice il filosofo (seconda parte del IX libro, 580*a* - 592*b*), cioè l'uomo che sia veramente uomo nel senso platonico. « Egli, dunque, se queste sono le sue idee, si rifiuterà di prender parte agli affari politici », obbietta Glaucone. Sì, risponde Platone, relativamente a quelli che sono oggi gli Stati di fatto, « ma non in quello che sia lo Stato suo vero » [2]. La polemica è chiara, ma è altrettanto chiaro l'appello platonico.

7. – Si chiude così il circolo della dimostrazione platonica, che non a caso, attraverso l'immagine dell'anima, raffigurata in un

1. Cfr. *Rep.*, 496*b* segg.
2. Cfr. *Rep.*, 592*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

uomo, un leone, un mostro[1] vien riepilogando i motivi fondamentali della *Repubblica*, culminanti da un lato in un appello alla interiorità – Platone sa e Socrate lo insegna, che dal di fuori o per necessità storica nessuna riforma è possibile, donde l'insistere sul valore dell'educazione – dall'altro lato in un appello alla trascendenza del fine ultimo, del valore supremo posto all'infinito (« in cielo forse ve n'è l'esempio... »), trascendenza che rende possibile il mantenimento, sul piano storico, di una morale, e quindi di una *politica* sempre aperta. Platone, quindi, tende ad inserirsi nel suo ambiente, in quella che fu la situazione greca dell'epoca, tentando di andare di là sia dalla *chiusura* della morale tradizionale, sia dalla *chiusura* di quei movimenti politici, conseguenze estreme e rovesciate della prima e giusta esigenza riformatrice della Sofistica. Questo il tentativo di Platone. Può darsi sia fallito, ma se è fallito lo è proprio perché lo Stato di Platone non è una statalizzazione, ma un indice, un'esigenza che si pone come *dovere* di realizzazione, e non come dato, perché lo Stato platonico è uno Stato *aristocratico* e non volgare. Certo Platone sa che tutto questo per diventare pregnante e urgente deve innanzi tutto divenire popolare, o meglio conquistare l'opinione pubblica, e ciò non è possibile se non attraverso un'adeguata iniziale educazione, un mito, una religione, che rendano possibile quella stessa più alta riforma interiore, illuminata da quello che è l'ordine dei valori[2]. Sarà questo l'intento delle *Leggi*. Ma di qui anche l'*epilogo* della *Repubblica*, il X libro, che dopo la lotta contro il vecchio tipo d'educazione (la condanna dell'arte imitativa) al lume della nuova, culmina, attraverso la discussione sui premi del giusto in vita e dopo (donde una breve parentesi sull'immortalità dell'anima), in un grande mito (il mito di Er), che se da un lato si pone appunto come finale condizione religiosa, dall'altro lato implica – proprio in quanto mito – un'altra interpretazione sul piano della moralità come sempre nuova apertura.

Relativamente alla condanna dell'arte non è qui naturalmente il caso di considerare il problema dal punto di vista estetico[3]. Ciò che qui interessa è vederne il significato entro il quadro politico della *Repubblica*, per cui tale condanna diviene, proprio in quanto posta

1. Cfr. *Rep.*, 588*b*-589*b*.

2. Cfr. V. Goldschmidt, *La Religion de Platon*, Parigi, 1949; cfr. inoltre O. Reverdin, *La Religion dans la Cité platonicienne*, Parigi, 1945.

3. Cfr. *Nota bibliografica*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

sul finire dell'opera, non più come all'inizio condanna di un certo tipo di educazione fatta dal di fuori, ma dal di dentro.

Omero, e con Omero Esiodo, Tirteo, Archiloco, Teognide, Simonide, Pindaro, i tragici, sia pur rispondendo volta a volta a motivi e situazioni diverse[1], sono considerati gli educatori e i formatori dell'uomo greco[2], e nelle conclusioni estreme e nella crisi della Grecia tra la fine del 400 e gl'inizi del 300 divengono patrimonio e vangelo di una certa classe politica, della classe della tradizione. Platone ha combattuto sia questa, ormai svuotata di contenuto, sia l'altro atteggiamento politico nato dalla Sofistica e rispondente ad una profonda esigenza di riforma, ma degeneratosi in un'accettazione abile delle molteplici situazioni di fatto. Platone, muovendo da Socrate, e dando al socratismo un suo certo contenuto, indica quella che secondo lui è l'unica via di salvezza. Per questa salvezza tutto va sacrificato, anche la poesia – « amico Glaucone, grande cimento, grande più di quanto sembri, quello di farsi buono o malvagio: e così primeggiare per la gloria, per ricchezza, per una qualsivoglia autorità, *sia pur per la poesia* non è prezzo con cui si paghi il trascurare la giustizia e le altre virtù »[3] —; quella poesia che è formatrice e che Platone sa esser la misura di una civiltà, e sulla quale egli stesso, giovinetto, fu formato[4]. Se i conservatori dell'epoca di Platone restano ancorati alla vecchia formazione, la poesia tuttavia assume importanza grande – proprio perché formatrice – anche nella Sofistica[5], tanto più nella Sofistica ove i rapporti umani si stabiliscono sul gioco degli affetti, e di affetti è suscitatrice la parola.

Platone sa che la civiltà greca è in crisi. Egli si è fatto profeta della nuova civiltà. La sua polemica quindi non è tanto contro l'arte, quanto contro una certa arte, la *mimetica*: Platone anche a questa, sul piano poetico, riconosce un suo fascino ed una sua bellezza[6], ma non più un valore formativo, *poietico*[7], né in senso aristocratico (altra deve essere ormai per Platone la più vera aristocrazia), né sul piano umano come voleva la Sofistica (il piano umano

1. Cfr. in questo senso il I vol. di W. JAEGER, *Paideia, ed. cit.*
2. Cfr. anche *Rep.*, 606*e*.
3. Cfr. *Rep.*, 608*b-c*.
4. Cfr. *Rep.*, 595*b*, 607*e*.
5. Basti ricordare GORGIA, *L'elogio di Elena*.
6. Cfr. *Rep.*, 387*b*, 607*a-c-e*, 608*a*.
7. Cfr. *Convito*, 205*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

resta chiuso in sé se non trova un'apertura e un lume in un valore che trascenda l'uomo all'infinito). Dalla crisi in atto egli vuol far sorgere una nuova civiltà, che se ha da essere evoluzione sul piano storico, è, platonicamente, eterna sul piano metastorico. Di qui l'esigenza della condanna della vecchia poesia che nella sua forma e nel suo contenuto non può più essere *poetante*, formante la nuova civiltà indicata, ma l'esigenza di una nuova poesia.

La poesia è espressione di stati d'animo e tanto più vale quanto più, per *simpatia*, riesce a suscitare in noi stati d'animo simili. Già sappiamo quale stato d'animo sia quello che secondo Platone dovrebbe essere proprio dell'uomo giusto, di quell'anima che abbia in sé attuato misura ed amonia, e quindi, ad un tempo, verità, bontà e bellezza. Questo è l'ideale, questa la speranza. Di fatto l'uomo è conflitto, dispersione, contraddittorietà. Tali gli stati d'animo che la poesia esprime. Far passare in atto quell'ideale è l'impegno e l'appello di Platone. Per questo, attraverso l'educazione va rinnovato l'uomo[1] e quindi condannato tutto che questo non permetta, anche la poesia, perlomeno quella certa storica poesia, finché la poesia stessa non si rinnovi nell'espressione dello stato d'animo dell'uomo giusto. Ma ciò non sarà possibile finché davvero non si viva quell'ordine e quella misura. E poiché soltanto al lume della *filosofia* si potrà giungere a questo[2], di qui il conflitto storico tra filosofia e poesia[3]. E se anche Platone non è d'accordo né con Eraclito, né con Senofane, né con Pitagora, né con gli altri filosofi, egli a tutti riconosce il valore di aver chiamato l'uomo, attraverso una più profonda consapevolezza di sé, ad andar oltre se stesso, oltre il limite dell'apparenza, a cogliere quella che è la suprema ragion d'essere del tutto. E in questo senso egli è con loro d'accordo nel condannare i contenuti della poesia, il divino antropomorfizzato, aderenti soltanto a quelli che sono gli stati d'animo immediati e molteplici dell'uomo chiuso nella sua limitazione e dispersione. Così possiamo intendere in che senso Platone dica che la poesia è *volgare*. In quella che è la realtà di fatto, la situazione, l'altra poesia da Platone auspicata, espressione di un'anima equilibrata e ordinata, non sarebbe intesa « ché verrebbero rappresentati sentimenti assolutamente estra-

1. Cfr. *Rep.*, 541*a*.
2. Cfr. *VII lettera*, 326*a*; *Rep.*, 473*d*.
3. Cfr. *Rep.*, 607*b*-608*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

nei a quello che è il mondo » dell'uomo comune [1]. La poesia di fatto è, dunque, l'espressione della « massa non filosofa » [2], di chi è legato e prigioniero nel buio della *caverna*, che non vuole né può comprendere, e che quindi prende in giro chi è già giunto fuori, alla luce del sole [3]. Di qui l'annoso conflitto tra filosofia e poesia, né ha importanza sapere, e non si sanno, le fonti da cui Platone ha tratto le frasi schernitrici, frasi di tutti i giorni, contro la filosofia [4]. Qui non si tratta di uno o di altro, si tratta di un'atmosfera e di una mentalità da un lato, di un'opposta mentalità dall'altro lato.

Ma se la poesia fosse *espressione* e in questo senso *imitazione* di uno stato d'animo *bello*, Platone accoglierebbe la *poesia*, che in quanto *poiésis* ha supremo valore [5]. Anzi, grande significato hanno in questo senso le parole delle *Leggi*: « E relativamente ai poeti seri, come li chiamano, e cioè gli autori di tragedie, se alcuni di essi per un caso venissero da noi e press'a poco ci ponessero queste domande: Ospiti, possiamo o no frequentare la vostra città ed il vostro paese? – quale saggia risposta potremmo dare in proposito a questi uomini divini? Questa, io credo: – Ottimi ospiti, risponderemmo, anche noi siamo compositori della più bella e ad un tempo della migliore tragedia che sia possibile comporre: lo Stato nostro, tutto, altro non è che *imitazione* della migliore vita, della vita più bella, ed è in questo che per noi consiste davvero la tragedia più vera. Voi siete *poeti* e anche noi lo siamo, *poeti* di uno *stesso genere*, vostri rivali nella *vostra arte*, *competitori* vostri nel comporre il dramma più bello, quel dramma che *soltanto* la *vera legge* può condurre al suo ultimo fine secondo le nostre speranze » [6].

D'altra parte, considerata nel suo aspetto soggettivo, la vita razionale è forza (*amore*) che spinge l'anima, per cui davvero non si giunge a cogliere il supremo Essere, che è lo stesso Sommo Bene, che è la stessa Bellezza, se non vivendolo dal di dentro, se non in un atto d'amore, che se da un lato è senso di mancanza è dall'altro lato ricchezza, presenza di quell'ideale che non è in atto, e che si pone quindi come bisogno di dare *realtà* all'oggetto, al valore vissuto

1. Cfr. *Rep.*, 604*e*; *Timeo*, 19*d-e*.
2. Cfr. *Rep.*, 494*a*.
3. Cfr. *Rep.*, 517*b*-521*b*.
4. Cfr. *Rep.*, 607*b*.
5. Cfr. *Rep.*, 608*a*.
6. Cfr. *Leggi*, 817*b-c*, e oltre 967*a-d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ed amato, bisogno di « procreare nel bello » [1]. Se i supremi valori ci sono, ci sono però metastoricamente, non di fatto; inattuali storicamente passano in atto in quanto vissuti: ma non basta viverli, vanno volta a volta attuati, all'infinito. In questo senso tutta la vita dello spirito è *poesia*, e nulla avrebbe valore se non vi fosse *poesia*, nel senso etimologico della parola, e l'opera di questa poesia [2]. Soltanto che se eterna è ogni volta la *forma poietica*, il contenuto, storicamente, è cangiato, altro ormai – per Platone – il contenuto, l'ideale da informare, e quindi altro il contenuto di questa stessa *poesia*, che se politicamente avrà da rinnovarsi e realizzarsi nell'ideale Stato, artisticamente avrà da rinnovarsi e realizzarsi in un nuovo *mito* ed in una nuova *religione*.

Discendono chiaramente di qui i due miti finali, quello dell'immortalità dell'anima ed il grandioso mito di Er.

Così, il mito dell'immortalità dell'anima e il mito di Er hanno due scopi: da un lato di inserire il significato e l'esigenza dell'immortalità nel problema politico, dimostrando che lo stesso Stato politico, la società, non è possibile, se non su di un piano morale che si risolve in una più profonda religiosità, dall'altro lato nel dare un contenuto (ecco il valore del *mito*) perché sia possibile, popolarmente, educare alla nuova compagine statale prospettata, e quindi quello Stato realizzare. Per coloro che sanno essere razionali, per gli ottimi (i veri *aristocratici*) l'immortalità dell'anima stessa è facile a comprendersi, ed era già implicita in tutto ciò che nella *Repubblica* si dice [3]. Si capisce: l'uomo, cittadino di due mondi, il sensibile e l'intelligibile, sempre rinasce e sempre muore [4]. Chi dal buio della *caverna* riesce ad assurgere alla luminosità del *sole*, muore alla sua antica vita, alla vita terrena e dispersa, disarmonica ed unilaterale (*male*), e vive di vita autentica, in sé realizzando quello che è il supremo, eterno valore. Chi dunque in sé attua *virtù* e *conoscenza* si fa simile a quella che è l'*eterna ragion d'essere* del tutto. E poiché l'uomo a questa *simiglianza* può assurgere, e non lo potrebbe se in lui non ci fosse questo suo essere simile, in questa stessa *simiglianza* [5] l'anima

1. Cfr. *Convito*, 206*b-c*.
2. Sotto questo aspetto cfr. *Convito*, 208*e*-209*e*.
3. Cfr. *Rep.*, 608*d* e la nota relativa.
4. Cfr. *Convito*: « ... ma nello stesso giorno ora germoglia e vive... ed ora muore... » (203*d-e*).
5. Cfr. *Rep.*, 611*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

è eterna. Ma in quanto cittadino del sensibile, l'uomo si fa simile a quello che soltanto da un punto di vista soggettivo è il mondo molteplice. In questa alternativa dialettica il vivere umano è un continuo nascere e morire: ossia l'anima, in quanto tale, in sé non nasce né muore, s'innalza ai supremi valori (bene), da essi cade (male): ordine misura giustizia, disordine chiusura ingiustizia. Se il Sommo Bene, la ragion d'essere dell'Universo, il divino è ordine, il male è disordine, rompere quell'armonia. E chi quell'ordine abbia vissuto, in quanto da quell'ordine è caduto ha in sé quell'ordine come mancanza e quindi quell'ordine desidera, ama, tende a tornarvi. Ma chi tutto preso dai sensi, dal mondo di fatto, da ciò che appare, si è disperso in infinite unilateralità, e quindi ha totalmente dimenticato il supremo Bene, e più non sa ascoltare se stesso, più non riconosce davvero sé, ché l'anima sua si è tutta bruttata come il Glauco marino [1], costui ha in sé bruttato il divino, il suo interiore possibile ordine, costui è, dunque, il perfetto malvagio, colui che resterà eternamente nel male, e che, quindi, sarà eternamente infelice. Ma tutto questo lo sa il filosofo, il virtuoso che, dunque, è felice (in quanto attua sé come uomo e in questo senso è potente – egli davvero nello Stato perfetto potrà scegliere la donna che più gli conviene, sposare a chi vuole le figlie [2]), ed in ciò ha il premio del suo stesso essere giusto [3]: ma non l'altro, il malvagio, il tiranno.

A tutto ciò bisogna educare, ma per riuscire, almeno inizialmente, sarà necessario un *mito*, una favola che, proprio in quanto abbia la forza della *poesia*, effettivamente convinca che è bene essere giusti, e che soltanto il giusto è felice, e soltanto il giusto può sceglier la sua vita, la vita migliore, mentre infelice è l'ingiusto ed infelice in eterno (« l'ingiustizia non sarebbe più una cosa tanto spaventosa se fosse causa di morte per colui che in sé la riceve, ché, appunto lo libererebbe dal male » [4]), e subirà la pena anche nell'aldilà [5]; da questo ultimo punto di vista senza importanza di come quell'aldilà venga inteso. Coscientemente Platone conclude la *Repubblica* con un mito, e coscientemente fa sì che il mito si possa doppiamente intendere: secondo lo spirito (per gli *eletti*), secondo la lettera *pedagogicamente*.

1. Cfr. *Rep.*, 611*c*-612*a*.
2. Cfr. *Rep.*, 613*d*.
3. Si paragonino queste pp. 612*b*-613*e* con quelle del I lib. (cfr. 367*c*-*e*).
4. Cfr. *Rep.*, 610*d*.
5. Cfr. *Rep.*, 614*a*-621*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Non a caso anche il *Gorgia* [1], ove si tratta della giustizia finisce con un mito sull'aldilà e così il *Fedone* [2], che discute appunto il problema dell'immortalità dell'anima.

La realtà tutta, dunque, si scandisce entro la ritmica legge della suprema ragion d'essere [3]. Tale legge non è però un dato, un fatto: è un valore, ed in quanto tale non c'è, umanamente, finché non sia vissuta dal di dentro, e posta all'infinito come dovere da realizzare [4]. Queste pagine sul mito di Er [5] s'intendono quando si riallaccino alle altre sull'immortalità dell'anima, sul Sommo Bene, e sulla giustizia, intesa come ordine e misura interiore. Chi attua in sé giustizia coglie quella che è la suprema giustizia. Non v'è ordine esterno se non v'è prima ordine interno: chi resta sul piano dell'esteriorità, è dannato per sempre. Anzi Er ha narrato che colui che neppur lontanamente è rientrato in se stesso, il malvagio perfetto, mai vedrà la luce e la legge eterna simbolizzata dal fuso: egli come Ardieo [6] non avrà mai la possibilità di uscir dal Tartaro e con le altre anime venire a contemplare il divino [7]. Ciascuno in quanto nasce ha la sua sorte. Io potrò nascer contadino, un altro potrà nascere re. Ma altro è questo, altro, nella singolare situazione di ciascuno, attuare o no giustizia, porre in sé quella socratica *misura*, che, platonicamente, è un cogliere al tempo stesso oltre alla ragion d'essere di sé, la ragion d'essere del Tutto. Virtù non è oltrepassare i propri limiti, ma assumerne coscienza ed entro quelli essere volta a volta se stessi [8]. Male è da un lato la pigrizia, anche la pigrizia come abitudine ad esser buoni [9], e male è, dall'altro lato, l'*hybris*, come ignoranza dei propri limiti e delle proprie possibilità. Questo il senso dell'affermazione platonica che la virtù non ha padroni, ma che ciascuno nella propria situazione è lui a scegliersi la propria sorte, il proprio destino, per cui la divinità non ha colpa del nostro stesso destino morale [10].

1. Cfr. *Gorgia*, 523*a*-527*e*.
2. Cfr. *Fedone*, 107*a*-114*c*. Per l'escatologia platonica cfr. W. Thomas, *Epecheina*, Monaco, 1938.
3. Cfr. *Rep.*, 616*b*-617*d*.
4. Cfr. *Rep.*, 617*d*-619*b*.
5. Soprattutto le pp. 617*d*-619*b*.
6. Cfr. *Rep.*, 615*c* segg.
7. Cfr. *Rep.*, 616*c* segg.
8. Cfr. *Rep.*, 618*c*-*d*, 619*a*-*b*.
9. Cfr. *Rep.*, 619*c*-*d*.
10. Cfr. *Rep.*, 617*e*; sopra 415*a*-*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Così nelle *Leggi*[1], dopo aver affermato[2] che altro l'uomo non è dell'Universo se non una particella in funzione dell'Unità tutta – ma tu sei inquieto perché non sai in che modo ciò che per te è ottimo si articoli al tutto ed a te, secondo la legge dell'esistenza universale – Platone aggiunge: Dio « ha intelligentemente trovato quale sede e quali luoghi ciascun essere, date le sue qualità, dovesse prendere ed occupare. Ma relativamente alla formazione delle qualità individuali, egli ne ha lasciate le cause alla volontà di ciascuno di noi: ognuno infatti è quasi sempre tale, per quelle che sono le qualità dell'anima, quale a lui piace di essere »[3].

8. – È questo nella storia del pensiero greco motivo fondamentale: da un accenno omerico[4] a Esiodo, all'approfondimento orfico e pitagorico, a Eschilo, a Solone[5], a Eraclito[6] (l'*ethos è dèmone all'uomo*, per cui la libertà umana sta nello scegliere fra la dismisura, l'affermazione singolare di sé, ed il farsi simili al divino, ragion d'essere ed ordine del tutto, comunque poi intesi, nell'attuazione del *kósmos* universale nel *kósmos* politico, l'uno specchio dell'altro), a Socrate, a Platone. Soltanto che, soprattutto in Socrate, non si passa da un ordine esterno, dato, a un ordine interno, ma l'ordine esterno, politico e sociale, è possibile solo in quanto, ciascuno a modo suo, realizzi, volta a volta, interiore misura: ché se l'ordine c'è già, tutto ha già ordine, e lo stesso uomo ha già il suo posto nell'ordine, ed all'uomo nulla è possibile.

Platone prendendo le mosse da Socrate passa dall'esteriorità all'interiorità, ma in essa scoprendo qualcosa che va oltre l'interiorità stessa ed oltrepassandola le dà luce e significato: ordine e legge su cui, per chi sa intendere, per chi si fa dialettico, si scandisce il ritmo non solo del mondo umano, ma del costituirsi dell'universo, ambedue simili, dunque, ad un trascendente valore divino.

Di qui, credo, in relazione alla *Repubblica*, indipendentemente dalle opere posteriori a questa, prendon luce il *Timeo* ed il *Crizia*. Il *Timeo* preso a sé è una cosmologia. Vi è un cosmo già dato, il di-

1. Cfr. *Leggi*, 904*b-c*.
2. Cfr. *Leggi*, 903*b-e*.
3. Cfr. *Leggi*, 904*b-c*.
4. Cfr. *Odissea*, I, 32 segg.
5. Cfr. fragm. 16 (DIEHL).
6. Cfr. fragm. 2, 32, 50 (DIELS).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

vino, su cui, ad opera del Demiurgo si scandisce il Cosmo fisico: ordine l'uno, ordine l'altro che scaturisce dalla *chóra*, lo spazio vuoto. A prima vista il *Timeo* dà l'impressione di essere soltanto la descrizione di un universo fisico regolato da leggi matematiche[1]. Ma se accostiamo il *Timeo* nella sua totalità alle pagine più strettamente dialettiche della *Repubblica*, d'onde si illumina il significato dell'ordine politico-morale, vedremo che – miticamente – nel *Timeo* è discussa la *politéia* dell'universo. In altri termini, il *Timeo* prende le mosse dal punto di arrivo della *Repubblica*. Nella *Repubblica* l'ordine e la misura che sono il *divino* stesso non ci trascendono dal di fuori, ma dal di dentro costituendosi non come realtà data, ma come eterno valore, umanamente posto all'infinito: per cui chi non pone ordine in sé, attraverso la stessa dialettica del pensiero, ha dinanzi a sé, sempre, un mondo disordinato. Già nella *Repubblica*, Platone, rimproverando gli astronomi e musici suoi contemporanei (probabilmente i Pitagorici)[2] di credere che la legge ed il ritmo entro cui si ordina l'universo siano in quegli stessi corpi fisici che essi studiano, affermava che dalla contemplazione e meditazione sui movimenti celesti, sulla loro uniformità ed articolazione, visibile all'occhio fisico, si doveva salire a comprendere la *legge*, eterna e immobile, per cui questo *cosmo fisico* che vediamo ci appare veramente somigliante all'altro cosmo, il *cosmo logico*, che il tutto in sé fascia e che corrisponde a quella che è la stessa dialettica del pensiero[3]. La ragion d'essere più profonda di questo stesso universo fisico, dunque, appare soltanto in quanto si costituisca quella interiore

1. Cfr. i lavori di F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, Londra, 1937; J. Moreau, *L'âme du monde. De Platon aux Stoïciens*, Parigi, 1939; S. Pétrement, *Le Dualisme chez Platon, les gnostiques et les Manichéens*, Parigi, 1947; V. Goldschmidt, *Le Religion de Platon*, Parigi, 1949, pp. 43 segg. e *Bibliografia*.

2. Si è molto discusso (Fraccaroli, Rivaud, Taylor, cfr. *Bibliografia* e *Nota Storica*) per sapere se Timeo sia un pitagorico e se quindi nella sua cosmologia Platone attinga al Pitagorismo. Credo di sì, ed in fondo lo dice lo stesso Platone: « Timeo che fra noi è il più profondo in astronomia e lungamente ha studiato quale sia la natura del Tutto » (*Timeo*, 27*a*), egli che a Locri, città retta con ottime leggi, « non è secondo a nessuno per ricchezza e nobiltà, e che ha tenuto le più alte cariche ed è salito ai più alti onori elevandosi a un tempo al sommo della filosofia » (*Timeo*, 20*a*). Soltanto che qui Timeo, pitagorico, parla così come nei dialoghi non più socratici séguita tuttavia a parlare Socrate. Il Pitagorismo del *Timeo* è pitagorismo *platonico*, e questo tanto più s'intende quando si tengano presenti quelle pagine della *Repubblica* (527*d* segg.) ove Platone se la prende contro gli astronomi del suo tempo. Cfr. *Timeo* 20*a*, nota.

3. Cfr. *Rep.*, 527*d* segg., 533*a*; *Timeo* 47*b-e*, 90*a-c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

misura morale che ci trascende come valore *super-individuale*. Da tale valore *super-individuale* parte il *Timeo*, che assume particolare significato teoretico. Nel *Timeo* Platone prospetta l'unica via che rende possibile pensare la realtà, l'*esistente*. La realtà c'è, le cose esistono e divengono: bisogna, dunque, supporre il « compiuto », il « non nato », il « bene », l'intelligenza, il « ciò che è *prima* » di ciascuna cosa, e l'« indefinito », la « necessità », l'indefinita *chóra*, e così, anche, il ciò che fa sì che il « compiuto », il « non nato » si realizzino nell'indefinito, per cui bisogna supporre, accanto al « finito » e all'« indefinito », una « causa efficiente », l'*anima mundi* e, miticamente, il « demiurgo », ossia il termine che *media*. Il tutto si scandisce in una trama di leggi, possibili di essere comprese se traducibili nei termini delle guise del pensiero, ossia in termini aritmogeometrici. La misura del tutto (l'ordine che è) coincide con la misura morale, con il costituirsi del mondo umano, la *politéia*. Macrocosmo e microcosmo. Sotto questo profilo il *Timeo* e la *Repubblica* sono vicini: « ma questo sarebbe argomento che basterebbe per un'intera opera distinta... » [1]. E non va scordato che Platone nelle prime pagine del *Timeo* pone la nuova opera come il séguito di una certa discussione avvenuta il giorno prima intorno alla costituzione statale perfetta, intorno al problema della vita morale [2]; non solo, ma che *Buono* [3] egli chiama il Dio su cui il Tutto si verrà scandendo (Dio che, dunque, coincide esattamente con quello che nella *Repubblica* è il *Sommo Bene*), a più riprese avvertendo che questo è, d'altra parte, un *mondo possibile*, in quanto appunto in esso si trovano quelle che sono le stesse leggi del pensiero: « ricordandoci che io che parlo e voi che giudicate abbiamo natura umana: sì che a noi basta intorno a queste cose accettare un mito verosimile, e non dobbiamo cercare più lontano » [4].

Il *Crizia* è incompiuto. Anzi, s'interrompe proprio là dove avrebbe dovuto diventare estremamente interessante. Già nel *Timeo* alla proposta di Socrate, che ora vorrebbe vedere come quella città ideale da lui descritta « nobilmente entri in guerra e guerreggiando si mostri degna dell'istruzione e dell'educazione data ai cittadini, sia nelle azioni con le opere, sia nei discorsi negoziando con l'uno o con l'altro

1. Cfr. *Timeo*, 89*e*.
2. Cfr. sopra, pp. 19 segg.
3. Cfr. *Timeo*, 29*e*.
4. Cfr. *Timeo*, 29*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Stato »[1], Crizia risponde promettendo che egli esporrà come la preistorica perfetta Atene combatté contro l'altro mitico Stato che fu l'Atlantide[2]. E già nel *Timeo*[3], su di una presunta narrazione fatta da Solone a Crizia il vecchio, il giovane Crizia racconta, sia pur per brevi scorci, quale fu Atene antica e quali le sue leggi, quale fu l'antica Atlantide e quale la sua costituzione[4]. Ma prima ha da parlare Timeo, « iniziando dalla genesi del Cosmo per giungere fino alla natura degli uomini: io poi – prosegue Crizia – come se da lui avessi ricevuto gli uomini nati dalla sua parola e da te educati... presentandoli dinanzi a noi, come dinanzi a giudici, cittadini li dovrei fare di questa nostra Città, quasi fossero quegli Ateniesi di un tempo... »[5]. Nel *Crizia*, più a fondo ed a lungo, vengono ugualmente descritte Atene e l'Atlantide, ambedue città divine e rette dagli dèi; città giuste, dunque, ed ordinate, anche se in diversi modi, sì come ordinato è l'universo stesso su quello che è il mitico, trascendente ordine divino.

Soltanto che ad un certo momento, predominando nella città di Atlante l'umano sul divino[6], quella città cadde nel disordine, e peccò di orgoglio, tentando d'invadere il territorio non suo[7]. Di qui il male, l'*hybris*, la ribellione all'ordine divino.

Qui il *Crizia* s'interrompe. Platone avrebbe con tutta probabilità dovuto parlare ora della guerra che la mitica Atene sostenne contro l'*hybris* di Atlante, guerra santa, dunque, e nobile. Platone non ha proseguito il *Crizia*, né mai scrisse l'*Ermòcrate*, che, secondo le parti distribuite fra gl'interlocutori del *Timeo*, avrebbe dovuto seguire al *Crizia*[8]. Trovarne il perché sarebbe ipotesi. Forse, è stato detto[9], il proseguimento lo abbiamo nel III libro delle *Leggi*, ove, dopo aver riassunto la leggendaria storia dei primi re della Grecia, Platone racconta la lotta degli Ateniesi contro i Persiani invasori. Si

1. Cfr. *Timeo*, 19*c*.
2. Sull'Atlantide cfr. la *Bibliografia* e le note relative in *Timeo* e *Crizia*.
3. Cfr. *Timeo*, 21*a*-26*e*.
4. Sul perché Platone abbia scelto Crizia per parlare di Atene preistorica e della mitica Atlantide, cfr. *Timeo*, 20*a*, nota.
5. Cfr. *Timeo*, 27*a*-*b*.
6. Cfr. *Crizia*, 120*d*-121*c*; cfr. sopra, pp. 54-55.
7. Cfr. *Crizia*, 109*b*.
8. Cfr. *Timeo*, 20*a*-*b*; *Crizia*, 108*c*-*d*. Per Ermòcrate cfr. *Nota storica* (*Timeo* e *Crizia*).
9. Cfr. RIVAUD, *Notice* al *Crizia*, *op. cit.*, pp. 223-234.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

pensi in questo senso ai *Persiani* di Eschilo. E ciò mi sembra importante proprio dal punto di vista politico e per intendere il significato più fine del *Crizia*, che si pone come impegno per l'Atene attuale, la quale, rinnovata al lume dell'appello platonico, può diventare la salvatrice della Grecia futura, contro l'*hybris* di ogni barbaro[1] (e forse in tale senso va letto il *Menesseno*). Ancora una volta così Platone s'impegnava in quella che era la situazione politica del suo tempo, come d'altra parte, non a caso, egli era tornato per ben due volte a Siracusa, e grandi furono i pericoli, ma altrettanto grande il dovere. E forse proprio per questo s'interrompe il mito del *Crizia*, sotto l'urgenza di determinare la via pratica per educare la società di oggi, non più divina, ad aspirare davvero a quella che è la città ideale: d'onde appunto le *Leggi*, in cui può darsi si ritrovi anche quello che doveva essere l'*Ermòcrate*, e il discorso di quel tale – di cui si tace il nome – assente, perché ammalato, quando parlarono Timeo e Crizia, ma che due giorni prima aveva ascoltato il dialogo sullo Stato giusto, e che nessuno vieta di pensare sia Platone stesso[2].

II.

1. – Dal libro I della *Repubblica* al *Politico* alle *Leggi* si potrebbe, volendo, ripercorrere la linea che le *pòleis* seguirono dal decadere dell'antica borghesia presocratica, al prevalere sempre maggiore di interessi di classe e privati, alla crisi generale della civiltà greca,

1. Cfr. K. Vourveris, *Platon und die Barbaren*, Atene, 1938.

La stessa costituzione dell'Atlantide è ben lontana da quella ideale prospettata nella *Repubblica*. L'Atlantide è, in fondo, uno Stato barbarico — lo dice lo stesso Platone parlando del tempio che ha un che di barbaro (*Crizia*, 116*d*) —, e sarà proprio la sua ricchezza e strapotenza che, quando si estinguerà l'elemento divino, lo porterà alla prepotenza ed alla rovina di contro alla misurata ed ordinata Atene (specchio fedele della costituzione avanzata nella *Repubblica*).

Può anche darsi che la costituzione dell'Atlantide, ove soprattutto prevale l'elemento militaresco (cfr. *Crizia*, 117*c-d*, 119 segg.), Platone, con scopi polemici, l'abbia ricavata da Ippodamo di Mileto, contrapponendo la propria visione dello Stato giusto a quella ippodamea, cercando di dimostrare come fatalmente — via via che si estingue l'elemento divino — venga decadendo e degenerando la città che si regge su simili princìpi (cfr. *Crizia*, 120*e* segg.): città barbara e non idealmente greca. Su Ippodamo di Mileto e la sua concezione politica cfr. il fondamentale saggio di I. Lana, *L'utopia di Ippodamo di M.*, in « Rivista di filosofia », pp. 125-151.

2. Cfr. *Timeo*, 17*a*. Proclo (*In Platonis Timaeum commentaria*, Er. Diehl, p. 7*b*) riferisce che secondo Dercillide l'ignoto del *Timeo* sia lo stesso Platone. Molti oggi sono dello stesso avviso (Fraccaroli, Rivaud, Taylor), basandosi sul fatto che anche nel

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

al terreno ormai adatto all'invasione macedonica. All'epoca del *Politico*[1] Atene e Sparta erano ormai finite e solo apparente poteva essere la forza di Tebe. La battaglia di Mantinea è del 362, e lo stesso Epaminonda, che in quella battaglia lasciò la vita, più che un politico fu un abile stratega.

Ora, relativamente alla situazione, quale si presenta in quest'epoca, è stato giustamente osservato che « naturale conseguenza di siffatte condizioni interne della *Polis* fu il sorgere e il diffondersi del desiderio di un governo che avesse in sé forza sufficiente per imporsi alle parti in lotta; cioè del governo monarchico, celebrato da tutta la letteratura a tendenza aristocratica del IV secolo, dallo *Ierone* e dalla *Ciropedia* di Senofonte all'*A Nicocle* di quell'Isocrate, il quale dichiarava altrove che la costituzione democratica è da preferirsi a qualunque altra »[2]. In un certo senso venne ripresentandosi un'esigenza analoga a quella di due secoli prima, quando dalla lotta fra democrazia ed aristocrazia sbocciarono i tiranni ed i legislatori. Da questo punto di vista l'esigenza platonica è molto simile a quella dei primi legislatori e penso soprattutto ad un Solone. Solo che i tempi sono cambiati e se formalmente la situazione poteva sembrare esatta, di fatto gli uomini e gl'interessi non erano più gli stessi, gli antichi miti non servivano più.

Senza dubbio è in questi dibattiti vivi e drammatici che s'inserisce la voce di Platone, appello a salvare la Grecia. E se da un lato egli lotta contro la superficialità generale, contro gli uomini di pochi scrupoli – quei tali che Platone chiama sofisti – che per interessi privati approfittano della confusione e delle lotte di classe, del conflitto sempre più grave fra l'oligarchia capitalistica e il proletariato[3], più che contro la borghesia del tipo Cefalo, ormai tramontata; dall'altro lato egli lotta anche contro posizioni simili a quelle di Senofonte[4] o di Isocrate, che ugualmente potevano portare ad un governo unilaterale e non dialettico, ugualmente sofistico. Anche Platone tende all'unità dello Stato mediante la forza di un uomo, il politico,

Fedone Platone è dichiarato assente perché ammalato. Naturalmente, mancando ogni documento, tutte non possono essere che ipotesi.

Per i vari problemi di dettaglio, relativi al *Timeo* e al *Crizia*, cfr. le note ai due dialoghi.

1. Sulla datazione del *Politico* cfr. *Nota storica*.
2. Cfr. G. Giannelli, *Trattato di storia greca*, Roma, 1948, p. 340.
3. Si confronti nella *Repubblica* la descrizione della genesi del tiranno (562*a* segg.).
4. Cfr. J. Luccioni, *Les idées politiques et sociales de Xénophon*, Parigi, 1946.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

che ne abbia la capacità; ma tale unità deve essere unità dialettica, sia pur a rischio di annullare i singoli, ove nulla vada perduto e non supremazia di una classe sull'altra, di un individuo che componga lo Stato in una totalità monofonica e non sinfonica [1].

Anche le giuste, attuali esigenze di risolvere la decadente vita delle *póleis*, mediante la forza di un individuo solo o di un solo gruppo di uomini, se tali esigenze non sono illuminate – e la *Repubblica* ha detto come – da una più alta concezione morale, irrealizzabile di fatto e posta come valore da attuare, preoccupano Platone. « Nessun uomo – esclama nelle *Leggi* – può, per sua natura, adeguatamente governare, con potere assoluto, tutte le umane cose, senza rigonfiarsi di tracotanza e d'ingiustizia » [2]. E nel *Politico*, dove appunto tale preoccupazione è presente e drammatica, Platone, dimostrando come il politico è in effetto un abile tessitore e compositore sinfonico, distinguendo dall'« arte regia » le altre cosiddette arti politiche (la rettorica, l'arte militare, l'arte giudiziaria), vuol far vedere come queste valgano, ma solo in quanto strumenti, organi in funzione di un tutto che singolarmente le trascende e dà loro significato e intelligenza [3]. Probabilmente Platone polemizzava qui contro il possibile sopravvento unilaterale dei rètori, dei militari (il tipo di educazione senofonteo?), dei legislatori puri. Non a caso, dunque, Platone aveva detto che dobbiamo metterci in mente questo, che lo Stato veramente giusto non è lo Stato governato da pochi o da molti, dai ricchi o dai poveri, accettato volontariamente o per forza: il vero governo è quello che sia retto da chi abbia scienza [4]. E tale scienza è la scienza dialettica di cui nella *Repubblica* si era trovato il fondamento razionale.

Ma, accanto a questo, Platone sa anche che le riforme non si fanno al tavolino e dal di fuori. Necessario è inserirsi nella situazione da riformare attraverso un continuo educare, un avviare, sostituendo a un mito altro mito più forte che si faccia nuova religione, e sa che dall'oggi al domani questo non è possibile.

1. « Vedere in Platone, come ancora si è cercato di fare recentemente (B. Russel, *A Hist. of Western Phil.*, New-York, 1945, pp. 105-118), il precursore e il teorico della tirannide, è spacciare a poco prezzo la qualità fondamentale del dialettico: saper discernere le somiglianze e le dissimiglianze » (V. Goldschmidt, *La religion de Platon*, Parigi, 1949, p. 133).

2. *Leggi*, 713*c*.

3. Cfr. *Politico*, 304 segg.

4. Cfr. *Politico*, 292*c-d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Il *Politico* riflette tutto ciò chiaramente. Due ne sono infatti le facce: una rivolta all'ideale tratteggiato nella *Repubblica*, frutto di un'intima e rigorosa analisi logica che ci fa dialettici seri, per cui lo Stato ha da essere specchio di quello che è il mitico tessuto divino; l'altra, una volta formato il politico, rivolta alla situazione di fatto. Il vero politico cioè (che non può essere un uomo qualunque – ciascuno è veramente uomo in quanto è cosciente delle proprie competenze –, ma un uomo veramente dialettico) è colui che di là da ogni unilateralità sa manovrare la situazione di fatto per intrecciare e ristabilire i fili rotti del tessuto [1].

Via via la battaglia platonica si era fatta sempre più intensa. La *Repubblica* era stata la delineazione di un grande programma, ma quel programma andava attuato e realizzato, e a questo poteva e doveva servire la Scuola. Attraverso la Scuola bisognava formare gli uomini adatti – mediante la fraterna discussione, il dialogo, la persuasione –, gli eredi pratici di un discorso vissuto, di un ideale prospettato. E senza dubbio, se il *Fedro*, il *Teeteto*, il *Parmenide*, il *Filebo* sono altrettanti approfondimenti personali della dialettica – il *canto armonico* [2] attraverso cui tanto più s'intende il valore vivo dell'ordine e della misura, luce all'azione politica –, il *Sofista* e il *Politico* in particolar modo – forse anche il *Timeo* –, pur partendo dallo stesso approfondimento, sono più chiaramente opere nate da quella discussione nella Scuola a cui accennavo.

« Dicci dunque – chiedeva Glaucone nella *Repubblica* – quale sia la forza dell'attività dialettica, quanti siano gli aspetti in cui essa si divide, quali i suoi procedimenti, ché questi, come s'intende, dovrebbero essere i procedimenti che dovrebbero condurci a quel fine ove, là giunti, come al termine di un viaggio si possa trovare il riposo dal faticato cammino ». « Amico Glaucone – rispondeva Platone – tu qui non mi potrai più seguire: oh sì, *quanto a me ci metterò tutta la mia buona volontà*, ma non si tratterà più di vedere in questo caso quella che è l'immagine della verità, ma la verità stessa, quale almeno a me sembra che sia: e se realmente questa sia la verità oppure no, *non è possibile volerlo dimostrare*, ma questo sì, questo lo sostengo, tu dovresti vedere un *quid* che in un certo senso le

1. Cfr. *Politico*, 277*b*-287*b*. Di qui in poi, riferendomi al famoso esempio dell'arte tessile, uso di proposito questo termine.

2. Cfr. *Repubblica*, 532*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

si possa avvicinare... e la sola *dialettica* può far vedere quel *quid* a chi sia pratico di quelle cose di cui appena sopra abbiamo discusso »[1]. È questo un passo fondamentale per intendere il significato dei dialoghi posteriori alla *Repubblica*, il sistematico approfondimento del motivo della dialettica, quale si sviluppa dal *Fedro* al *Teeteto* al *Sofista* e al *Filebo*[2]. All'unità armonica del tutto si giunge solo attraverso un'intima e personale esperienza interiore; il Bene che è giustizia intima e dover essere si afferra come coscienza di *misura*, che appunto perché misura è ineffabile: ma è altrettanto vero che per giungere a questo bisogna essere vissuti a lungo con questi problemi, bisogna essersi a lungo tormentati, essere passati attraverso gravi conflitti[3]. E questa lunga via il maestro può far percorrere, e a quella stessa unità vivente si giunge scomponendo prima il pensiero, attraverso l'analisi e la divisione. Solo che la stessa logica che è deduzione, *diairesi*, *dicotomia*, non ha da rimaner soltanto questo: anch'essa è un mezzo, un metodo[4], per meglio intendere quel pensiero stesso, che è sintesi e analisi, *misura*. E se « un critico – esclama Platone nel *Politico* – ci rimproverasse la lunghezza dei discorsi che teniamo in queste *nostre intime riunioni*, e non gradisse i giri di queste digressioni, non dobbiamo lasciarlo libero cosí sui due piedi, dopo essersi lamentato della lungaggine dei discorsi, ma dobbiamo ritenere ch'egli abbia anche l'obbligo di provare che se questi fossero stati più brevi avrebbe reso i suoi ascoltatori più *abili nella dialettica* e più capaci di ritrovare con il ragionamento la verità delle cose »[5]. E qui vanno sottolineati due punti, quelle « nostre intime riunioni »[6] e quel « più abili nella dialettica ». Intime riunioni appunto: si tratta della scuola. Non vorrei sembrare azzardato col dire che il *Politico* come il *Sofista* sono frutto di seminarii. Fuori della scuola – afferma Platone – le

1. *Repubblica*, 532*c*-533*a*.

2. Per il significato dell'approfondimento della dialettica nei dialoghi dalla *Repubblica* al *Sofista* e per il loro valore politico, cfr. la mia memoria, *Dialettica e politica in Platone*, in « Atti e Memorie della Accademia Toscana di Scienze e Lettere la "Colombaria" », vol. XX, 1956, pp. 97-200. La presente introduzione si è servita in parte di tale memoria.

3. Cfr. *VII lettera*, 341*c-d*.

4. In questo senso è giusto dire che il *Politico* è il dialogo « del metodo » (cfr. B. Jowett, *The Dialogues of Plato*, Oxford, 1870, IV, p. 435; G. Fraccaroli, *Prolegomeni al « Sofista » e al « Politico »*, in Platone, *Il Sofista e l'uomo Politico*, a cura di G. F., Torino, 1911, e dopo di loro si è sempre più usata questa espressione).

5. *Politico*, 286*e*-287*a*.

6. Il testo greco ha συνουσία (*synusía*).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

nostre possono sembrare *lungaggini*, *digressioni*; ma questa nostra vale come preparazione: e a nulla si arriva sul serio senza preparazione scientifica, senza formarsi una rigorosa mentalità, senza prima farsi le *ossa*. Di qui, mi sembra, nascono il *Sofista* e il *Politico*. Essi sono intesi da un lato a formare una mentalità, a fare, di chi è capace, uomini di rigore (e non è un caso che fin dal *Teeteto* gl'interlocutori siano degli scienziati e dei filosofi scientifici come gli eleati, dei giovani che hanno davvero interessi per i problemi seri), dall'altro lato, attraverso questa più profonda preparazione, dei dialettici, cioè gente che colga in sé quella misura, atta appunto a saper volta a volta realizzare secondo giustizia il tessuto e la trama del cosmo politico, misura che va al di là della stessa scienza e può valere come norma di vita e di direzione. Non mi sembra senza importanza che proprio il *Politico* si apra con una critica al matematico Teodoro. Il metodo matematico serve, ma non è con le proporzioni matematiche che si coglie il valore degli uomini, le loro differenze qualitative [1].

Metodo, dunque, logica: ma bisogna stare attentissimi a non scolasticizzare questo metodo stesso, a non renderlo fine a se stesso, come si è fatto e come probabilmente avvenne nella medesima Accademia, quando dietro quelle esercitazioni e seminarii mancò il senso più intimo del platonismo, mancò quel grande direttore d'orchestra e maestro concertatore che fu Platone. E forse da questo punto di vista aveva ragione Epicrate [2] commediografo quando si divertiva a presentare gli scolari di Platone tutti intenti a definir legumi per mezzo della dicotomia. Quel metodo è valido solo quando attraverso la divisione, l'analisi del pensiero, la dicotomia, si colga la *misura*, un lume per l'azione, o, sul piano teoretico, le condizioni che permettono di pensare la realtà: ma solo in termini aritmo-geometrici, « pondere et mensura » (*Timeo*).

Almeno una sezione del *Sofista* ed il *Politico* rientrano, dunque, in questo interesse di Platone a formare, mediante una rigorosa preparazione scientifica, uomini capaci e misurati [3]. Non misura

1. Cfr. *Politico*, 257*a-b*.

2. Cfr. ATENEO, II, 59*d-e*. Vi si ritrovano gli esatti termini tecnici usati da Platone nel *Sofista* e nel *Politico*: « Cosa fanno Platone, Speusippo, Menedemo? su che cosa stanno ora discutendo?... Ho visto un *gregge* di giovinetti nei ginnasii dell'Accademia... definivano (*aforizómenoi*) gli esseri della natura, distinguevano (*diechórizon*) gli animali... gli alberi... i legumi... e fra essi la zucca... ».

3. Che il metodo applicato nel *Sofista* e nel *Politico* fosse usato da Platone nella scuola, e che anche non tutti i suoi scolari ne avessero inteso il più genuino significato

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

matematica dunque, ma quella che il tutto misura rispetto all'idea del bene [1], per cui tutto si pone come è bene che sia, tutto vien fatto quando è bene e giusto che sia fatto [2]. E chi attraverso le scienze e la dialettica colga questa *misura* egli è veramente *politico*, cioè *filosofo*, e non sofista nel senso che Platone dà qui a sofista – una mentalità più che una certa posizione storica: entro questi termini, solo il « filosofo » sa distinguere tra « scienze teoretiche » e « scienze pratiche ».

2. – Come si sa [3], il *Sofista*, che si collega artificialmente al *Teeteto* – oltre allo stile lo dimostra la doppia redazione del dialogo, di cui

protrettico, lo testimoniano, oltre l'ironico passo di Epicrate, Aristotele (che all'inizio del *De partibus animalium* critica la « dicotomia » quale *alcuni* la esercitano e le *divisioni scritte* su tabelloni — γεγραμμέναι διαιρέσεις — ed io credo che Aristotele più che a Platone — quando è il caso egli lo cita direttamente — pensasse ai platonici cattivi interpreti del maestro). Soltanto che « le molte divisioni logiche di piante e di altre cose, di cui parla il comico Epicrate e che apparivano agli estranei come l'elemento più caratteristico e straordinario nell'attività degli Accademici (anche la grande opera di Speusippo intitolata *Le somiglianze* sembra non avesse per argomento che quelle) non erano compiute per interesse delle cose in sé ma per conoscere le relazioni logiche dei concetti; e fu in tal senso che allora apparvero nell'Accademia anche libri di ogni sorta col titolo di *Divisioni*. Nella divisione delle piante si mirava a una positiva botanica tanto poco quanto Platone, nel *Sofista*, intendeva di studiare i sofisti nella loro realtà storica » (JAEGER, *op. cit.*, pp. 22-23). Non solo, ma lo stesso rigore mediante cui cogliere le relazioni logiche dei concetti — e questo e non altro che questo è filosofare seriamente — serve, quando attraverso la determinazione delle specifiche scienze, si colga quella misura, quel bene, che si pone come valore da realizzare (cfr. *Repubblica*, 531*c* segg.; particolarmente 534*b-c*).

Ora, non è senza importanza sottolineare come, proprio per l'interesse di Platone ad approfondire sempre più i motivi centrali della *Repubblica*, egli abbia sentito il bisogno di accogliere dalle scienze ciò che le scienze potevano dare, discutendone il valore ed il significato. È così che l'ambiente dell'Accademia si allarga, che con essa entrano in relazione i maggiori matematici del tempo come Teeteto e Teodoro e Eudosso di Cizico, astronomi come Elicone ed Ateneo, medici come Diocle di Caristo d'Eubea (cfr. JAEGER, *op. cit.*, pp. 18 segg.). Si ricordi come la stereometria che nella *Repubblica* era detta scienza in embrione, si conosca come già sviluppata nel *Timeo* (53*c*-55*c*; anche *Rep.*, 528*d-e*), ma si ricordino anche i limiti posti alle scienze quando esse non servano alla formazione dello Stato, dell'uomo, alla più intima comprensione di quella *politéia* cosmica che è lume al cosmo politico. Come non va scordata l'influenza che, fin dal *Fedro*, proprio nel senso della *dicotomia* e della divisione, ebbe in Platone il cosiddetto metodo ippocrateo (cfr. P. KUCHARSKI, *La « méthode d'Hippocrate » dans le « Phèdre »*, in « Revue des Études Grecques », 1939, pp. 101-357; *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Parigi, 1949).

1. Cfr. K. HILDEBRANDT, *Platone*, trad. it., Torino, 1947, p. 394.

2. Cfr. *Politico*, 284*e*.

3. Per i rapporti fra il *Teeteto* e il *Sofista* e la doppia redazione del *Teeteto* cfr. B. JOWETT, *op. cit.*, IV, p. 301; A. CHIAPPELLI, *Ueber die Spuren einer doppelten Re-*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

alcune parti almeno furono composte proprio per riallacciarlo al *Sofista* –, il *Sofista* è strettamente unito al *Politico*. Attraverso una serrata discussione logica, Platone vuol dimostrare come anche il Sofista sia uomo politico, cacciatore d'uomini [1]: solo che è l'uomo politico storico, del momento, quel tale – la *Repubblica* ha ormai indicato la via – che pur sentendo, e giustamente, la crisi di una certa società e di una certa civiltà, non ha saputo o non ha voluto, di là dalle crisi stesse, costituire il mondo degli uomini mediante il lume di un mondo di valori che, ricercato davvero con un lungo ed intimo dialogo, diviene misura per la stessa azione umana e per la possibile costituzione della *humana societas* [2].

Ancora una volta, dunque, sia pur dietro l'immediato interesse scolastico, è vivissima la battaglia politica, la contrapposizione di un programma ad altro programma. Proprio di qui nasce (accanto alla protrettica logica che scopre la trama dialettica del pensiero, dialettica che è misura da realizzare e che si pone come valore che ci trascende, tanto più illuminando il significato del Bene quale fu posto nella *Repubblica*) il senso e il gusto del *Sofista* e del *Politico*. Una volta discussa e delineata la possibile *politéia*, che mai Platone negherà, si tratta di formare il *politico*, la nuova classe dirigente che sia capace di attuare storicamente quella *politéia* medesima. Ma per giungere a questo bisogna prima definire l'altro tipo dell'uomo politico, ed attraverso uno stringente e necessario ragionamento, che per la sua stessa necessità divenga convincente, bisogna giungere a rifiutare come dannosi e negativi a costituire quella trama umana che sola, per Platone (ed egli lo ha dimostrato nella *Repubblica*), può salvare dalla crisi Atene e la Grecia, quei tali che, indipendentemente dal significato e dal valore che ebbe storicamente la Sofistica prima, con un sol nome Platone chiama sofisti.

La « sofistica », dunque, rappresenta per Platone una mentalità ed una situazione di fatto, ora ben più pericolose che non le correnti

daktion des platonischen Theaetets, in « Archiv für Geschichte der Philosophie » N. F., 1904, pp. 340 segg. (il CHIAPPELLI per primo sospettò l'esistenza delle due redazioni, l'una in forma narrativa, l'altra in forma dialogica; una scoperta papirologica confermò nel 1905 la tesi del Chiappelli: cfr. *Anonymer Kommentar zu Platons Theaetets, bearbeitet von* H. DIELS u. W. SCHUBART, Berlino, 1905, in « Berliner Klassichertexte », II); cfr. inoltre G. FRACCAROLI, *op. cit.*, pp. 3 segg. La questione è ormai pacifica.

1. Cfr. *Sofista*, 222*a* segg.
2. Cfr. *Rep.*, 473*d*; *VII lettera*, 326*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

conservatrici, già combattute [1], ed ormai, all'epoca in cui nascono il *Sofista* ed il *Politico*, tramontate, o per lo meno non più attive nella politica ateniese. E così « il contrasto tra il sofista e il filosofo è un contrasto parallelo – dice giustamente il Campbell – a quello fra il politico quale dovrebbe essere ed il politico attuale » [2].

V'è in questo senso una pagina del libro X delle *Leggi* che può esser rivelatrice di tali contrasti e battaglie. Il X delle *Leggi* è, fra le ultime opere di Platone, il libro più polemico, ed ove più che in ogni altro si delineano due mentalità e due programmi politici opposti. Platone, nella pagina citata, critica violentemente *alcuni* i quali sostengono « che tutte le cose che esistono, sono esistite, esisteranno, in parte sono effetto della natura, in parte dell'arte, in parte del caso » [3].

C'è chi [4] ha individuato in quegli *alcuni* Prodico di Ceo, la cui tesi – riflesso di esigenze ben precise, attraverso posizioni nelle loro conclusioni forse opposte: cinici-cirenaici – deve avere fortemente giuocato nella prima metà del 300, sfociando alla fine – nella polemica contro Platone ed Aristotele – in Epicuro. La posizione di Prodico veniva ad essere esattamente opposta a quella di Platone ed agli interessi da lui difesi. Da un lato abbiamo il vecchio signore, sensibile ai problemi del suo tempo, che tenta, di là da ogni unilateralità, di fondare sia pur come *dover essere* – ma questo non poteva valere che per i pochi – un valore oggettivo che renda costituito il rapporto sociale e politico: dall'altro lato abbiamo gli uomini nuovi – il proseguirsi di quella ch'era stata la prima sofistica e l'appello socratico – che, accantonando il problema della ragion d'essere del tutto, per cui tutto è là dove è bene e giusto che sia, rifiutando la possibilità – ch'è pura ipotesi – che la struttura razionale corrisponda alla struttura del reale, pongono l'ordine ed il rapporto umano non come dati, ma come conquista e frutto della stessa attività umana, composizioni o *finzioni* (opera d'*arte*) dell'uomo [5]. Ma è proprio qui che scaturisce la preoccupazione di Platone, che, come già nella *Repubblica*, nel *Protagora* e nel *Gorgia*, non è tanto dovuta alla po-

1. Cfr. in questo senso il libro I della *Repubblica*.
2. Cfr. L. Campbell, *The Sophistes and Politicus*, Oxford, 1867, II, p. III.
3. *Leggi*, 888*e*.
4. Cfr. S. Zeppi, *Un passo delle « Leggi »* (888*e*-889*c*) *e la filosofia di Prodico*, in « Rivista critica di storia della filosofia », 1955, pp. 20-40.
5. Cfr. *Leggi*, 889*c-e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

sizione di questo o quel sofista, di questo o quel cinico, ma alle conseguenze cui, sul piano della vita politica, quelle posizioni potevano portare [1]. Anzi, l'esigenza platonica, anche nei confronti di Socrate, era stata quella di trovare un fondamento oggettivo al possibile rapporto umano [2]. Di qui, ora, l'esposizione di una dottrina, come quella di Prodico, ove appunto, accantonato il mondo della realtà in sé, dovuto alla natura e al caso, il rapporto è frutto dell'arte umana. Ma quale allora la legge di tale rapporto? Il pericolo che in tale tesi Platone vede è per lui dimostrato dal contrasto che in molti circoli ateniesi era sorto fra *legge* (νόμος) e *natura* (φύσις) [3], nella sconvolgente e diffusa tesi del diritto del più forte, nel possibile individualismo e atomismo sociale, fonte, secondo Platone, dell'attuale disordine in cui vivono gli Stati greci, per tal ragione sempre più minacciati dall'imperialismo straniero. Non a caso, anzi, in quella stessa pagina delle *Leggi* [4] Platone passa dalla tesi di Prodico a quella, già da lui discussa, di un Trasimaco o di un Callicle [5], ch'erano appunto il possibile portato di quelle posizioni. « Se tali dottrine non fossero, per così dire, disseminate fra tutti gli uomini, neppure vi sarebbe bisogno di difendere l'esistenza degli dèi: *oggi*, invece, è necessario » [6]. Prodico di Ceo, o chi sia: Platone non fa nomi particolari. E si capisce. Egli vuole, ancora una volta, mettere in guardia contro i pericoli di certe posizioni, e il suo discorso è rivolto ai più, ad un atteggiamento e ad un'atmosfera configuratisi ormai storicamente, tanto è vero che in certe pagine delle *Leggi* il suo stesso linguaggio cambia, che la sua dimostrazione, per sostenere che vi è un ordine oggettivo, un ordine razionale fondamento degli stessi rapporti umani, esso stesso legge, non è più dato come ipotesi e postulato morale, ma si viene irrigidendo alla fine nell'affermazione che tale ordine è il divino medesimo di cui tutto è un aspetto e di cui tutti siamo parti in funzione di lui [7]. Platone, almeno nel libro X delle *Leggi*, non parla più a quelli del suo circolo, ma ai più, e per i più il discorso diveniva rigidamente metafisico e teologico, estremamente

1. Cfr. sopra, pp. 19-21.
2. Cfr. sopra, pp. 28 segg.
3. Cfr. sopra, pp. 26 segg.; *Gorgia*, 482*b* segg.; *Rep.*, 357*a*, 362*e*.
4. *Leggi*, 889*c*-890*a*.
5. Cfr. *Rep.*, 338*c*-369*a*; *Gorgia*, 482*b* segg., 520*a*-*b*.
6. *Leggi*, 891*b*.
7. Cfr. *Leggi*, 903*b*-*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ammonitivo. Non è questa ancora la posizione del *Sofista* e del *Politico*. Il *Sofista* e il *Politico* si rivolgono agli uomini dell'Accademia, sono tesi, su di un piano scientifico, a formare quelli che secondo Platone potevano divenire i veri uomini politici, e quindi altro è il discorso, altro il metodo, ma la polemica sottintesa è la stessa.

La sintassi del cosmo come dover essere è il motivo centrale della *Repubblica*. La ragione e il discorso come sintassi, attraverso cui si rivela lo stesso ordine del tutto e la possibilità di pensare, questo è ciò che Platone, approfondendo appunto il momento logico, muovendo dal piano del conoscere matematico e delle conseguenze parmenidee, discute nel *Sofista*[1]. Di qui il valore dato nel *Sofista* – e poi nel *Politico* – al procedimento deduttivo, alla divisione ed alla dicotomia o *diairésis*, per cui da un concetto più « esteso », che in sé raccoglie più specie simili, si viene analizzando il giusto posto che ciascuna specie ha da avere, secondo le dovute relazioni dell'una con l'altra, e di divisione in divisione si procede fino a trovare quella specie, quel concetto indivisibile (*átomon éidos*), che volevamo determinare. Ma questo momento analitico trova il suo significato nel momento sintetico, nel risalire a « quella forma unica dispiegata

1. È interessante sottolineare a questo proposito come nel *Sofista* e più ancora nel *Politico* Platone non accenni direttamente alla trama delle *idee* in sé, proprio perché qui quella *trama ideale* si fa consustanziale con la stessa trama dell'attività pensante. Non a caso difatti Platone usa qui indifferentemente i termini εἶδος (*éidos*) e γένος (*ghénos*): cfr., ad es., 262*a*, 287*d*, 288*a*. Invece gli sta a cuore la distinzione fra μέρος (*méros*, parte) e εἶδος (*éidos*, essere, specie): ogni specie è parte, ma ogni parte non è specie (263*e*). Per i vari e complessi problemi suscitati dal *Sofista* e dal *Politico*, relativamente alla logica, alla dicotomia, al momento sintetico, a quello analitico, alla dialettica, mi limito a rimandare ai seguenti lavori fondamentali, indipendentemente dagli studi sul pensiero di Platone in generale: Fr. Lukas, *Die Methode der Eintheilung bei Platon*, Halle-Saale, 1888; W. Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, Londra, 1905; A. Diès, *La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon*, Parigi, 1909, 1932²; C. Ritter, *Neue Untersuchungen ueber Platon*, Monaco, 1910; V. Brochard, *Études de philosophie ancienne*, Parigi, 1912, cap. VIII, pp. 113 segg.; J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik*, Breslavia, 1917, 1931; id., *Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles*, Lipsia, 1923, 1933²; id., *Logik*, in *R. E.* Pauly-Wissowa, XIII, I (1926) coll. 1007-1010; G. Rodier, *Sur l'évolution de la dialectique de Platon*, in *Études de philosophie grecque*, Parigi, 1926; E. Le Roy, *La pensée intuitive*, Parigi, 1930; A. Diès, *Notice* al *Politico*, in Platon, *Oeuvres Complètes*, « Belles Lettres », t. IX, I, Parigi, 1935, pp. xv-xxvi; A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, Parigi, 1936; R. Robinson, *Plato's earlier Dialectic*, Ithaca, 1941; V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon: structure et méthode dialectique*, Parigi, 1947, pp. 165-168, 256-273; P. Kucharski, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Parigi, 1949; M. Vanhoutte, *La méthode intuitive dans les dialogues de la maturité de Platon*, in « Revue de philoso-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

nei molti »[1], per cui effettivamente il procedimento logico implica i due momenti[2].

Solo che, dice Platone, in quel nostro ricercare, mediante la divisione e la definizione, il significato del sofista, quasi senza volere abbiamo invece definito il filosofo. Difatti « il dividere per generi e non giudicare né l'identico come diverso né il diverso come identico, non diremo che proprio questa è l'opera della dialettica? ... E si capisce come codesta virtù dialettica a nessun altro sia da attribuirsi se non al filosofo che ricerca con mente giusta e pura... Ed il filosofo, se lo cerchiamo, ora ed in séguito lo ritroveremo sempre entro questo campo, senza dubbio anch'esso difficile a veder con chiarezza; ma difficoltà ben diversa nei confronti di quella del sofista... L'uno infatti, rifugiandosi nella tenebra del *non essere*, ove, di tale tenebra essendo più che pratico, si muove a suo agio, data l'oscurità del luogo è difficile che si possa scoprire... L'altro, invece, il filosofo, con i suoi ragionamenti stando sempre a contatto con la idea dell'*essere* (la misura dialettica del tutto), per lo splendore del luogo è difficile a vedersi, ché nella maggioranza gli occhi dell'anima non sanno resistere a guardare il divino »[3]. Ma così, definendo il filosofo – chi attraverso la dialettica coglie in sé quella misura sintattica, che è la stessa misurata trama del tutto che diviene all'uomo termine di trascendimento – sia pur negativamente si viene a definire il sofista, la maggioranza della gente « non filosofa »[4]. E per sofista s'intende qui chi non sa pensare, coloro il cui pensiero è pensiero privato e non dialogico e che quindi non possono assurgere alla vivente dialettica del tutto, senza poter dunque instaurare un vero colloquio, una vera e propria con-vinzione. E la loro rettorica, ap-

phie de Louvain », agosto 1949; V. ARANGIO-RUIZ, *Introduzione e note* a PLATONE, il *Sofista*, Bari, 1951; C. J. DE VOGEL, *Platon a-t-il ou n'a-t-il pas introduit le mouvement dans son monde intelligible?* (*Sophiste*, 249*a*; *Timeo*, 31*b*), in « Actes du XI Congrès International de Philosophie », Bruxelles, 20-26 agosto 1953, vol. XII, pp. 61-67. Cfr. inoltre *Nota bibliografica*.

1. Cfr. *Sofista*, 253*d*.

2. I due momenti, il sintetico (intuitivo) e l'analitico (discorsivo) non sono due momenti distinti l'uno rispetto all'altro, né costituiscono due momenti storicamente succedentisi nello sviluppo del pensiero platonico (cfr. in questo ultimo senso LUTOSLAWSKI, *op. cit.*; STENZEL, *op. cit.*; KUCHARSKI, *op. cit.*). Cfr. L. ROBIN, *La pensée grecque*, Parigi, 1929; E. GARIN, *Introduzione e note* a PLATONE, *Fedro*, Verona, 1941, pp. 28 segg., pp. 103 segg.

3. *Sofista*, 253*d*-254*a*.

4. Cfr. *Rep.*, 494*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

punto perché la rettorica è arte del parlare (*lógos*), cioè del pensare (*lógos*), resta vuota, falsa rettorica, e non si fa eloquente, cioè autentico strumento di *con-vinzione*[1]. La rettorica sofistica, quindi, resta pura illusione (contraffazione, *mímesis*) e in questo senso politicamente sterile, per cui il sofista tende a vincere non a con-vincere, ed è mèra illusione ch'egli sia *politico*, e se anche per i più, nella situazione presente, è ritenuto uomo politico, di fatto è un *apolitico* o costituisce la forma più lontana dalla vera politica, cioè la tirannide. Non dialettico e quindi uomo senza misura, il sofista – che non sa come tutto nell'articolarsi ha il suo giusto posto, per cui ogni cosa, come ogni funzione nell'ordine cui si aspira, è quella che è perché è *diversa* dall'altra – è in effetto illogicità, l'incarnazione tipica della contraddizione.

Il *Sofista*, dunque, se da un lato risolve il problema gnoseologico impostato nel *Teeteto*, dall'altro lato è la premessa e la condizione del *Politico*. « Nel *Teeteto* – dice giustamente il Jowett – si è cercato di riscoprire la natura della conoscenza e della falsa opinione; ma la natura della falsa opinione sembrò impenetrabile, perché non si riusciva a capire come vi potesse essere una qualche realtà nel non-essere. Nel *Sofista* la questione è nuovamente ripresa, la natura del *non-essere* è scoperta e non vi è alcun ostacolo metafisico ad ammettere possibile il falso »[2]. Questa, probabilmente, la ragione per cui Platone, scrivendo alquanto tempo dopo il *Sofista*, sentì il bisogno di ritornare, sia pur esteriormente, sul *Teeteto* per collegarlo al *Sofista* e al *Politico*, sì che con il *Filosofo* (promesso, ma non scritto o perduto[3]) ne scaturisse una sola e coerente linea. Risolto il problema della scienza, discusso nel *Teeteto*, si poteva ora definire il sofista: perché proprio per poter realizzare in pratica la *politéia* delineata nella *Repubblica*, era necessario sgombrarsi il terreno mediante una discussione logicamente ferrea ed in questo convincente, di quei

1. Di qui la contrapposizione fra la rettorica sofistica e la verace rettorica: cfr. *Fedro*, 271*d* segg. Cfr. E. Paci, *Dialettica, metodo diairetico e rettorica nel Fedro di Platone*, in « Archivio di storia della filosofia italiana », 1935, pp. 145-158. Cfr. anche M. Buccellato, *Per una interpretazione speculativa della retorica sofistica*, in *Studi di filosofia greca*, Bari, 1950, pp. 181-212, e *La rettorica sofistica negli scritti di Platone*, Milano, 1953; F. Adorno, *Introduzione* a Platone, *Gorgia*, Bari, 1968.

2. B. Jowett, *op. cit.*, IV, p. 301.

3. La critica è concorde nel ritenere che il *Filosofo* non sia mai stato scritto, perché Platone delineando il politico ha scoperto ad un tempo il filosofo, che è poi il filosofo della *Repubblica*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

tali rimestatori e ciurmatori della *Repubblica*, che per interessi privati e di cricche, con i loro discorsi suscitatori di passioni, fuorviavano la massa del popolo[1]. Tutti costoro vanno dunque « eliminati perché non sono uomini politici, ma dei faziosi; e poiché si fan guida di grandissime false immagini, tali sono essi medesimi, e poiché sono ad un tempo insigni mimi e ciarlatani, divengono tra i sofisti i sofisti più grandi »[2].

Si giunge così, chiaramente, al *Politico*, che costituisce come il contraltare del *Sofista*. Nel *Politico*, attraverso lo stesso rigore metodologico usato nel *Sofista*, si tratta, mediante il procedimento logico del dividere (*dicotomia*) e dell'unire (*coinonia*)[3], di scoprire, distinguendolo da tutti, l'uomo politico, colui che davvero possegga l'« arte regia », la scienza di allevare uomini in comune[4], di attuare come un tessuto in cui ciascuno vada là dove è bene, al posto che gli compete, ciascuno *diverso* dall'altro, ma all'altro articolato in un tutt'uno armonico, concretizzazione di quella stessa dialettica che non è però unità di sistema estrinseco, ma armonia, *misura* non matematica (si ricordi la prima frecciata del *Politico* contro la misura aritmetica). Non è dunque senza importanza che come il *Sofista* s'impernia sulla possibilità del « costringere il *non-essere* ad *essere* », il *Politico* s'impernii sul motivo della *giusta misura*[5] che da un lato è il punto d'arrivo della lunga indagine dicotomica, e dall'altro lato apre la possibilità per intendere davvero il significato del genuino uomo politico. E così, e in questo senso, non è senza importanza il paragone fra il politico ed il tessitore[6]. Questi i punti fondamentali su cui si sviluppa il dialogo: solo che non va dimenticato il mito bellissimo (a prima vista una parentesi) sull'età di Crono e sull'età di Zeus[7], che è la medaglia rovesciata del mito del *Crizia*. È l'indice del politico, che, pur vivendo l'ideale mondo, quel mondo ha da realizzare nella situazione presente, fra uomini che hanno dimenticato la propria origine divina. All'uomo è possibile, anzi, costruire eticamente il suo mondo, solo quando è sgan-

1. Cfr. *Rep.*, 492*b*: « i sofisti maggiori, i quali sanno compiutamente istruire e formare, a loro piacere e volontà, giovani e vecchi, uomini e donne ». Cfr. *Politico*, 291*c*.
2. *Politico*, 303*c*.
3. Cfr. *Politico*, 285*a*.
4. Cfr. *Politico*, 262*d*.
5. Cfr. *Politico*, 283*b*-287*b*; in particolare, 284*c*.
6. Cfr. *Politico*, 287*b* segg.
7. Cfr. *Politico*, 268*d*-274*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ciato dall'« essere che è » o dall'assoluto indefinito – dalla « divinità » o dal « mare della dissimiglianza » –, quando sapendo ben ragionare, è capace di costruire bene il suo mondo, facendosene responsabile e attore, quando l'uomo miticamente non è più nell'età di Crono (epoca dell'ordine assoluto, in cui Dio governa mondo e uomini) né più è nell'età di Zeus (epoca del disordine e della caduta), ma, di volta in volta, tocca all'uomo tenere la barra del timone. Di qui importantissima la discussione sulla validità o meno delle leggi scritte [1]. « Ma poiché di fatto non avviene che negli Stati sorga un re quale invece s'ingenera negli alveari che sùbito e ad un tempo appaia superiore di corpo e d'anima, è naturale che noi ci si raccolga insieme per scrivere degli statuti, cercando di seguire le orme di quella che è la costituzione più vera » [2], la costituzione cioè delineata nella *Repubblica*, da dèi e figli di dèi, ma non da uomini quali essi sono, come Platone dirà nelle *Leggi* [3].

Come non è un caso che il maggiore interlocutore del *Politico* sia il Forestiero Eleate (« non un dio, ma sì un uomo divino, perché filosofo serio ») [4], così non è un caso che il secondo personaggio del *Politico*, pur limitandosi a rispondere e basta, sia un giovane, Socrate il giovane. Anche se Platone è venuto in un certo senso capovolgendo il socratismo, *socratismo* ha significato per lui, e giustamente,

1. Cfr. *Politico*, 291*e*-303*d*.

2. *Politico*, 301*d*-*e*, cfr. anche 297*d*.

3. Cfr. *Leggi*, 739*c*-*e*.

4. Cfr. *Sofista*, 216*c*; anche 216*a*-*c*. I personaggi del *Politico* sono: Socrate, che ha la parola solo all'inizio del dialogo e poi resta silenzioso in ascolto; Teodoro, che ha solo qualche battuta in principio; lo Straniero di Elea e Socrate il giovane, matematico che sono i veri interlocutori. È presente anche Teeteto che non parla mai, ma che insieme allo Straniero fu l'interlocutore del *Sofista*. Per Teodoro matematico ed il suo discepolo Teeteto (morto probabilmente nel 369 in séguito a ferite riportate in battaglia: cfr. *Teeteto*, 142*b*-*c*), che scoprirono gl'irrazionali e la stereometria, come risulta anche dallo stesso Platone (*Teeteto*, 147 segg.; *Leggi*, 819*d*; *Rep.*, 528*c*; *Timeo*, 31*c*, 32*c*, 50*c*, 53-55), cfr., oltre alla storia della matematica (*Nota bibliografica*): F. Hultsch, *Arithmetica*, in *R. E.*, Pauly-Wissowa (1895), H. Vogt, *Zur Entdeckungsgeschichte der Irrationalen*, in « Biblioth. Mathem. », 1914; E. Sachs, *De Theaet. mathematico*, Berlino, 1914; Id., *Die fünf plat. Körp.*, Berlino, 1917; K. von Fritz, *Theodoros, Theaitetos*, in *R. E.*, Pauly-Wissowa (1930); R. Mondolfo, in Zeller, *La filosofia dei Greci*, trad. it., Firenze, 1938, II, pp. 338 segg., 678 segg.

Lo Straniero di Elea è, probabilmente, personaggio fittizio e « rappresenta la dialettica seria ». « Platone aveva sempre sentito rispetto, fatto di attaccamento e di timore, per Parmenide, per l'Eleate... con cui era pur necessario fare i conti » (cfr. Vl. Arangio-Ruiz, in Platone, *Il Sofista*, Bari, 1951, p. 46). Per le persone del dialogo, cfr. anche J. B. Skemp, *Introduction to Plato's Statesman*, New Haven, 1952, pp. 22-26.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

dialogo attraverso cui ciascuno, in relazione agli altri, ha da formare liberamente la propria personalità, perché fu proprio attraverso Socrate che Platone *conobbe se stesso*, « partorì » la propria verità, perché « Socrate eterno è proprio il principio del dialogo » [1], della libertà d'indagine. In questo senso Platone rimase sempre un socratico [2], e socratismo significava, sia pur nella diversità, continuità e colloquio senza di cui non poteva esservi vera ricerca, *filosofia*, nel significato etimologico della parola, amore. E proprio da questo punto di vista, presentando Socrate il giovane, Platone fa dire al vecchio Socrate: egli « porta il mio stesso nome, e questo esser chiamato come son chiamato io gli dà una non so quale aria di famiglia. I nostri parenti però bisogna cercare sempre di riconoscerli con ogni cura *dialogando* con loro. Con Teeteto io stesso mi son trovato a dialogare (nel *Teeteto*), ed ora l'ho ascoltato mentre rispondeva (nel *Sofista*); con Socrate invece non ho fatto né l'una né l'altra cosa: bisogna quindi esaminare anche lui... » [3].

3. – Così, se da un lato il *Politico* si collega alla *Repubblica*, dall'altro lato rivela l'impegno sempre maggiore di Platone ad agire concretamente in seno alla propria società, nei confronti di altre tendenze politiche: tanto più ora dopo le gravi ultime esperienze della Grecia fra il 370 e il 360, dopo le amare delusioni subìte a Siracusa. Di qui, anzi, sembra sono nati il *Sofista* e il *Politico*, ove si vien delineando ed approfondendo chi veramente possa essere l'uomo che può, attraverso l'educazione ed un sapiente legiferare, inserirsi nella situazione di fatto per trasformarla ed avviarla all'ideale vissuto nella *Repubblica*. Ecco ora l'importanza della legge da una parte e dall'altra parte di miti che assumano la forza di avviare la *massa non filosofa* [4] ad articolarsi in senso veramente politico. « Senonché questi – esclama Platone in un passo delle *Leggi* – non sono che *pii desideri*, come quelli delle favole, ma certo sarebbe un'ottima cosa se potessero *realizzarsi* in tutti gli Stati » [5]. Ed è appunto a tale rea-

1. Cfr. G. Semerari, *Il principio del dialogo in Socrate*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1953, p. 456.

2. Non credo si possa, per questo, parlare qui di un ritorno di Platone al socratismo storico, come sostiene il Roggerone (cfr. G. A. Roggerone, *La funzione del Politico nella dottrina platonica dello Stato*, in « Sophia », 1950, p. 246).

3. *Politico*, 257*d*-258*a*. Sull'autenticità del *Politico* cfr. oltre, *Nota storica*.

4. Cfr. *Rep.*, 494*a*; *Politico*, 292*e*, 300*e*.

5. *Leggi*, 841*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

lizzazione che ora è inteso tutto Platone. Ed è proprio per essa che dopo il *Politico* (la formazione dell'uomo che può intessere la città) Platone scrive il *Timeo* (anche se il *Timeo*, per altro, rappresenta la possibilità di cogliere teoreticamente l'*esserci* in *ordine* del tutto) e il *Crizia* da un lato (il mito che assuma il valore e la spinta della religiosità), e dall'altro lato le *Leggi*.

Le *Leggi* non sono un ripiegamento nei confronti della *Repubblica*. Esse rivelano quello che fu il motore di tutta l'attività platonica: tentare al lume della vera filosofia [1] di costituire praticamente una società ordinata e moralmente misurata. « L'uomo di senno, dice una volta, quando si tratta della patria deve parlare, allorché vede che essa non è bene ordinata » [2]. E saggio dopo il lungo conflitto, il lungo dialogo che fu la sua vita, si sente ora Platone, *divino* secondo il suo stesso linguaggio: « oggi il dio – arriva ad affermare – ha mostrato quale doveva e quale deve essere il governo destinato ad una più stabile vita » [3]. Le *Leggi* rappresentano il ritorno del « saggio » nell'ombra della caverna, per sollevare gli altri alla luce vissuta, a quell'ordine e a quella misura che vani restano e astratti se oggetto di mera contemplazione (*theoria*). Non è un caso che Platone nelle *Leggi* riassuma lo Stato ideale disegnato nella *Repubblica*, il primo Stato, la *polis* del sogno, com'egli dice, per concludere che lo « Stato, a cui ora abbiamo posto mano, sarà, se in qualche modo riusciremo a realizzarlo, vicinissimo al modello immortale, e rispetto all'ideale dell'unità » [4]. E non è senza importanza, per introdursi ad intendere il valore delle *Leggi*, sottolineare queste altre parole, che in un certo senso ricalcano la pagina del *Politico* sulla legge scritta: « nessuna legge, nessun ordinamento è superiore alla scienza, né giustizia è che l'intelligenza sia schiava o soggetta ad alcuno, ma che di tutto essa abbia il governo, quando, secondo la sua natura, sia veramente libera. Solo che oggi non è affatto tale, se non in minima parte. Noi quindi dobbiamo scegliere una seconda via, la via cioè dell'ordine e della legge... » [5]. E altrove dice: « Ma poiché non ci troviamo più nella condizione degli antichi legislatori, che, come oggi si narra, legiferavano per gli *eroi*, *figli di*

1. Cfr. *Rep.*, 473*c-d*; *VII lettera*, 324*b*-326*b*.
2. *VII lettera*, 331*c-d*.
3. *Leggi*, 692*b-c*.
4. *Leggi*, 739*e*.
5. *Leggi*, 875*c-d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

dèi – essi medesimi figli di dèi emanavano leggi per altri della stessa stirpe –, ma uomini siamo ora che istituiamo leggi per semenze di uomini, non dispiaccia se temiamo che fra i cittadini alcuni si sviluppino simili a semi toccati dalle corna »[1]. Di qui ora le *Leggi*: il *politico* che si fa legislatore, Platone che si fa maestro di legislazione.

4. – *Legislatore*, ho detto: ma ho aggiunto *maestro di legislazione*, perché, a ben guardare, le *Leggi* non sono un puro codice di leggi scritte. Queste vi sono certo, ma hanno soprattutto valore di esemplificazione, sono il farsi carne, il tradursi concreto di una più intima ed alta sapienza legislatrice. Nel *Politico* si era distinto fra leggi scritte e legge non scritta, duttile, dovuta alla « scienza regia », che è poi la stessa dialettica, il *discorrere* logico che coincide con il discorso della realtà, per cui non è giustificato, per comprendere la politica platonica, trascurare i cosiddetti dialoghi dialettici. La legge del pensiero, abbiamo visto, è misura e ordine, e misura e ordine è dunque la legge della realtà. Ove, comunque, va sottolineato che tale coincidenza non è per Platone un dato, ma una scoperta che è una conquista dovuta allo stesso approfondimento dell'articolarsi del pensiero, ed ove, d'altra parte, tale coincidenza stessa e scoperta è posta da Platone, molto onestamente, come pura ipotesi sul piano scientifico[2], e come postulato e dover essere sul piano etico e politico. E dunque se nel *Politico* la legge scritta aveva un puro valore pratico, qui, nelle *Leggi*, Platone fa il grande tentativo di mostrare come la legge scritta, un vero codice, non sia altro che il tradursi storico, concreto, dello stesso pensare, della legge del pensiero, del *lógos* che *convince*, e non vince, che articola e ordina misuratamente, e che dunque è l'unico e vero *signore*[3], per cui, chi a tal signore non obbedisce è un folle, è non uomo perché privo di *lógos*. Ed è appunto in questo senso che proprio all'inizio delle *Leggi* (631*c-d*) Platone afferma che non può essere che l'*intelletto* a servir da guida al legislatore nella scelta delle sue leggi[4]. Anzi, a questo proposito, sembra

1. *Leggi*, 853*c-d*.

2. Non è un caso che il coincidere delle strutture del pensiero con quelle della realtà, per cui è possibile la conoscenza, sia da Platone posto, sin dall'inizio della sua meditazione, con un *mito*, il mito della « reminiscenza » (cfr. *Menone*, 81*d*, 82*a*; *Fedone*, 72*e* segg.).

3. Cfr. *Leggi*, 631*d*.

4. Cfr. in questo senso, M. VANHOUTTE, *La philosophie politique de Platon dans*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

interessante sottolineare un certo giuoco di parole da cui Platone fa scaturire il significato stesso del termine *leggi* (*nómoi*). In un passo del terzo libro [1] egli si compiace di ricordare che fin dall'antichità una forma di « canto portava lo stesso nome di leggi (*nómoi*) e che tali leggi venivano dette citarediche » [2]. Esatto: senza il ritmo, senza legge neppure v'è musica, anzi la musica è la stessa legge che la governa; la legge che dunque *distribuendo* (*nómos* vien da *némo* = distribuire, d'onde anche *némesis*) ordina e misura. Come nella musica dunque non v'è la musica da un lato e dall'altro lato le leggi della musica, così qui, non vi è da un lato il pensiero, la misura, e dall'altro lato le leggi politiche, ma quest'ultime sono lo stesso pensiero dispiegantesi, i pilastri senza di cui il pensiero stesso e l'ordine non sarebbero. E quindi si capisce perché tante volte Platone insista nel dire che il legislatore di una nuova città (quale è il caso delle *Leggi*) non deve tutto minutamente dettare, ma solo dare le grandi linee direttive, l'ossatura della legislazione [3], che è, quindi, in questo senso legislazione logica e dialettica, cioè vera, per cui, proprio all'inizio del suo discorso, Platone solennemente afferma: « il privato deve afferrare il *lógos* ed in questa direzione regolare la propria vita; lo Stato, ricevendo il *lógos* da un dio o da chi ne abbia conoscenza, deve erigerlo a *legge*, tanto nell'amministrazione interna quanto nelle relazioni con gli altri Stati » [4]. E poiché la divinità è per Platone questo stesso *Lógos*, nelle sue forme ed articolazioni eterno e superindividuale, che coincide con il *lógos* umano – per cui l'uomo è divino –, si viene chiarificando il mito dell'uomo marionetta e giocattolo nelle mani del dio [5], mito a prima vista estremamente sconcertante, e che ha fatto parlare del senile rifiuto alla lotta del Platone

les « *Lois* », Lovanio, 1954, pp. 278-280. Cfr. anche G. MÜLLER, *Studien zu den Platonischen Nomoi*, Monaco, 1951, p. 21.

1. *Leggi*, 700*b*.

2. Cfr. anche 722*a*. A p. 799*e* si legge: « Resti intanto stabilito che per noi, sia pur cosa strana, i *canti sono leggi*. Pare anzi che gli antichi così chiamassero i canti che si accompagnano sulla cetra ».

3. « Io tralascerò certo un'infinità di punti... ma, entro i limiti delle mie forze, cercherò come in abbozzo, tanto i motivi fondamentali quanto tutto l'insieme. E vostro cómpito sarà appunto quello di completare il mio abbozzo » (*Leggi*, 770*b*). Cfr. inoltre 718*b*, 772*a-b*, 779*c-d*, 780*a*, 788*a-c*, 793*a-b*, 822*d-e*, 828*b*, 835*a*, 842*d-e*, 846*c*, 859*b-c*.

4. *Leggi*, 645*b*.

5. *Leggi*, 644*d* segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

delle *Leggi* [1]. Immaginiamoci – egli dice – che l'uomo sia come un meraviglioso giocattolo fabbricato dagli dèi, per loro trastullo o con un serio fine: questo non sappiamo [2]. È una constatazione di fatto: l'uomo c'è, è nato ed è come un burattino, retto da un groviglio di fili. Tali fili sono le nostre umane passioni. Tali fili ci tirano, « ed essendo gli uni opposti agli altri, ci sospingono in opposti sensi ed opposte azioni: ed è proprio qui che sta la differenza tra virtù e vizio. Di fatto la ragione ci dice che ognuno deve sempre obbedire ad uno solo di questi tiranti, non abbandonarlo in nessun caso e resistere all'impulso degli altri fili; questo l'indirizzo d'oro, il sacro indirizzo della ragione soprannominato *legge comune* dello Stato; gli altri sono di ferro, rigidi, di mille forme: questo, essendo d'oro, è duttile. Bisogna dunque cooperare sempre con l'indirizzo bellissimo della legge, ché la riflessione, essendo bella in sé, la sua dolcezza è aliena da violenza, e la sua direzione ha bisogno di aiuti, affinché in noi la razza d'oro vinca sulle altre razze » [3]. L'uomo cioè è burattino di Dio, in quanto è burattino di se stesso, o meglio l'uomo, che sia razionalità, che sappia ben pensare, pone ordine e misura tra i propri fili, diventando trama, cioè dialettico, e quindi non più *privato* ma cittadino, non più *individuo* ma relazione, e, quindi, essere non più in funzione di se stesso ma del tutto sociale [4], dell'unico *lógos* e dunque – miticamente – dell'Universo. « Con la nostra parola persuadiamo questo giovane che da parte di colui il quale ha cura dell'universo, tutto è stato coordinato per la conservazione ed il bene dell'insieme... Anche tu, o infelice, sei una particella, che pur essendo estremamente piccola, volgendo lo sguardo al tutto, sempre al tutto tende... » [5]. L'uomo dunque è un burattino, finché non pensa, finché resta *privato*, finché non si fa *divino* [6], cioè ordinato. « Uomini – esclama Platone – la cui condizione è d'essere *in gran parte* dei meravigliosi giocattoli in possesso della verità solo in minima misura. – Proprio un nulla, o forestiero, tu consideri l'umano genere. – Non ti meravigliare! perdonami piuttosto! Altrove io guardavo, al *divino* guardavo, e perché di esso compreso ho detto le parole che ora ho

1. Cfr. K. Hildebrandt, *op. cit.*, p. 430.
2. *Leggi*, 644*d-e*.
3. *Leggi*, 644*e*-645*a*.
4. Cfr. *Leggi*, 923*b*; 875*a-b*.
5. *Leggi*, 903*b* segg.
6. Cfr. *Leggi*, 716*c-d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

pronunciate... » [1]. E allora mi sembra giusto affermare che per Platone l'opera legislativa è opera razionale e dialettica avente un principio ed un fine, istituente un ordine sociale che si fonda sulla natura, la quale, essendo nel suo intimo razionale, fa sì che la stessa opera legislativa non può non essere che un'opera di ragione, il discorso medesimo della ragione e, dunque, in questo senso, opera divina [2]. Non è quindi un semplice artificio letterario, per dar solennità all'argomento, che così suonino le prime parole delle *Leggi*: « Un dio o un uomo è da voi, o forestieri, ritenuto autore dell'istituzione delle leggi? – Un dio, forestiero, un dio! se vogliamo parlare come davvero si deve.. » [3].

Le *Leggi* non costituiscono dunque un puro codice, né Platone si presenta in veste di puro legislatore. Di qui, anzi, le due facce dell'opera. Da un lato certi lunghi discorsi che sembrano parentesi o divagazioni e che a un non attento lettore posson dare l'impressione che si tratti di mancanza di lima e di rifinitura [4], o della fiacchezza di Platone ormai vecchio, dall'altro lato gruppi di leggi, redatte all'uso di un vero e proprio codice. A ben guardare, invece, quei lunghi discorsi, quelle cosiddette divagazioni da vecchio [5] sono il tessuto connettivo su cui si fondano le leggi, costituiscono il ragionamento (discorso e dialettica) convincente, il metodo da cui naturalmente emergono poi le leggi vere e proprie, il come un legislatore ha da dettar le leggi. Da un lato, dunque, Platone maestro di legislazione e dall'altro lato, proprio mediante il ritmo logico entro

1. *Leggi*, 804*b*.

2. Cfr. in questo senso P. KUCHARSKI, *op. cit.*, p. 12. Per il valore della dialettica nelle *Leggi*, cfr. R. SCHAERER, *L'itinéraire dialectique des « Lois » de Platon et sa signification philosophique*, in « Revue philosophique », 1953, pp. 379-412.

3. *Leggi*, 624*a*.

4. Per il motivo di certi discorsi che posson sembrare troppo lunghi o divagazioni, già Platone stesso diceva nel *Politico*: « Caso per caso dobbiamo lodare e biasimare come breve come lungo ciò di cui parliamo, non giudicando la lunghezza in rapporto ad altra lunghezza, ma secondo quella sezione dell'arte del misurare che consiste nel conveniente... » (286*c-d*). Per il valore di ciò cfr. sopra. E nelle *Leggi*: « Più volte abbiamo ripetuto proprio questo, che nel presente caso non si deve affatto tenere la brevità in maggior conto della lunghezza, poiché nessuno, come il proverbio dice, incalzandoci c'insegue: ridicolo e stolto davvero sarebbe se al meglio facessimo vedere di preferire il più breve. Ciò che ha davvero importanza, e non poca, è che i nostri ragionamenti in un certo qual modo posseggano il dono di persuadere... » (887*b*). Cfr. anche 742*e*.

5. Sui *giuochi da vecchio* cfr., ad esempio, 685*a*, 712*b*; probabilmente qui Platone giuocando sui termini παιδεία (educazione) e παιδία (divertimento), sostiene che l'*otium* di vecchi che vanno discorrendo di leggi è vera *educazione*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

cui si scandisce la vita umana, che se razionale – cioè dialettica – è sociale, il delinearsi di tutti i motivi fondamentali di una vita *politica*, dalle leggi più generali via via a quelle più particolari, dando volta a volta per ogni aspetto l'esemplificazione minuta del come dettare l'una o l'altra legge.

Le leggi, dunque, dicevamo, divengono per Platone il tradursi in atto delle stesse articolazioni del pensiero. Ed a questo Platone è giunto attraverso l'approfondimento della dialettica e della logica quale si vien delineando dalla *Repubblica* al *Fedro* al *Sofista* al *Politico*[1]. Nel *Politico* il maestro Platone tendeva a formare quella tal nuova classe dirigente, l'« uomo regio », che potesse avviare ed intessere in pratica l'ideale sognato della *Repubblica*. Qui nelle *Leggi*, abbiamo il maestro che dà al politico, all'« uomo regio », le direttive generali perché attui in una legislazione la sua stessa *arte politica*[2]. Questa, anche dopo gl'insuccessi siracusani, l'ultima funzione, l'ultimo impegno dell'uomo Platone verso i propri concittadini, verso tutti i Greci mediante i suoi propri scolari, l'ultimo suo concreto appello[3].

Le *Leggi*, sembra, assumono così il loro più vero significato: portare il legislatore, quasi per mano, di passaggio in passaggio, deduttivamente ad esprimere leggi frutto della stessa *diánoia*, specchio del primo modello politico, della Città divina, della Città da dèi o da figli di dèi, della Città *noètica*, la Città della *Repubblica*[4]. Educazione quindi – già data la visione della città perfetta – alla ragion d'essere della legge nei confronti dei legislatori, e, infine, da parte di questi, ragionamento che convinca ed educhi alla legge la massa[5], gli uomini comuni che non sono dèi né figli di dèi[6], ma che pur tuttavia hanno in sé quel tal lume divino, la ragione, che se educata farà sì che i cittadini non accettino più, in futuro, dal di fuori, per spinta di mito, ma dal di dentro, quelle stesse leggi.

1. Cfr. sotto questo aspetto, P. KUCHARSKI, *op. cit.*, pp. 7-57.

2. Cfr. *Leggi*, 962*b-c*. Non è senza importanza che anche nelle *Leggi* torni l'esempio dell'arte tessile (cfr. 734*e*).

3. Se poi vi è qualcuno che abbia un rimedio migliore e più efficace del mio, ch'egli lo dica, e a buon diritto meriterà davvero il titolo di amico dei Greci » (*VIII lettera*, 353*e*).

4. Cfr. *Leggi*, 739*a-d*.

5. Cfr. su questa linea, H. KNOTH, *Platon im Lichte lebensnaher Pädagogik*, Francoforte, 1952. Anche M. VANHOUTTE, *op. cit.*, pp. 31 e 36 segg.

6. *Leggi*, 732*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Le *Leggi* sono, così, un'opera assai complessa; e difficile è, senza dubbio, data anche la loro lunghezza, distinguervi la struttura interna da quella esterna. Lette a sé non assumono certo il significato che se lette di séguito agli ultimi dialoghi dialettici, il *Timeo* compreso, sempre tenendo presente il punto di arrivo della *Repubblica*. Vi troviamo tutti i motivi fondamentali del pensiero platonico e merita conto rintracciarli e andare a rileggerli là dove, a suo tempo, furono sviluppati, perché essi costituiscono proprio il sottofondo delle *Leggi*[1]. Ma tali motivi son dati come presupposti, son citazioni e rinvii che dovevano servire ad evocare e richiamare tesi ormai acquisite e discusse in quelli del circolo platonico. Non sono pure ed affastellate ripetizioni. Servono a dar fondamento al nuovo discorso che si sviluppa in altra direzione e con molteplici intenti che s'intrecciano fra loro (d'onde in gran parte la difficoltà delle *Leggi*). Da un lato le *Leggi* si rivolgono agli uomini *politici* del circolo platonico, agli uomini preparati ed *abili dialettici*[2], per i quali valgono accenni e suggestioni per portarli, pensando, a legiferare secondo un modello che è frutto di una lunga e profonda meditazione; dall'altro lato, quegli stessi accenni e suggestioni, proprio perché il più delle volte espressi in forma mitica, potevano, mediante il loro sapore religioso, richiamare alla doverosità del pensare, specchio dello stesso ordine del Tutto, del divino Bene, che è dover essere, e spingere, come per un incantamento[3], la massa non filosofa a convincersi della religiosità, cioè della *sacralità* delle leggi che son dimostrazione di un'esistente divinità che trascende e sorveglia. E non che Platone non ne fosse convinto, ma quella divinità trascendente e che sorveglia è la stessa legge, è il pensiero nel suo articolarsi dialettico, che per gli uomini divini è la conquista di una verità che eticamente ci trascende, e che, dunque, politicamente ha da divenire religione di Stato.

Se ci poniamo da questo punto di vista si capisce come la convinzione e l'educazione alla legge si scandisca su due piani diversi. Innanzi tutto proporre quale sia il fine cui deve tendere il legislatore nel dettare le proprie leggi; in secondo luogo, prospettato il fine e convinto alla vera legge il legislatore – alla legge razionale che quindi

1. Via via nelle note al testo citeremo i passi paralleli.
2. Cfr. *Politico*, 287*a*.
3. Cfr. *Leggi*, 659*d-e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

istituisce ordine e misura, sintassi politica – convincere alle leggi i cittadini stessi, non dettando prescrizioni e minacciando pene, non – e sarebbe meglio – dettando prescrizioni e minacciando pene dandone tuttavia la ragione, ma – ed è un metodo che « oggi non suole adoperarsi » –, facendo precedere alle leggi dei *preludi* che davvero introducano, convincendo, al significato ed alla ragione della legge stessa [1]. Due preludi dunque: il preludio alla legislazione, il preludio alle leggi.

Viene così da sé che tutta la parte dedicata a quello che ha da essere il fine del legislatore, il preludio alla legislazione, costituisca come una vasta *introduzione* (libri I-III) a tutte le *Leggi*; mentre, giunti a questo punto, la discussione sui preludi alle leggi apra la *prima parte*, che contiene le linee direttive, le leggi fondamentali senza di cui non potrebbe esserci lo Stato, vera e propria *politéia* (libri IV-VIII). È chiaro quindi come vi sia poi una *seconda parte* (libri IX-XII 959) dedicata ad un vero e proprio codice, alle leggi minute – quasi un discendere dall'intelligibile al sensibile –, per giungere sulla fine del libro XII (960-969*d*) a terminare il tutto in una solenne conclusione, i cui motivi fondamentali sono un chiaro ritorno ai *filosofi re* della *Repubblica*.

5. – Questa, dunque, la struttura esterna delle *Leggi*, cui però si giunge attraverso la struttura interna, che, per l'intreccio dei motivi e degl'intenti, quando soprattutto non si tenga presente l'intero svolgimento del pensiero platonico, il più delle volte sfugge e resta nascosta. Comunque, è stato giustamente sottolineato [2], i dialoghi di Platone non pretendono mai di seguire un piano rigido e matematico, soprattutto quando sono molto lunghi. E le *Leggi* son l'opera più lunga di Platone.

1. Per i preludi cfr. 719*e*-724*b*, W. Kölble, *Die platonischen Gesetzeproömien*, Friburgo, 1924. Nella *III lettera* si dice che Platone avrebbe preparato dei preludii ad alcune leggi per Dionisio. Si aggiunge che sono stati rimaneggiati da altri, ma che le parti aggiunte si riconoscono facilmente per il diverso stile (« le parti aggiunte si riconosceranno bene conoscendo il mio stile »). Cfr. *III lettera* 316*a*. C'è chi ha pensato che nelle *Leggi* Platone abbia rielaborato questi proemii preparati per Dionisio (A. L. Post, in « Transactions of American Philological Association », 1929, pp. 5 segg.). Per sostenere questo bisognerebbe accettare che la *III lettera* sia autentica. La terza è, invece, senza dubbio falsa. Più facile è che l'epistolografo si sia servito delle *Leggi*. Cfr. G. Pasquali, *Le lettere di Platone*, Firenze, 1938, pp. 157-158.

2. A. Diès, *Introduzione* alle *Leggi*, Parigi, 1951, p. VI, in *Oeuvres complètes de Platon*, « Belles Lettres », vol. XI, parte I.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Evidentemente l'elaborazione delle *Leggi* durò lunghi anni, e tanto più questo è verosimile quando si pensi ch'esse non sono un'opera nata dalla mente avulsa di un cosiddetto puro filosofo, ma un'opera che intenzionalmente s'inserisce in un ambiente storico e politico ben determinato[1]. Anzi – ed è motivo interessantissimo – Platone ha voluto che il proprio punto di vista scaturisse naturalmente da una discussione serrata e critica con quelli che erano i concetti fondamentali della legislazione del suo tempo, con quelle che erano state le direttive delle più famose legislazioni del passato; ha considerato la genesi storica degli Stati (libro III); ha, per formular le sue leggi, tenute presenti le leggi di Sparta e di Atene, accettando quelle che a lui sembravano le migliori e trasfigurandole al lume della propria concezione, del *lógos* politico[2]. Lavoro lungo, dunque, di raccolta di materiale e di riflessione e sistemazione. Non solo, ma direi che la considerazione storica diviene nelle *Leggi* più impegnativa che non nei dialoghi più antichi.

Mentre nella *Repubblica* Platone era tutto teso a combattere direttamente le personalità politiche ed i partiti a lui contemporanei[3], segnando via via, attraverso la discussione stessa, quella che secondo lui poteva essere l'unica via di uscita, nelle *Leggi* Platone tende ad inserirsi nella situazione attuale[4], educando, mediante le leggi, al modello divino, colto nella *Repubblica*, ed ora valido come termine di riferimento, posto dinanzi agli occhi (« tu parli di quello Stato che noi abbiamo fondato e discusso e che non ha realtà, se non nei nostri discorsi: ché io non credo, qua sulla terra si trovi in qualche luogo. – Ma in cielo forse ve n'è l'esempio per chi voglia vederlo e ad esso conformarsi nel governar se stesso... »[5]). Ma, naturalmente, proprio questo tentativo di realizzazione, se da un lato poteva riuscire educando gli uomini migliori, quelli dell'Accademia,

1. Sulla datazione delle *Leggi*, cfr. *Nota storica*, vol. II.

2. Cfr. in questo senso, *Leggi*, 858*b*: « Noi, grazie a Dio, ci troviamo nella condizione simile a quella dei muratori o di altra gente intesa a costruire, di poter accumulare un ricco materiale da cui poi trascegliere i pezzi adatti al nostro futuro edificio e di scegliere a tutto nostro agio... Raccogliamo dunque il materiale e sistemiamolo ».

3. Cfr. sopra, *passim*.

4. Cfr. ad esempio, 742*e*; anche 841*c-d*. Cfr. R. G. Bury, *Plato and history*, in « Classical Quarterly », Oxford, 1951, pp. 86-93; J. Sulliger, *Platon et le problème de la communication de la philosophie*, in « Annuaire de la Société Suisse de Philosophie », 1951, pp. 155-175.

5. *Rep.*, 592*a-b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

che non ingiustamente è stato detto fu una scuola di scienze politiche [1] – e questo lo vediamo benissimo nel *Sofista* e nel *Politico* –; dall'altro lato tal modello sarebbe stato una pura utopia, se se ne fosse tentata l'attuazione dall'oggi al domani; non si sarebbe riusciti se non attraverso una lunga opera, se non anche attraverso il mito e la spinta di una religione e teodicea per chi non poteva capire. Di qui, appunto, l'importanza data alla tradizione e a certe leggi proprie del tempo, a certi aspetti propri del diritto positivo, tanto attico quanto lacedemone, attraverso cui, mai tradendo il principio motore di tutta la sua concezione politica ed etico-scientifica, avviare a salvezza la Grecia in una continuità che fosse vero rinnovamento. Di qui l'importanza data alle legislazioni più famose, alla genesi degli Stati perché il ragionamento, basandosi su dati precisi ed accertabili, potesse meglio dimostrare l'insufficienza e i pericoli di quelle legislazioni e leggi, se sganciate da una più intima ragione, quella divina ragione faticosamente colta attraverso il lungo dibattito – « Essenzialmente bisogna tendere a che la nostra volontà segua soprattutto la ragione » [2], ché « al di sopra di tutto v'è la riflessione, la quale tende a giudicare ciò che v'è di positivo o di negativo, giudizio che divenuto pubblico decreto assume il nome di *legge* » [3].

E quindi in nome di questa più intima e superiore *misura* e *dialettica*, di questa ragione ordinata, che è poi la virtù suprema, la giustizia (« primo fra i beni divini è la prudenza, secondo, dopo l'intelletto, l'abito misurato dell'animo, terzo – quando prudenza e temperanza si fondono con il coraggio – la *giustizia*, quarto il coraggio » [4]), che Platone giunge a dimostrare, non più teoricamente come nella *Repubblica*, non più miticamente come nel *Crizia* [5], ma storicamente come tanto l'eccesso di dispotismo (impero Persiano) quanto l'eccesso di libertà (Atene) perdono gli Stati [6]. « Se, oltrepassando la giusta misura (*métrion*), si dà alle cose più di quanto conviene, vele alle navi, nutrimento ai corpi, autorità eccessiva alle anime, tutto si sovverte, e per l'eccesso i corpi vanno incontro alle malattie, le anime all'ingiustizia, frutto della *Hybris*... Evitar questo

1. P. M. Schuhl, *Le merveilleux, la pensée et l'action*, Parigi, 1952, p. 156.
2. *Leggi*, 687*e*.
3. *Leggi*, 644*d*.
4. *Leggi*, 631*c*. Per il concetto diverso di giustizia nelle *Leggi*, cfr. oltre pp. 89-91.
5. Cfr. *Rep.*, libri VIII e IX; *Crizia*, 120*d*-121*c*.
6. Cfr. *Leggi*, 683 segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

male, conoscendo la giusta misura, è capacità di grande legislatore » [1]. « E questa fu la ragione per cui fra i vari tipi di costituzioni politiche abbiamo scelto la più dispotica e la più libera, ed ora abbiamo esaminato quale di esse abbia i caratteri di una buona *politéia*; e avendo preso ciascuna delle due in quello che è il suo aspetto più *misurato* (*metrióteta*), l'una nei confronti del dispotismo, l'altra della libertà, abbiamo veduto che quando era in atto quella tal misura si ebbe in esse straordinaria prosperità, mentre quando l'una e l'altra giunsero all'estremo, l'una della servitù, l'altra della libertà, né all'una né all'altra riuscì di fiorire prosperamente. Per questa stessa ragione abbiamo considerato anche come si venne formando l'esercito dorico, le pendici ove si fermò Dardano, e la fondazione della città presso il mare, e i primi uomini, sopravvissuti al diluvio; e per la stessa ragione abbiamo prima discusso della musica, dell'ebbrezza, degli altri argomenti che hanno preceduto questi. In effetto tutto il nostro discorso tendeva ad un solo scopo, vedere cioè quale possa essere il governo migliore di uno Stato, e come ciascun cittadino possa ottimamente trascorrere la propria vita » [2].

Platone stesso, dunque, manifestamente dichiara il motivo per cui ha affrontato la discussione storica e i più antichi miti e leggende: perché la stessa esperienza storica dimostri la sua *ragione* (il *lógos*, vero signore), perché attraverso questa vengano illuminate le stesse migliori leggi positive. Ed allora ci rendiamo conto della impostazione del libro I e dei medesimi personaggi delle *Leggi*.

6. – Il dialogo si finge avvenuto in terra cretese fra tre vecchi, uomini esperti e misurati, mentre camminando vanno da Cnosso all'antro di Zeus per una assolata campagna estiva, di tanto in tanto ombrata da alti alberi e boschetti. Stupendo è l'inizio delle *Leggi*: sole, campagna aperta, verdi alberi lungo la via, solitudine alta. Ed i tre vecchi, che pacatamente ragionano. La stessa natura sembra partecipare di una solenne, se pur malinconica, saggezza. I tre vecchi sono: un Ateniese (Platone stesso, come da tutta l'antichità si è riconosciuto), un Cretese (Clinia), uno Spartano (Megillo). Atene fu la patria di Solone, l'uomo della misura, quella misura di cui Pla-

1. *Leggi*, 691c-*d*.
2. *Leggi*, 701e-702*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

tone fu poi il grande teorico[1]. Sparta fu la patria di Licurgo, ed alla legislazione spartana Platone guarda con simpatia, perché appunto il potere vi « è esercitato da due re ed è temperato dal potere aristocratico dell'assemblea degli anziani e da quello democratico degli efori »[2], solo che anche la legislazione spartana va illuminata da una più alta ragione. Creta è la patria di Minosse, il più celebre ed il più severo dei legislatori antichissimi. La discussione nasce, dunque, e sùbito, su di un piano storico, non solo, ma prendendo le mosse da tre legislazioni diverse, oserei dire da tre civiltà diverse (la minoico-cretese, la dorica, l'attica), che pur hanno avuto una loro funzione, ma che per sopravvivere debbono rinnovarsi in una civiltà nuova volta al futuro, la Città platonica, razionale e davvero umana, e, proprio per questo – platonicamente – divina.

I tre vecchi vanno fra loro parlando di *costituzioni* e di *leggi*[3]. Clinia e Megillo rappresentano la tradizione. Sono uomini dabbene, ligi ed ossequienti alle loro leggi, ma fin dall'inizio fanno un po' la figura di vecchi colonnelli a riposo: la loro morale e il loro senso del dovere son piuttosto rigidi, non illuminati dal *filo d'oro*[4]. Ambedue ritengono che la guerra sia il fine cui ha da tendere ogni legislatore[5] e che dunque a tal fine siano intesi gli spartani « pranzi in comune », ed ogni altra loro legge. La critica all'intenzione delle leggi spartane è immediata e precisa e condotta sul filo della ragione. Non alla guerra tende una vera legislazione, ma alla pace ed alla benevolenza, cioè alla misura razionale, al con-vincere, non al vincere[6]. La dimostrazione – ponendosi dal punto di vista platonico – è semplice: se il legislatore, dando le leggi a Sparta o a Creta, avesse avuto di mira la guerra avrebbe considerato un solo aspetto dell'anima umana, una sola virtù, il coraggio, e non la virtù tutta quanta, e cioè la *giustizia*, la *saggezza*, la *temperanza*, congiunte con il *coraggio*[7].

Le *Leggi*, così, prendon le mosse dal punto di arrivo della *Repubblica*, e la virtuosità come armonia vien posta come dato ormai

1. Non è senza importanza, dicevamo, che il mito dell'Atlantide sia nel *Crizia* riportato da Solone.

2. Cfr. *Leggi*, 691*d*-692*a*; 712*e*; A. Cassarà, *Introduzione alle Leggi*, Padova, 1947, p. XII.

3. Cfr. *Leggi*, 625*a*-*b*.

4. Cfr. *Leggi*, 644*e*.

5. Cfr. *Leggi*, 625*d* segg.

6. Cfr. *Leggi*, 628*c* segg.

7. Cfr. *Leggi*, 629*d*-631*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

acquisito. Nelle *Leggi*, piuttosto, mettendo a tesoro l'approfondimento del *Politico*, si dà la preminenza alla saggezza (φρόνησις) che diviene qui sinonimo d'*intelletto* (νοῦς). E si capisce, ché, abbiamo già visto, è proprio il farsi *abili dialettici*[1] che porta alla scoperta del pensiero come armonia e misura, come dialogo, e dunque come società e *politéia*: la *giustizia* perciò è il frutto dello stesso *giusto pensare*, per cui la razionalità è dialettica e convinzione, è *rapporto* e dunque *legge*, onde *giustizia* e *saggezza* (φρόνησις-νοῦς) vengon ponendosi sullo stesso piano[2].

L'Ateniese, dunque, che rappresenta da un lato, contrapposta a Sparta, Atene – la città libera, dionisiaca, amante del discorrere e del pensare, i cui cittadini son per loro natura buoni[3] – e che dall'altro lato rappresenta Platone stesso, il possibile *filosofo re*, la sapienza in quanto ragione e virtù, l'uomo che dalla caverna è salito alla luce del *sole* – molto finemente Platone, proprio all'inizio, fa dire a Clinia: « O forestiero di Atene, ché non vorrei chiamarti Attico, poiché degno mi sembri piuttosto di un nome che evochi quello della *dea* »[4]: Atena, appunto: la dea della sapienza –; l'Ateniese, dunque, ha sùbito il sopravvento su Megillo e su Clinia, il sopravvento del *filo d'oro* sui *fili di ferro*. Ma non è sopravvento di una persona, bensì sopravvento della ragione[5], della stessa *legge* (*nómos*) che è veramente tale in quanto tutto *distribuisce* (*némo*) là dove è bene e giusto, per cui il vero legislatore è il *politico*, che quindi è a un tempo educatore e regolatore. Fine del legislatore è dunque la ragione, cioè la dialetticità e la misura (mai tanto come nelle *Leggi* torna il termine μέτριος, *métrios*).

Di qui lo sviluppo del I e del II libro, che è una critica serrata contro certe leggi di Sparta e di Creta che peccano appunto di unilateralità, e che portano quindi alla rottura ed alla disarmonia. Clinia il cretese e Megillo lo spartano sono un pretesto per andare oltre la chiusura di Creta e di Sparta, ma anche contro gli eccessi di Atene[6]. Così alla rigidezza spartana, alla riduzione di tutta la virtù alla virtù

1. Cfr. *Politico*, 287*a*.
2. Cfr. *Leggi*, 631*a-d*.
3. Cfr. *Leggi*, 641*e*-642*c-d*.
4. Cfr. *Leggi*, 626*d*; 634*d*-635*a*.
5. Cfr. *Leggi*, 628*e* segg. Cfr. M. VANHOUTTE, *op. cit.*, pp. 277-279.
6. Cfr., ad esempio, 753*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

militare [1] ed all'indurimento contro il dolore [2] – il che è giusto, ma solo in parte [3] – si oppone il valore del piacere [4], del giuoco attraverso cui regolare gli stessi piaceri, ponendo una superiore misura [5]. La legislazione platonica non è affatto negazione degli impulsi – del cavallo bianco e del cavallo nero [6] –, della gioiosità ed esplosione della vita – tutti gli animali giovani saltano gridano si muovono –, ma è dar legge agli impulsi stessi, regolarli, far sì che ciascuno compia ciò che gli compete – e i salti e le movenze diverranno danza, i gridi canto, gli affetti misura e virtù, ragione [7] –. E questo lo si vede benissimo nel concetto che qui Platone sviluppa dell'educazione come giuoco (della *paidéia* che è *paidía* [8]), fino a rompere, mediante le pagine sul valore del vino e della ebbrezza [9], « la monotona tensione della legislazione e dell'educazione doriche » con « l'esuberanza del dionisismo ateniese » [10], attraverso cui giungere ad una più piena comprensione di sé, ad una più intima misura che Platone chiama *pudore* [11], che è poi considerazione dell'altrui giudizio, cioè giudizio di sé su sé, ché ognuno di noi è socialità. Ed è questa misura dialettica e ragione che – il *Politico* è sempre vicinissimo – costituisce l'unico possibile tessuto umano, il tessuto civile, che qui è detto armonioso canto [12], canto che non sarebbe se non prendesse corpo e si ritmasse nelle sue stesse intrinseche leggi. E così, se da un lato Platone, prendendo ad esempio alcune delle più famose leggi di Sparta ne dimostra l'insufficienza se non illuminate da una più alta ragione, si capisce come, dall'altro lato, si volga ora a dimostrare che il difetto di tutte le legislazioni passate e della decadenza degli Stati è pur sempre stata l'unilateralità. Questo il motivo su cui si articola il libro III, che perfettamente, dunque, si lega con il I e il II, com-

1. Cfr. *Leggi*, 625*c* segg.
2. Cfr. *Leggi*, 633*b* segg.; 634 segg.
3. Cfr. *Leggi*, 637*b-c*.
4. Cfr. *Leggi*, 635*a* segg.
5. Cfr. *Leggi*, 643*a* segg.
6. Cfr. *Fedro*, 253*d* segg.
7. Cfr. *Leggi*, 653*d*-654*a*.
8. Cfr. *Leggi*, 643*c*.
9. Sul valore della prova del vino, cfr. *Leggi*, 645*c*-650*b*. P. Boyancé, *Platon et le vin*, in « Bulletin de l'Association G. Budè », Série n. 4 (Lettres d'humanité), 1951, pp. 3-19.
10. A. DièS, *op. cit.*, p. IX.
11. Cfr. *Leggi*, 646*e*-647*e*. Si cfr. anche il *Càrmide*.
12. Cfr. *Leggi*, 811*c-d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

piendo il circolo della dimostrazione cui Platone mirava: di là da Sparta e da Atene, di là dal mondo attico e da quello dorico, indicare ancora una volta la via della salvezza, illuminata dalle conquiste cui si era giunti attraverso la *Repubblica* ed il *Politico*.

Ora, come il libro I e parte del II della *Repubblica* servirono a Platone da introduzione a tutto il resto, furono la messa a fuoco della genesi del proprio pensiero politico, che scaturì dalla discussione drammatica con i conservatori e gli uomini nuovi, mediante Socrate e di là da Socrate, così questi tre libri delle *Leggi* servono a Platone di introduzione a tutto il resto dell'opera, mettendo a fuoco quello che è il principio generale donde necessariamente, quasi per deduzione, discendono tutte le leggi, sia quelle più strettamente costituzionali (libri IV-VIII), sia quelle strettamente giuridiche, civili e penali (libri IX-XII).

Solo che sostanziale è la differenza fra l'introduzione della *Repubblica* e questa delle *Leggi*, anche se nell'una e nelle altre, formulato il problema, si passa poi a discuterlo in concreto nel costituirsi di un possibile Stato. È da notare, a questo proposito, l'apparente coincidenza di un'espressione quasi identica che troviamo alla fine dell'introduzione della *Repubblica* ed alla fine di quella delle *Leggi*. Si dice nella *Repubblica* (369*c*): τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν (logicamente *costruiamo* dall'inizio uno Stato). Si dice nelle *Leggi* (702*d*): τῷ λόγῳ συστησώμεθα πόλιν, οἷον ἐξ ἀρχῆς κατοικίζοντες (logicamente *costituiamo* uno Stato, come se lo fondassimo dall'inizio). Nella loro stessa vicinanza le due espressioni indicano tuttavia due intenti ben diversi.

L'intento dichiarato della *Repubblica* era stato, attraverso la discussione con Socrate, la ricerca della giustizia, e cioè il problema di come dalla misura interiore sia possibile la misura sociale, ossia statale. E vedemmo[1] come il problema del giusto diveniva problema dello Stato giusto, e come, di approfondimento in approfondimento, si giungeva dalla misura interiore (la giustizia) a trovare il fondamento di quella stessa misura che dal di dentro ci trascende, che logicamente è *prima*, è *sempre*, ma che umanamente è posto all'infinito, il divino Bene.

Il procedimento delle *Leggi* è esattamente l'opposto. La misura e l'ordine come giustizia interiore e come giustizia e bene che ci

1. Cfr. sopra, pp. 28 segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

trascendono, e che si colgono mediante lo stesso pensare e l'analisi del pensiero nella sua dialetticità, sono qui punti di arrivo acquisiti e dai quali si prende le mosse. Se nella *Repubblica*, dunque, il pensiero platonico si sviluppava dalla discussione stessa, era il frutto della sua stessa polemica, divenendo via via scoperta, qui, nelle *Leggi*, siamo ormai lontanissimi da Socrate e dall'ambiente politico immediato donde scaturì l'esigenza platonica. Se qui Platone si tormenta ancora, corregge, discute con se medesimo, tanto è vero che molti problemi sono impostati nelle *Leggi* sotto luci diverse, e, fra gli altri, sconcertante quello relativo alla *fortuna* (*tyche*)[1], comunque sia egli è giunto al suo termine, e quindi ora dimostra ed avvia, fa lezione, una grande lezione, ma sempre lezione, e lo stesso riferirsi alla storia, alle leggi positive, rientra nel quadro di una pacata dimostrazione così come in tal quadro rientra, di contro, l'appello alla divinità. Viene di qui – anche se la lotta pratica e politica è in Platone sempre vivissima – che il dialogo non è più in realtà un dialogo, ma una trattazione, il perché Socrate viene definitivamente sostituito, subentrando al suo posto l'Ateniese, Platone stesso.

E quindi, concludendo, giunti a convincere che il legislatore è un educatore, che la legislazione è il tradursi in atto della stessa razionalità, specchio del divino ordine, della divina misura, dimostrare come su questo piano, e su questo solo, sia possibile fondare uno Stato, che, accettato per la sua stessa razionalità, divenga in pratica simile allo Stato modello, il primo Stato, a quello avvii, pur sempre rimanendo lo Stato perfetto eticamente trascendente e divino, da dèi e figli di dèi. Ed ecco allora la differenza fra la chiusa dell'introduzione alla *Repubblica* e la chiusa dell'introduzione alle *Leggi*. Là si trattava di trovare (inventare) il *fondamento* dello Stato, di *costruire* lo Stato (e non è dunque un caso che nel citato passo della *Repubblica* Platone usi il verbo ποιέω-*poiéo*); qua, sicuri di quel ritrovato fondamento, su questo *costituiamo* (e non a caso nelle *Leggi* il verbo usato è συνίστημι-συστησώμεθα *synístemi-systesómetha*) lo Stato. Là avevamo la *poiési*, e attraverso essa l'*idea* dello Stato, qua, mediante l'analisi, il *sistema*, nel senso genuino della parola, e cioè il *costituirsi* dello Stato, che è il realizzarsi della stessa sua ragion d'essere in quanto legge ed articolazione di leggi.

1. Cfr. G. Pasquali, *op. cit.*, pp. 144 segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

7. – La *Repubblica* e le *Leggi*, per quanto riguarda il metodo e la struttura, si muovono, dunque, su due piani diversi; come su due piani diversi si muovono relativamente allo stesso problema della *giustizia*, che nell'ultima opera, approfondito il motivo della dialettica, cui si era giunti nelle pagine culminanti della *Repubblica*, attraverso i posteriori dialoghi, diviene, essa stessa giustizia, *frónesis*, la saggezza che, in quanto pensiero dialettico, istituisce il « giusto mezzo ». La *Repubblica* e le *Leggi*, invece, per quel che riguarda l'aspirazione platonica, ideale e storica a un tempo, si muovono sullo stesso piano, per cui possiamo dire che l'una e l'altra opera costituiscono come le due facce del pensiero politico di Platone. Nell'una e nelle altre si tende a fondare lo Stato sulla ragione, e dunque sull'*unità* dialettica, quell'unità che faticosamente raggiunta dall'interiorità, diviene ora, in un esatto corrispondere delle articolazioni del pensiero, la stessa vivente e dialettica ragion d'essere del Tutto, il divino, la *politéia cosmica* del *Timeo*, che, rovesciando i termini, viene a giustificare il *cosmo politico*. E quel che più importa è che nelle *Leggi* il « tiranno illuminato » della *Repubblica* e ancora del *Politico*, il σοφός, il filosofo, non è più un *tale*, ma diviene appunto la legge stessa, che si estrinseca dialetticamente nelle *leggi*, onde la loro necessarietà ed obbligatorietà. « Senza dubbio, fra tutte le cognizioni le più adatte a rendere migliore chi se ne giova sono quelle relative alle leggi, qualora queste siano rettamente istituite altrimenti la *legge* (νόμος), per noi divina e meravigliosa, vanamente avrebbe un nome che si avvicina a quello d'*intelletto* (νόος) » (957*c*).

Questi i termini entro cui si articolano le *Leggi*: da un lato la misura e l'ordine, presupposti – e a cui altrove si è giunti – e, ad un tempo, termini cui si tende, razionalità che in quanto tale è convinzione e quindi *politéia*, legge che trova miticamente e pedagogicamente il suo criterio di obbligatorietà nel divino, esso stesso misura e ragione; dall'altro lato il dato, che è limite e fortuna, caso; tensione fra i due termini, il cui giusto mezzo sono le leggi, che articolano e rendono consapevole, difendendolo, il cittadino, sí come a loro volta i custodi delle leggi difendono le leggi stesse.

Questi i motivi su cui si sviluppa la legislazione platonica, dalla fondazione del nuovo Stato (lo Stato di Magnesia) al quale si finge che Clinia, insieme ad altri nove cittadini di Cnosso, debba dar mano, giù giù fino all'esposizione dettagliata delle leggi più minute. Ed insistente, continuo torna il motivo della misura e del divino,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

fondamento di quella stessa misura. Così, la stessa scelta del luogo ove ha da sorgere il nuovo Stato (un luogo lontano dal mare per il pericolo che i troppi traffici possono portare), la poplazione, la regolamentazione delle ricchezze e dei beni, la divisione in classi, il numero di 5.040 famiglie, i matrimoni, l'igiene delle gestanti, le nascite, l'educazione, l'insegnamento della ginnastica, della musica, delle scienze, le danze, i canti, i cori, i culti, i contratti, tutto è sempre in vista della misura e dell'armonia.

Sotto questo aspetto, passo a passo, le *Leggi* sono una continua chiosa (che si esplica in istituti e leggi) alla *Repubblica*, anche là dove sembra che le *Leggi* se ne discostino di più, come, ad esempio, nella questione dei matrimoni, del possesso dei beni, relativamente a quello che è il motivo più intimo del cosiddetto comunismo platonico di cui abbiamo già discusso[1]. Tutto questo anche nelle *Leggi* è fondamentalmente mantenuto[2].

8. – Il discorso ci ha così riportati a quella che è la struttura e l'architettura delle *Leggi* nel loro sviluppo lineare. Dopo l'introduzione generale (libri I-III), ove Platone chiaramente fissa lo scopo ed il significato della legislazione, si passa a studiare l'organizzazione dello Stato: luogo, popolazione, valore delle leggi (libro IV); numero dei cittadini, loro divisione in classi, distribuzione delle terre e delle abitazioni (libro V); di qui si viene all'elezione e alle funzioni dei magistrati, e, quindi, costituita l'ossatura dello Stato, si pongono le leggi sui matrimoni e sulla generazione (libro VI); nati i figli, si passa alle leggi sull'educazione, da quando i fanciulli sono ancora nel seno materno, su su fino a quando sono uomini (libro VII); vengono poi le leggi che organizzano feste e giuochi, che regolano le relazioni sessuali, che istituiscono i rapporti economici (libro VIII). Si passa quindi a salvaguardare, mediante un vero e proprio codice, penale e civile, le relazioni umane, esponendo le leggi relative ai delitti contro le persone (libro IX), contro la religione (libro X), le leggi sulla contestazione dei beni, sulla liberazione degli schiavi, sulle compre-vendite, sui commerci, sugli orfani, tutele e testamenti, sui contrasti fra padri e figli, mariti e mogli, sui venefici, sui testi-

1. Cfr. sopra, pp. 34-36.

2. Riporteremo passo a passo nelle note la citazione dei testi paralleli, sottolineando, in caso, la diversità.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

moni e gli avvocati (libro XI); sulle colpe dei funzionari, relazioni con l'estero, cauzioni e contestazioni, processi e funerali (libro XII, fino a 960*c*). L'ultima parte del libro XII (960*c* - 969*d*) costituisce una rapida conclusione e sintesi di tutta la materia trattata, che culmina nella descrizione delle funzioni e del valore del supremo Consiglio che vigila e ad un tempo guida – esso incarnante l'intelligenza e la scienza – all'unità ed alla sintesi dello Stato tutto. « A quanto sembra, dunque, se vogliamo che la costituzione del nostro paese sia perfetta, bisogna che fra le sue istituzioni ve ne sia una capace di conoscere, innanzi tutto, ciò di cui stiamo ragionando, cioè quale ne sia per noi politici lo scopo, in secondo luogo quale il mezzo per raggiungere tale scopo, ed infine quali leggi e quindi quali uomini possano o no riuscire a realizzare tal fine. Se uno Stato non ha tali istituti e persone, non c'è da meravigliarsi se, privo di mente e di sensi, volta per volta in ogni sua azione agisca a casaccio »[1]. E lo scopo finale è la *virtù*, quell'*unica virtù* che rende virtuosi il coraggio, la temperanza, la giustizia, la saggezza, che fa dell'uomo un'unità dialettica e quindi politica[2]. Le *Leggi* si concludono così, dopo l'analisi, tornando al punto dato in partenza, la *virtù tutta quanta*, e perfetto è il ragionamento, ch'esso è tornato al suo principio (– tu hai reso più chiaro il ragionamento, ché rettamente l'hai ricondotto al suo principio –, già si diceva all'inizio[3]). Ed importantissimo è, dunque, sul finir delle *Leggi* questo ritorno chiaro all'ideale della *Repubblica*, per cui, come dicevo, le *Leggi* costituiscono l'altra faccia dell'unico pensiero politico di Platone, l'altro aspetto della sua esigenza e del suo insegnamento[4].

Passare ora all'esposizione dettagliata delle *Leggi*, quando si ab-

1. *Leggi*, 962*b*.

2. Cfr. *Leggi*, 963*c-d*.

3. *Leggi*, 626*d*; 659*d*; cfr. M. Vanhoutte, *op. cit.*, p. 284: « A partire dal *Fedro* che ha stabilito per la prima volta che l'anima è fonte del movimento ed è essa stessa dotata di un movimento circolare (*Fedro*, 245*c* segg., 247*a*), è evidente che questo tornare al principio del discorso riveste un'eccezionale importanza. Dicendo che il medesimo discorso è animato da un movimento circolare, quanto più è possibile si identifica la ragione e la sua espressione scritta o parlata. Non solo, ma se aggiungiamo che il discorso non è indicato come appartenente specificamente ad alcuna determinata persona, sembra che lo scritto del legislatore appaia come la trascrizione dei pensieri dello spirito in senso neutro ».

4. Sul rapporto *Repubblica-Leggi*, cfr. W. Jaeger, *Genesi e ricorso dell'ideale filosofico della vita*, in appendice all'*Aristotele*, trad. it., Firenze, 1947, pp. 572-573; W. Jaeger, *Paideia*, III, Oxford, New York, 1944 (trad. it., Firenze, 1959).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

biano presenti la *Repubblica*, il *Timeo* e il *Crizia* da una parte, il *Politico*, la VI, la VII e l'VIII delle *Lettere* dall'altra, sarebbe ozioso e inutile [1].

9. – Che Platone non avesse affatto l'intenzione di redigere un codice di leggi, che tutto contemplasse, mi sembra ormai fuori dubbio. Altro il suo intento: dare, attraverso una lunga lezione, il criterio per attuare una seria legislazione. Oltre quanto abbiamo detto, analizzando dall'interno i motivi fondamentali delle *Leggi*, lo dimostrerebbero certe frasi e continui richiami esplicitamente fatti da Platone medesimo [2]. « Poiché siamo sul punto di dettare leggi, ora che delle leggi abbiamo già scelto i custodi, e poiché personalmente sia-

1. Ritengo opportuno, per completare — anche se per brevi scorci — il quadro dei problemi insiti nelle *Leggi*, toccare un momento la questione del libro X. Il libro X è stato generalmente considerato come distaccato da tutto l'insieme, o, perlomeno, eccessivamente lungo rispetto all'economia del lavoro (cfr. A. Diès, *op. cit.*, pp. LXX segg.). Il contenuto del libro X è una critica violenta ed accorata contro certe tesi del tempo secondo cui si sostiene o che gli dèi non esistono o che se esistono non s'interessano delle cose umane, oppure che è possibile accattivarseli mediante sacrifizi e preghiere. Punto per punto Platone combatte queste tre tesi, le discute su di un piano storico, risolvendole al lume della sua concezione sulla priorità dell'anima rispetto ai corpi. Uno studio più approfondito dimostrerebbe che Platone qui usa gli argomenti già sviluppati in parte nella *Repubblica* (358*e*-367*e*), ma soprattutto nel *Fedro* e nel *Timeo*, battendo però l'accento sull'aspetto pedagogico, sul fatto che negare la divinità, o ritenere, infischiandosene, che gli dèi non si occupino degli uomini, sarà sempre una colpa punita, se non qua, almeno nell'aldilà. Senza dubbio il libro X delle *Leggi* male si articola esteriormente al libro XI e all'inizio del libro XII, quasi una parentesi fra la minuta esposizione delle leggi. Può darsi, come si è creduto, che il libro X sia stato scritto per altro scopo, e poi inserito nelle *Leggi*. Può darsi che questo sia dovuto a Filippo di Opunte (cfr. S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon*, Parigi, 1947, p. 65). Comunque, indipendentemente dall'aspetto più strettamente filosofico della dimostrazione, certo si è che se ne comprende l'intenzione politica (cfr. V. Goldschmidt, *La religion de Platon*, Parigi, 1949, pp. 134-138; cfr. anche A. Brémond, *La religion de Pl. d'après le Xe livre des « Lois »*, in « Recherches de Science religieuse », 1932, pp. 26-53; V. Martin, *Sur la condamnation des athées par Pl. au Xe livre des « Lois »*, in « Annuaire de la Société Suisse de Philosophie — Studia Philosophica », 1951, pp. 103-155), un *preludio*, una giustificazione, sia pur lunga — lunghezza riconosciuta, d'altra parte, dallo stesso Platone, cfr. 887*b* — alle leggi contro l'empietà; in altre parole alle leggi che difendono la ragione e la misura, alle leggi contro il disordine che è follia, onde l'*hybris* che tutto perde. E in questo senso la mente torna spontaneamente ad una parte del mito di Er (cfr. sopra; *Rep.*, 614*a*-621*d*) — per quel che riguarda l'aspetto della punizione — ed alla finale del *Crizia*. Ed è anzi significativo che poi nelle stesse *Leggi* Platone ascriva alla « tradizione » il fatto che l'anima immortale, giunta all'aldilà, renda un conto che è rassicurante per l'uomo onesto, terrificante per il malvagio (959*b*).

2. Cfr., ad esempio, *Leggi*, 722*a*-*b*, 779*c*-*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

mo al *tramonto della vita*, mentre rispetto a noi essi sono giovani, io sostengo che oltre a dettar leggi dobbiamo ad un tempo impegnarci a far sì che costoro, per quanto è possibile, siano legislatori e custodi »[1]. Platone, dunque, giunto al « tramonto della vita » scrive le *Leggi* per i suoi discepoli, per gli uomini del suo circolo. Ed è sotto un altro aspetto, proprio sottolineando questo motivo, che giustamente il Vanhoutte[2] dimostra che se le *Leggi*, quali noi leggiamo, si presentano da un lato come non definitivamente rielaborate e compiute, dall'altro lato quelle che i critici hanno preso spesso per mancanze, per parti appena accennate e non sviluppate, per frammenti, è stato, in realtà, un criterio giustificato da Platone stesso, sono volute omissioni che rivelano un diverso intento da quello che si è generalmente ritenuto. Abbiamo visto quale.

Il che, d'altra parte, non significa che io ritenga, dunque, che il testo delle *Leggi*, quale noi possediamo sia il testo definitivo lasciatoci da Platone[3]. Come sappiamo, se da tutta l'antichità si è sempre ritenuto che le *Leggi* siano opera autentica di Platone, si è però sostenuto che, rimaste incompiute, siano state elaborate e pubblicate da Filippo di Opunte.

Comunque, anche se trascritte e pubblicate da Filippo di Opunte, sono senza dubbio opera squisitamente platonica, testimonianza di un lungo travaglio, preziosa chiosa dei più salienti aspetti del pensiero platonico, l'ultimo appello del maestro e dell'uomo politico ai suoi possibili successori nella lotta politica, in nome di una armonia fra le *póleis* greche, che, innestandosi sulla tradizione, rinnovino la propria civiltà in una civiltà nuova, frutto di ragione e di misura che salvi il valore stesso dell'unità greca contro la barbarie. E, in fondo, che lo scopo delle *Leggi* fosse quello di cui abbiamo parlato, apertamente, nelle *Leggi*, lo dice Platone stesso in più luoghi. « A tutti questi princìpi bisogna che guardi chi desidera essere, secondo giustizia, giudice imparziale e tali princìpi, possedendoli scritti, deve imparare »[4]. Ed è molto significativo che le ultime parole lasciateci da Platone così suonino: « *Megillo*: – Amico Clinia, dopo tutto quello che ora abbiamo detto, o dobbiamo accantonare il pro-

1. *Leggi*, 770*a*. Cfr. inoltre 770*b*: « ... Sarà vostro còmpito portare a termine il nostro abbozzo ».

2. M. VANHOUTTE, *op. cit.*, pp. 36-56.

3. Cfr. *Nota storica*, vol. II.

4. *Leggi*, 957*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

posito di dar fondamento allo Stato, o non dobbiamo lasciar partire l'Ateniese, ma con le preghiere, con ogni altro mezzo, farlo partecipare alla fondazione dello Stato. *Clinia*: – Verissimo, o Megillo, ed io farò proprio così, e tu dammi aiuto. *Megillo*: – Ti aiuterò! » [1]. Le *Leggi* son l'appello, cui oramai debbono, con il loro aiuto, rispondere i discepoli. E, secondo me, non va in questo senso trascurata l'osservazione di Plutarco, per il quale « Platone lasciò nei suoi scritti bei ragionamenti sulle leggi e lo Stato, ma dei più forti ancora ne ispirò ai suoi scolari » [2]. E sarà pure leggenda che molti Stati – a parte i noti rapporti con Siracusa – si siano rivolti a Platone quando hanno avuto bisogno di redigere una costituzione [3], ch'egli abbia inviato loro suoi scolari in qualità di consiglieri e di esperti, e talvolta solo quando fosse sicuro che i richiedenti iniziassero col porre uguaglianza di beni fra i cittadini; ma son leggende, tradizioni che fanno molto pensare. Come fa molto pensare il fatto che non pochi discepoli di Platone (Chione, Leonide [4], Timolao di Cizico [5], Pitone, Eraclide di Eno [6], Megalofane [7], Iperide, Cabria, Licurgo, Focione [8]) abbiano direttamente agito in senso politico, siano stati, più che filosofi di professione, uomini politici nel senso più pieno della parola, militanti. Colpisce, anzi – osserva finemente lo Schuhl –

1. *Leggi*, 969*c-d*.

2. PLUTARCO, *Contro Colot.*, XXXII.

3. Cirene (cfr. PLUTARCO, *ad princ. in.*, I), ad esempio, i Tasi, cui Platone avrebbe inviato quale consigliere il suo scolaro Laodamante (cfr. DIOGENE LAERZIO, III, 24), gli Arcadi (PLUTARCO, *Contro Colot.*, XXXII, VIII) cui avrebbe inviato Aristonimo. Fra gli altri consiglieri si ricordino Menedemo, Formione, Erasto, Corisco (cfr. PLUTARCO, *loc. cit.*; DIDIMO, col. 5, 52; PLUTARCO, *Vita di Dione*, 13). Su tutto questo si veda il saggio di P. M. SCHUHL, *Platon et l'activité politique de l'Académie*, in *Le merveilleux, la pensée et l'action*, Parigi, 1952, pp. 157-162.

4. Platonicamente, contro la tirannide, avrebbero ucciso Clearco, tiranno d'Eraclea (cfr. ELIANO, fr. H; *Suda* alla voce *Clearco; Index Herculanensis Acad. Phil.*, ed. MEKLER, VI, 13, p. 35; GIUSTINO, *Storia*, XVI, 5, 12).

5. Avrebbe compiuto distribuzioni di grano e di denaro (cfr. ATENEO, *Deipnosof.*, XI, 509*b*; DIOGENE LAERZIO, III, 46).

6. Pitone ed Eraclide di Eno avrebbero ucciso il re Cotì per vendicare il padre, e gran lode n'ebbero ad Atene (cfr. *Index Herc.*, VI, 15 segg.; ARISTOTELE, *Politica*, 1311*b* 20; PLUTARCO, *Contro Colot.*, 32; FILOSTRATO, *Vita Apoll.*, VII, 2).

7. Ecdemo e Megalofane avrebbero ucciso i tiranni di Megalopoli (cfr. PLUTARCO, *Filopomene*, I; PAUSANIA, VIII, 49; POLIBIO, X, 25, 2).

8. Per Iperide, Cabria, Licurgo, cfr. *Index Herculanensis*, VI, pp. 33 segg. Focione, condannato a bere la cicuta, al tempo in cui per la venticinquesima volta era stratego, avrebbe, citando una pagina del *Gorgia* (496*c*), esclamato: meglio subire che commettere ingiustizia (PLUTARCO, *Focione*, XXXII). Cfr. P. M. SCHUHL, *op cit.*, pp. 161-162.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

il vedere che i puri teorici siano, rispetto ai politici, in molto minor numero di quanto si creda, e ch'essi stessi, all'occasione, abbiano svolto una loro attività politica, da Senocrate che scrisse per Alessandro *consigli sull'arte di regnare* e che dopo la battaglia di Crannone trattò con Antipatro ottenendo la liberazione dei prigionieri ateniesi, allo stesso Aristotele [1].

E le parole che dalla tomba Platone fa dire nell'*VIII lettera* a Dione, le potremmo ora ripetere per lui: « Onorate, dunque, ed innalzate preghiere agli dèi, ed a tutti coloro che al séguito degli dèi vanno onorati; e persuadete, incitate amici e nemici, con parole amichevoli e senza desistere, fino a che non avrete portato a compimento, chiaro alla luce del sole e felice, tutto quello che vi ho detto, come divino sogno apparso ad uomini svegli » [2].

III.

1. – Dell'*Epinomide* e delle *Lettere* si discute da secoli l'autenticità. Incerto dapprima se pubblicarle o no nell'insieme delle *opere filosofico-politiche* di Platone, mi sono alla fine deciso, perché tanto l'*Epinomide* quanto le *Lettere*, ciascuna da un punto di vista prospettico e, forse, opposto dànno senza dubbio un tipo di *interpretazione* di quello che fu il platonismo.

L'*Epinomide*, lo dice il titolo stesso, costituisce una specie di appendice alle *Leggi* [3] – i richiami sono espliciti, precisi – e vorrebbe essere la definizione della scienza, o sapienza suprema [4] che debbono possedere i membri del Consiglio Notturno, i pochi uomini, davvero divini, capaci di reggere in armonica e articolata unità lo Stato, capaci di intendere la razionalità delle leggi. E tale scienza consiste nella scienza del numero che si acquista attraverso la contemplazione del ritmo e dei moti ordinati su cui si scandiscono i fenomeni celesti [5]. Di qui il valore dato all'astronomia che diviene – in un senso nuovo

1. P. M. Schuhl, *op. cit.*, pp. 161-162.
2. *VIII lettera*, 357*c-d*.
3. Cfr. *Nota storica*, vol. II (*Epinomide*).
4. Sottolineo che il termine usato è σοφία (*sofía*), che assume già il valore di virtù *dianoetica*, distaccata dal *coraggio* e dalla *temperanza* che, si dice, possono essere virtù indipendenti dalla conoscenza più alta e che hanno quindi il valore di *virtù etiche*: cfr. *Epinomide*, 977*c-d*.
5. Cfr. oltre *Timeo*, 40*c-d*, 47*a-b*; *Leggi*, 821*a*-822*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

rispetto alla vecchia religione – astrolatria [1]. Certo il tono dell'*Epinomide* è molto diverso da quello cui siamo abituati leggendo le opere più grandi di Platone. Comunque l'*Epinomide* si riallaccia all'atmosfera religiosa-astrale delle *Leggi* e delle *Leggi*, in sunto, ripete la teodicea del libro X. Ora chi legge l'*Epinomide* distaccata dalle ultime opere di Platone, ha l'impressione di trovarsi di fronte ad un manuale scolastico a carattere protrettico e religioso venato di motivi stoicheggianti ove alla fine abbiamo una concezione cosmo-teologica, statica e massiccia.

Se, invece, leggiamo l'*Epinomide* di séguito al *Timeo* ed alle *Leggi* l'impressione cambia, pur rimanendo il sospetto che con l'andar del tempo si siano inserite nel testo originario chiose e commenti più tardi [2], interpretazioni diverse da quello che, forse, fu l'intento dell'autore. E l'impressione è che delineando quella che ha da essere la scienza suprema che conduce a cogliere il ritmo su cui si scandisce l'universo qui si torni, in forma mitica e religiosa, esattamente al motivo centrale del platonismo e cioè alla *dialettica*. E sono proprio le ultime pagine delle *Leggi* [3] che ci suggeriscono questa possibile interpretazione: come nelle *Leggi* [4] il termine dialettica è accuratamente evitato. Ma la *Repubblica* [5] da un lato e, dall'altro lato, l'insistere qui sul fatto che, attraverso la contemplazione delle leggi che governano l'universo, si ha da cogliere l'unità sintattica del tutto [6],

1. Di contro alla vecchia religione secondo cui il tentativo di conoscere la divinità è cosa empia, si sostiene già dalle *Leggi* che proprio in questo consiste la più profonda religiosità. Cfr. *Leggi*, 821*a*, 967*a* segg.

2. Non abbiamo, a questo proposito, l'aiuto dei manoscritti: il testo che noi possediamo si appoggia tutto su due codici del IX secolo il *Parisinus graecus* 1807, e il *Vaticanus graecus* I, più le correzioni del *Marcianus graecus* 188. Nessun papiro conserva l'*Epinomide*. Sulla questione dello stile cfr. in particolare: J. HARWARD, *The Epinomis of Plato*, Oxford, 1928; F. MÜLLER, *Stilistische Untersuchung der Epinomis des Philippos von Opus*, Berlino, 1928; A. E. TAYLOR, *Plato and the Autorship of the Epinomis*, in « Proceedings of the British Academy », XV, 1929; W. THEILER, in « Gnomon », VII, 1931, pp. 337-355; E. DES PLACES, *Sur l'authenticité de l'« Epinomis »*, in « Rev. d. Études grecques », 1931, pp. 153-166. Secondo G. MÜLLER, *Studien zu den platonischen Nomoi*, Monaco, 1951, lo stile rivelerebbe che né le *Leggi* né l'*Epinomide* son di Platone; cfr. O. SPECCHIA, *Epinomis*, Introd., testo critico e commento, Firenze, 1967.

3. Cfr. *Leggi*, 960*c*-963*a*.

4. Cfr. *Leggi*, 963*a*-968*b*. Sul perché si eviti il termine dialettica, cfr. nota alle citate pp. delle *Leggi*.

5. Cfr. *Repubblica*, 533*a* segg.

6. *Epinomide*, 991*a*-992*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

suggeriscono il termine stesso. E allora ci accorgiamo che l'*Epinomide*, pur conservando il suo tono scolastico e manualistico, pur insistendo su *loci* comuni, rientra come il libro X delle *Leggi* entro l'atmosfera della politica di Platone, può avere una funzione ben precisa, sì come il *Timeo*. E se il *Timeo* era stato, dicevamo [1], la delineazione di una *politéia cosmica*, l'*Epinomide* può essere la delineazione di una *politéia divina* di là dalla quale – per chi poteva intendere – ancora una volta si sottolineava il significato politico della dialettica. È importante difatti che in questo senso la scienza del numero, la geometria, la stereometria, l'astronomia, attraverso le quali si giunge a cogliere come tutti i fenomeni siano articolati da un solo naturale vincolo [2], costituiscano le scienze proprie del Consiglio Notturno, siano le scienze di chi dovrà reggere lo Stato. Nella *Repubblica* la scienza più alta, cui si giungeva attraverso la matematica, la geometria, la stereometria, l'astronomia e l'armonia ed alla quale doveva essere avviato il re-filosofo, era la *dialettica* [3], nel *Politico* la scienza regia si rivelava la *misura*. Nell'*Epinomide* il tono è cambiato. L'*Epinomide*, credo, ha un'altra funzione: vi si delinea quella che già nelle *Leggi* si prospettava come la nuova religione [4], la religione di Stato, che trovava il suo fondamento nell'ordine del tutto razionale e logico, aritmo geometrico (*Timeo*) che è lo stesso ordine su cui si scandisce la legge dello Stato [5]. E la nuova religione poteva essere accetta perché da un lato si innestava sulla vecchia religione e dall'altro lato popolarmente prospettava l'ordine visibile del tutto attraverso l'osservazione del ritmo e del moto regolare degli astri, anche se di là da quelli gli uomini veramente addentro all'insegnamento del maestro potevano comprendere che di lì si assurgeva a quella legge [6] che è lo stesso *lógos* umano, quel saper pensare che è ad un tempo il saper vivere secondo misura, che, sia pur per via ipotetica, rivela lo stesso tutto sintattico e dialettico.

La scuola poteva benissimo interpretare in altro modo, unilateralmente, l'insistere di Platone (dalla *Repubblica* al *Timeo* alle *Leggi*) sul valore e sul significato della contemplazione degli astri. Ed è

1. Cfr. sopra, pp. 55-56.
2. Cfr. *Epinomide*, 991*e*-992*a*.
3. Cfr. *Repubblica*, 521*c*-541*b*.
4. Cfr. *Leggi*, libro X e 967*a* segg.
5. Cfr. in particolare, *Leggi*, 957*c*-*d*.
6. Legge mai definita: cfr. *VII lettera*, 341.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

forse di qui, forse da appunti lasciati inediti da Platone [1], da appunti presi alle sue lezioni, che sorge l'*Epinomide*, che può darsi sia davvero di Filippo di Opunte [2], il primo editore del maestro, l'*astronomo* della Scuola, che può avervi aggiunto benissimo [3], insistendovi, tutta la parte più strettamente astronomica, alla quale, com'è stato dimostrato, l'Accademia, negli ultimi anni di Platone, era grandemente interessata. E l'*Epinomide* può essere senza dubbio un tipo di interpretazione del platonismo, vicina per vicinanza d'intenti e d'interessi a certe mosse di Aristotele (si pensi al *De philosophia*, al I e al XII della *Metafisica* [4]) e, in particolare, di Speusippo e di Senocrate (si vedano i frammenti), ma è anche un testo che se vien letto, ripeto,

1. Non è un caso che nell'*Epinomide*, riferendosi alle *Leggi*, si parli di appunti (*Epinomide*, 980*d*).

2. Cfr. *Nota storica*, vol. II (*Leggi* ed *Epinomide*).

3. Cfr. W. JAEGER, *Aristotele*, trad. it., Firenze, 1947: in particolare pp. 172-173: « L'Accademia costituiva allora proprio il centro di una tendenza orientalizzante che come presagio della spedizione di Alessandro e del conseguente avvicinamento dello spirito ellenico a quello asiatico è d'importanza grande, sebbene per lungo tempo non abbastanza valutata. Le vie attraverso le quali penetrarono in Grecia gli influssi orientali ci sono note solo in piccola parte. È un caso che possiamo desumere dall'elenco degli scolari dell'Accademia, un pezzo che si è conservato in un papiro ercolanese, come un Caldeo appartenesse alla scuola platonica quale membro ordinario (*Index Acad. Herc.*, col. III, p. 13, MEKLER). Ciò accadeva, a quanto sembra, nell'ultimo decennio della vita di Platone; e alla stessa età si riferiscono altre tracce d'influsso orientale, come il paragone delle quattro virtù platoniche con l'etica di Zaratustra nell'*Alcibiade I*, e la teologia astrale che lo scolaro e segretario di Platone Filippo di Opunte presenta, in appendice alle *Leggi*, come σοφία suprema. Per le nuove concezioni religiose, che solennemente annuncia "ai Greci", quest'ultimo si appella esplicitamente a fonti orientali (*Epinomide*, 986*e*, 987*b*, 987*d*-988*a*). Certo queste tendenze risalgono all'età in cui Eudosso era presente all'Accademia: del resto è solo la povertà del materiale che non permette di valutare in piena misura l'enorme influsso che quest'uomo esercitò sui platonici... All'astronomia caldea e siria l'Accademia attinse il calcolo delle orbite e la conoscenza dei sette pianeti, per la prima volta affiorata in Europa con Filippo di Opunte ». Cfr. E. DES PLACES, *Platon et l'astronomie chaldéenne*, in « Mélanges F. Cumont », Bruxelles, 1936; J. BIDEZ, *Platon et l'Orient*, in « Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique », 1938, pp. 512-516; J. KERSCHENSTEINER, *Pl. und der Orient*, Stoccarda, 1945.

4. Secondo la nota tesi dello JAEGER (*op. cit.*, pp. 161-258), al *De philosophia*, contemporaneo al I della *Metafisica* (opere che Aristotele avrebbe composte subito dopo la morte di Platone), si sarebbe ispirato Filippo di Opunte nel comporre l'*Epinomide*. Jaeger, in effetto, ammette più che provare questa dipendenza dell'*Epinomide* dal *De philosophia* (cfr. A. TAYLOR, *Plato*, Londra, 1927², p. 498, n. 3). Con il DES PLACES ritengo più probabile che l'*Epinomide* e il *De philosophia*, i cui tratti comuni sono innegabili, derivino ambedue dalla comune atmosfera respirata dall'autore dell'*Epinomide* e da Aristotele nell'ambiente dell'Accademia (cfr. DES PLACES, *op. cit.*, pp. 140-141). Sui rapporti fra l'*Epinomide* e il *De philosophia*, cfr. in questo senso, anche E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto*, Firenze, 1936, II, pp. 345-364.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

di séguito al *Timeo*, alle *Leggi*, a certe parti della *VII lettera*, sia per lo stile sia per l'intento – dare alle leggi ed all'ordine politico un criterio di obbligatorietà fondato su di un ordine oggettivo che assuma valore religioso, per cui non vi sia politicamente alcun contrasto di poteri, alcun conflitto fra il potere civile e il potere sacerdotale-religioso – l'*Epinomide* allora rientra talmente entro i termini dell'ultimo pensiero platonico, che l'ipotesi, che, indipendentemente dall'essere o meno di Platone, essa sia da vedersi, come la tradizione per secoli ha voluto, una vera e propria appendice alle *Leggi*, è l'ipotesi più attendibile. Così il Des Places, e il Lloyd sulla scia del Taylor, riprendendo e discutendo la questione dell'autenticità dell'*Epinomide*, pur propendendo – troppo – per l'autenticità, non trovando comunque né possibilità di sicuro rifiuto né possibilità di sicura conferma – i *pro* e i *contra* si equilibrano – conclude che « poiché tutti, più o meno, ritrovano nel dialogo l'atmosfera dell'Accademia, bisogna riconoscere che la questione dell'autenticità non interessa essenzialmente né la sua portata filosofica, né la sua importanza per la storia delle scienze » [1].

Naturalmente non è qui il luogo per discutere minutamente il problema dell'autenticità (nelle note abbiamo rimandato alla letteratura relativa), ma su di un passo, prima di concludere, vorrei richiamare l'attenzione, perché è un passo sul quale non si è posto abbastanza interesse [2]. Qui l'autore contrappone ad altra concezione sugli astri (secondo la quale per il fatto che gli astri facendo sempre gli stessi movimenti non hanno anima) la concezione platonica secondo cui, invece, proprio dall'osservazione del moto ordinato e ritmico degli astri se ne deve dedurre ch'essi sono animati, cioè scanditi secondo una legge, per cui si deve giungere a cogliere che il tutto è dialettico e razionale: e i richiami al *Politico*, al *Timeo* e alle *Leggi* sono chiari [3]. Dopo di che così si conclude: « Molti di noi, invece, hanno ritenuto che questo indicasse precisamente il contrario, e cioè che gli astri facendo sempre i medesimi movimenti non avessero anima: la massa ha seguìto tali insensati al punto da ritenere intelligente e vivente, perché si muove, l'umano; privo d'intelligenza il

1. Cfr. E. Des Places, *Notice* all'*Epinomide*, in *Oeuvres de Plat.*, « Belles Lettres », XII, 2, Parigi, 1956, p. 109; Lloyd, *Introduction* all'*Epinomide*, Edimburgo, 1956, pp. 212-216.

2. Cfr. *Epinomide*, 982*a* segg.

3. Cfr. in particolare *Leggi*, 886*c* segg., 967*b* segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

divino perché si muove sempre nello stesso modo. *Eppure un uomo*, elevandosi ad una concezione più bella, migliore, più accetta, avrebbe potuto formular la tesi che si debba riconoscere come dotato d'intelligenza[1] appunto ciò che sempre agisce secondo le stesse regole, nello stesso modo, per gli stessi motivi, e che tale è la natura degli astri, bellissima alla vista... »[2]. *Eppure un uomo*: il tono polemico di tutta l'*Epinomide*, il suo tono professorale sottintende che un simile uomo c'è stato davvero. Chi è quest'uomo, al quale l'autore si rivolge con l'ammirazione propria del discepolo, e dallo studio della cui tesi si potrebbero trarre alcune precise conclusioni, che quell'uomo non ha però tratte – donde, appunto, « quell'avrebbe potuto » –? Platone stesso avrebbe parlato così di sé, in tono tanto enfatico ed ammirato? Si potrebbe rispondere di sì, pensando a un testo delle *Leggi* ove si dichiara: « Ma oggi *il dio* ha mostrato quale doveva e quale deve essere il governo destinato a una più stabile vita »[3]. In questo testo delle *Leggi* Platone parla di sé. Solo che la differenza fra i due testi è grande. Una cosa sarebbe dire di sé: eppure *io* (un uomo) ho potuto; una cosa sarebbe che un discepolo dicesse del suo maestro: eppure egli avrebbe potuto dire; altra cosa dire di sé: oggi io in quanto razionalità (*lógos*, che dalle stesse *Leggi* sappiamo essere la medesima divinità) ho potuto indicare la via da seguire. Se ci poniamo dal punto di vista platonico dire di sé un uomo (senza articolo) sarebbe stato molto più orgoglioso che dire di sé *il dio* (con l'articolo). Platone aveva senza dubbio di sé gran coscienza, ma non aveva cattivo gusto.

Ora, nel testo dell'*Epinomide* in questione sono riportate frasi ed espressioni proprie di Platone. Poi viene *eppure un uomo*. Si potrebbe fare l'ipotesi che qui l'autore, un discepolo di Platone, abbia voluto approfondire, usando le nuove concezioni astronomiche discusse in seno all'Accademia, certe conclusioni di Platone che andavano di là da quello che poteva essere ancora un materiale puro e semplice? Attraverso Platone, cioè, attraverso la sua ipotesi, che apriva nuovi orizzonti allo studio degli astri, si poteva formulare da un lato un'interpretazione cosmica della dialettica, dall'altro lato concludere le *Leggi*, impostando quella certa religione di Stato che Platone aveva

1. ἐξῆν δὲ ἀνθρώπῳ γε ἐπὶ τὰ καλλίω καὶ βελτίω καὶ φίλα τιθεμένῳ λαμβάνειν ὡς... (982*d-e*).

2. *Epinomide*, 982*d-e*.

3. *Leggi*, 692*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

accennato ma non approfondito. E quel tal discepolo può essere proprio Filippo di Opunte, l'astronomo: tanto più quando si pensi che sùbito dopo sono aggiunte osservazioni e calcoli sulle orbite dei sette pianeti che sembra sian propri di Filippo di Opunte [1].

Due sono dunque le ragioni che ci hanno spinto a pubblicare, dopo il *Politico* e le *Leggi*, l'*Epinomide*: il suo valore politico rispetto all'ultima fase del pensiero di Platone e la sua implicita, se considerata unilateralmente, interpretazione del platonismo in senso massiccio e trascendente religioso, oltre l'importanza che l'*Epinomide* ha per la storia delle scienze e della cultura.

Significato analogo, all'opposto, hanno storicamente le *Lettere*. Anche per le *Lettere* non è questo il luogo per riprendere la vessata questione della loro autenticità. Rimando per questo ai noti lavori del Maddalena che è tornato alla tesi che tutte le lettere siano apocrife, e del Pasquali [2], che con grande perizia filologica e storica ha cercato di dimostrare che la VI, la VII e l'VIII (forse la XI) sono autentiche. La dimostrazione del Pasquali mi convince (soprattutto per la VII, che se anche non è di Platone è tanto platonica che ha ugualmente importanza estrema) e, dunque, l'accetto. La VI, la VII e l'VIII oltre ad essere preziosissime per una ricostruzione del pensiero e della vita di Platone, per intendere il significato della sua attività e delle sue esigenze, stanno a dimostrare il valore dell'insegnamento platonico nel senso politico di cui abbiamo discorso. E in questo senso anche le altre lettere, anche le più palesemente apocrife, hanno il loro significato storico, in quanto, bene o male che sia, sono pur state – e in epoca abbastanza vicina alla sua – un modo di interpretare il platonismo [3], a fianco dell'altra interpretazione che ha poi nei secoli preso il sopravvento.

2. – Sotto questo aspetto è sembrato opportuno pubblicare, entro l'àmbito delle opere più strettamente politiche di Platone a loro

1. Cfr. in PAULY-WISSOWA, *R. E.*, alla voce *Filippo di Opunte*. Sulla possibilità che Filippo di Opunte abbia pubblicato, sistemandole, le *Leggi* di Platone e sia, invece, l'autore dell'*Epinomide*, cfr. *Nota storica* a *Leggi* ed *Epinomide*, in vol. II.

2. Cfr. A. MADDALENA, *Platone, Le lettere*, Bari, 1948 (per l'inautenticità della *VII lettera* cfr. anche L. EDELSTEIN, *Plato's Seventh Letter*, Leida, 1966). G. PASQUALI, *Le lettere di Platone*, Firenze, 1938, 1967^2. Cfr. *Nota storica*, vol. II, e note alle singole lettere; anche *Nota bibliografica*.

3. Cfr. in questo senso M. ISNARDI, *L'Accademia e le Lettere platoniche*, in « La parola del passato », 1955, pp. 241-273.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

chiosa e chiarimento, anche il *Clitofonte*, il *Minosse o della Legge* e il *Menesseno*.

Il *Clitofonte*, che prende il suo nome dal sofista Clitofonte, unico interlocutore, è un brevissimo dialogo, un abbozzo di dialogo – anche se in sé compiuto – o meglio uno schizzo di idee che vanno approfondite. Si è più volte dubitato che sia di Platone [1]. Certo è interessante, soprattutto perché in esso, anche se non è di Platone, è formulata, in termini precisi, la polemica di Platone nei confronti del socratismo, donde, come si è cercato di vedere sopra, è scaturita poi l'ipotesi platonica – perché sia possibile lo Stato giusto – di un ordine per sé, su cui ordinare e guidare la *politéia* umana.

Se così il *Clitofonte* è interessante storicamente, come introduzione a meglio intendere il II libro della *Repubblica* e la problematica di Platone nel formulare, in opposizione a Socrate e alla Sofistica, il costituirsi di uno Stato che trovi il suo fondamento e il suo criterio di obbligatorietà in un ordine super-umano, altrettanto interessante è il *Minosse o della Legge*. Del *Minosse* tutti negano, oggi, l'autenticità [2].

Senza dubbio, comunque, l'autore, assai vicino al circolo platonico, aveva letto le opere di Platone e particolarmente il *Politico* e le *Leggi*, che qui, per i concetti fondamentali, non poco utilizza, e forse anche per l'appello al legislatore cretese Radamante e Minosse. Non a caso il *Minosse* s'incentra sul motivo già adombrato nel Platone dell'*Ippia Maggiore* (« quando il legislatore fallisce nella ricerca del Bene, fallisce nel realizzare il diritto e la legge » [3]), secondo il quale « chi non coglie l'essere non coglie la legge » [4], per cui la « legge è scoperta dell'essere » [5]. Il *Clitofonte* chiarisce l'esigenza che sta al fondamento della politica platonica; il *Minosse*, nella sua semplicità e rozzezza, rispecchia, in un discepolo, il nòcciolo dell'ultimo Platone, l'identificazione della legge con l'essere, del *lógos* col *nus*, che è *nòmos* [6], senza tuttavia la duttilità e la problematica proprie di Platone, in un irrigidimento (solo temperato dall'affermazione poco

1. Su Clitofonte, sulla posizione del *Clitofonte* e sulla sua autenticità, cfr. *Nota storica*, vol. II.
2. Cfr. *Nota storica*, vol. II (*Minosse*).
3. *Ippia Maggiore*, 284*d*.
4. *Minosse*, 316*b*.
5. *Minosse*, 315*a*.
6. Cfr. *Leggi*, 957*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

platonica e contraddittoria con l'assunto – la legge è scoperta dell'essere – esser la scienza politica *vera opinione*, ἀληθὴς δόξα, e non scienza), il cui èsito era, ad ogni modo, implicito nello stesso Platone, come bene si vede in alcune interpretazioni di certi stoici e già nell'*Epinomide*.

Il *Menesseno*, invece, di cui oggi non si dubita più che appartenga a Platone [1], può servire da esempio, proprio per la sua critica serrata nei confronti delle tecniche retoriche, se usate come fini a sé, proprio per la sua ironia nei confronti dei discorsi politici già preparati e scritti secondo un formulario, e nei confronti dei discorsi politici che non siano frutto di scienza (non è un caso l'attacco, attraverso Aspasia, al celebre epitafio di Pericle) [2], proprio per il suo riprendere le norme fisse dell'*epitafio*; esso può servire da esempio per come Platone impostasse il discorso politico, tenendo presente gli uomini a cui si parla, usando appunto per questi certe tecniche, per condurli, mediante queste, ad essere « buoni e belli », secondo la dialettica filosofica, in un'applicazione, di contro alla retorica sofistica, pur da essa riprendendo certi schemi, certi *tòpoi*, della dottrina della retorica filosofica e della *psicagogia*, formulate nelle ultime pagine del *Fedro*.

Sotto questo aspetto è interessante sottolineare, come è stato fatto [3], che nell'epitafio pronunciato nel *Menesseno*, sui molti ateniesi, se da un lato ci si appella alla storia di Atene per dimostrare la tesi svolta nella *Repubblica*, dello stato greco in armonia con gli altri stati greci nella comune difesa contro il barbaro, in una supremazia di Atene, città guida, in una tensione a dimostrare che solo i sapienti possono assumere in mano il governo; dall'altro lato vi sono, proprio a proposito della storia, e in funzione di quell'intento, « omissioni volontarie », il « partito preso di rivolgere a gloria della città ogni sviluppo della sua politica..., esagerazioni sistematiche ». Non è così un caso che Platone, parlando (241*e*) della spedizione d'Egitto dimentichi il disastro con cui quella spedizione si concluse; che discorrendo (242*a*) della lotta di Atene contro le altre città

1. Cfr. *Nota storica*, vol. II (*Menesseno*).

2. Sulla non scientificità dell'opera educativa e politica e dei discorsi di Pericle cfr. il *Minosse*, 94*b*. Per la critica alla orazione funebre di Pericle in Tucidide (II, 35 segg.), cfr. N. Scholl, *Der platonische Menexenos*, Roma, 1959. Per il resto cfr. F. Adorno, *Menesseno di Platone*, Padova, 1969; *Nota bibliografica*.

3. L. Méridier, *Notice* al *Menesseno*, cit., pp. 60-64.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

greche, dopo le guerre mediche, dimentichi l'imperialismo ateniese, sí come le sconfitte subite dal 457 al 431, la resa di Amfipoli, l'episodio delle Termopili, Egospotami, la caduta di Atene (243*d*, 244*b-c*), gli eccessi dei Trenta Tiranni (243*e*)[1].

3. – È sembrato utile, infine, riportare in due *Appendici* la silloge delle *Leggi* composta da Al Farabi[2] e l'interpretazione data da Averroè della *Repubblica*[3], accanto alle introduzioni e alle traduzioni latine di Uberto e di Pier Candido Decembrio e di Antonio Cassarino alla *Repubblica* (XV sec.)[4], di Giorgio da Trebisonda alle *Leggi* (1450-1459)[5] di Marsilio Ficino al *Politico* (1483)[6] e alle introduzioni di Panfilo Fiorimbene da Fossombrone alla versione in volgare della *Repubblica* (Venezia, 1554) e quella di Giorgio Bartoli alla prima versione in volgare delle *Lettere*[7] a cura del Tebalducci (XVI secolo)[8].

FRANCESCO ADORNO

1. Cfr. L. MÉRIDIER, *Notice* al *Menesseno*, cit., pp. 59-60. Sul motivo della storia nel *Menesseno*, cfr. SCHOLL, *op. cit.*; cfr. anche *note* al testo e F. ADORNO, *op. cit.*

2. *Alfarabius, compendium Legum Platonis*, a cura di F. GABRIELI, in *Corpus platonicum medii aevi. Plato arabus*, vol. III, Londra, 1952. Per l'importanza data dagli Arabi alla politica platonica, cfr. R. WALZER, *Arabic transmission of Greek Thought to Medieval Europe*, 1945; cfr. anche F. GABRIELI, *Le citazioni delle « Leggi » platoniche in al-Biruni*, « La parola del Passato », 1947, pp. 309-13, e *Un compendio arabo delle « Leggi » di Platone*, « Riv. di studi orientali », 1949, pp. 20-24. Cfr. oltre *Nota storica*, Appendice I, vol. II.

3. Se ne veda la traduzione latina del testo ebraico a cura di J. MANTINO, in *Aristotelis Stagiritae libri...*, vol. III, Venezia, 1562. Cfr. *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, intr. trad. ingl. e note a cura di E. J. ROSENTHAL, Cambridge, 1956. Cfr. oltre *Nota storica*, Appendice I, vol. II.

4. Cfr. *Nota storica*, Appendice II, vol. II.

5. *Cod. Bologna Archiginnasio* A. 199 (Bologna, Archiginnasio) e *Nota storica*, App. II, vol. II.

6. *Omnia divini Platonis Opera transl. M. Ficini*, Firenze, 1483-1484.

7. *Epistole di Platone tradotte dal greco in toscano* da Lorenzo Giacomino Tebalducci, dedicate da Giorgio Bartoli a Marino Bobali, XVI sec. (*cod. Riccardiano* 1612; *cod. Naz. Firenze Magl.* VIII, 1446: Firenze, Biblioteca Riccardiana e Biblioteca Nazionale).

8. Della esposizione di Averroè, della Silloge di Al Farabi, delle introduzioni umanistiche daremo conto in brevi introduzioni a ciascuna delle due *Appendici*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

NOTA BIBLIOGRAFICA

I. Opere di Platone.

1. *Corpus Platonicum: opere autentiche, discusse, apocrife.*

Abbiamo testimonianze che ancora vivente Platone le sue Opere ebbero larga diffusione, non solo ad Atene ed in Grecia, ma in tutto il mondo ellenico. Tale diffusione e le edizioni che delle Opere, morto il Maestro, fece l'Accademia, insieme a quelle della stessa Scuola, hanno permesso che il *Corpus Platonicum* sia giunto intero fino a noi. E quando si dice *Corpus*, s'intende dire non soltanto l'insieme dei testi proprii di Platone, ma anche quelli che fiorirono sotto la sua guida ed ispirazione e che in buona fede furono ascritti a lui, come forse è il caso dell'*Epinomide* di Filippo di Opunte, segretario di Platone e suo trascrittore. Fu così che, molto probabilmente, nacquero quelle che noi diciamo opere *dubbie* e *apocrife* e sulle quali, tranne casi palmari, la discussione critica è ancora aperta. Non solo, ma di alcuni dialoghi (i più tardi), certamente di Platone, si può giustamente dubitare che siano stati direttamente scritti da lui e pensare che siano piuttosto il frutto delle sue lezioni.

Ad ogni modo è certo che appena morto Platone furono pubblicate alcune edizioni parziali delle sue Opere, probabilmente a cura di Filippo di Opunte e di Ermodoro. Ma fu circa dopo una trentina d'anni, quando ormai la generazione dei discepoli diretti si veniva spegnendo, che nell'Accademia, scolarca Senocrate, sorge l'esigenza di un'edizione totale dei dialoghi. Ed è probabile che a Senocrate, sia per fedeltà al maestro (basti ricordare l'esempio del *Timeo-Crizia-Ermòcrate*), sia per la sua credenza nel valore teoretico del numero, concretizzantesi nelle divisioni tripartite del tutto, risalga la prima divisione in *trilogie* dei dialoghi platonici, che ritroviamo poi nella grande edizione critica che si dice dovuta ad Aristofane di Bisanzio (257-180 a. C.), e che sta a dimostrare il rinnovarsi del platonismo nel III secolo. Rimaneggiamento ed ampliamento dell'edizione alessandrina di Aristofane di Bisanzio fu quella dovuta all'editore Attico (I secolo a. C.), curata da Dercillide e che

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

presentava i dialoghi platonici in *tetralogie*, da cui già venivano distinte le opere certamente *apocrife*, che, col passar dei secoli, erano, naturalmente, venute aumentando. Riprendendo il platonismo neo-pitagorico di Dercillide, abbiamo infine, nel I secolo d. C., sempre divisa in tetralogie, l'edizione di tutte le Opere di Platone ascritta a TRASILLO, vissuto sotto l'imperatore Tiberio, ed il cui *Corpus Platonicum* sarebbe quello giunto fino a noi, e che, si dice, sarebbe servito, anche se modificato, all'archetipo dei manoscritti medioevali. Cfr. F. SOLMSEN, *The Academic and the Alexandrian of Plato's Works*, in « Illinois Class. Stud. », 1981, pp. 102-11.

Per i documenti, le fonti, le testimonianze, la letteratura di quanto detto sopra, cfr. H. ALLINE, *Histoire du texte de Platon*, Parigi, 1915 (ripr. in fac-simile, 1984) e G. PASQUALI, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze, 1934, pp. 247-69; 1952²; cfr. inoltre: G. JACHMANN, *Der Platontext*, « Nachricht Gött. Gelehrte Anzeiger », 1941, pp. 225-389; E. BICKEL, *Geschichte und Recensio Platontextes*, « Rhein. Mus. », 1944, pp. 97-159; E. R. DODDS, *Notes on some Mss. of Plato*, « Studies of Hellenic Studies », 1957, pp. 24-30; N. G. WILSON, *A list of Plato mss.*, « Scriptorium », 1962, pp. 386-95; R. STARK, *Bemerkungen zum Platontext*, « Philologus », 1962, pp. 283-90; P. J. SIJPESTEJN, *Die Platon-Papyri*, « Aegyptus », 1964, pp. 26-33. Cfr. anche: A.-H. CHROUST, *The organization the Corpus platonicum in Antiquity*, in « Hermes », 1965, pp. 34-46; A. CARLINI, *Problemi e metodi di critica testuale platonica*, in « Bollettino del Comitato per la preparazione della Ed. Naz. dei Classici greci e latini », 1966, pp. 51 segg. (anche *Studi sul testo della quarta tetralogia platonica*, in « Studi italiani di Filologia classica », 1962-1963, pp. 169 segg.); W. S. NICOLL, *Problems and Methods in Platonic Textual Criticism. A Reply*, in « Boll. comit... », cit., 1968, pp. 111 segg.; *The Plato Manuscripts. A New Index*, the Plato Microfilm Project of the Yale University Library, sotto la direzione di R. S. BRUMBAUGH e R. WELLES, New Haven, 1968; G. MÜLLER, *Unechte Zusätze im Platontext*, in « Museum Helveticum », 1969, pp. 180-98; A. CARLINI, *Studi sulla tradizione antica e medievale del « Fedone »*, Roma, 1972; W. S. NICOLL, *A Problem in the textual Tradition of Plato's « Politicus »* in « Classical Quarterly », 1975, pp. 41-7; ERN. BERTI, *I manoscritti del « Critone » di Platone. La prima famiglia dei Mss.*, in « Hermes », 1976, pp. 129-40; F. SOLMSEN, *Emendations in Cosmological Text*, in « Rheinisches Museum für Philologie », 1981, pp. 1-18.

La classificazione tetralogica del *Corpus Platonicum* di TRASILLO è la seguente: 1) *Eutifrone – Apologia – Critone – Fedone*; 2) *Cratilo – Teeteto – Sofista – Politico*; 3) *Parmenide – Filebo – Convito – Fedro*; 4) *Alcibiade I* e *Alcibiade II* (se ne discute l'autenticità) – *Ipparco* (apo-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

crifo) – *Amanti* o *Rivali* (apocrifo); 5) *Teagete* (apocrifo) – *Carmide* – *Lachete* – *Liside*; 6) *Eutidemo* – *Protagora* – *Gorgia* – *Menone*; 7) *Ippia Maggiore* – *Ippia Minore* – *Ione* – *Menesseno*; 8) *Clitofonte* (se ne discute l'autenticità) – *Repubblica* – *Timeo* – *Crizia*; 9) *Minos* (apocrifo) – *Leggi* – *Epinomide* (apocrifo) – *Lettere* (alcune certamente apocrife, di altre, soprattutto la VI, la VII e l'VIII, si discute l'autenticità). V'erano inoltre i seguenti testi fino dall'antichità ritenuti apocrifi e della Scuola: *Assioco*, *Del giusto*, *Demodoco*, *Della virtù*, *Erissia*, *Sisifo*.

Mentre poi nell'antichità non si pose il problema della cronologia dei dialoghi, tale discussione, e si capisce, si è fatta sempre più viva nell'epoca moderna; e varie sono state le soluzioni, sia seguendo un metodo più strettamente filosofico ed interno, sia più strettamente filologico e stilometrico. La discussione è ancora aperta, ma soprattutto dopo l'indagine stilometrica di W. Lutoslawski (*The origin and growth of Plato's Logic, with an account of Plato's style and of the chronology of his writings*, Londra, 1897, 1905[2]), i critici sono essenzialmente d'accordo nel raggruppare i dialoghi di Platone in quattro grandi sezioni: 1) *Socratici*; 2) *Polemici e costruttivi*; 3) *Critici-dialettici*; 4) *Di rielaborazione e sistemazione con interessi pitagorici*. Naturalmente entro questi quattro gruppi gli spostamenti sono frequenti, ed è con valore esclusivamente indicativo che diamo qui una possibile successione cronologica dei dialoghi:

1) Socratici: *Apologia*, *Critone*, *Eutifrone*, *Ione*, *Ippia Minore*. *Lachete*, *Liside*, *Carmide*, *Alcibiade I* e *Alcibiade II* (discussi), *Protagora*, *Ippia Maggiore*; 2) Polemici-costruttivi: *Eutidemo*, *Gorgia*, *Menone*, *Clitofonte* (discusso), *Menesseno*, *Fedone*, *Convito*, *Repubblica*, *Fedro*; 3) Critici-dialettici: *Cratilo*, *Teeteto*, *Parmenide*, *Sofista*, *Politico*, *Filebo*; 4) Rielaborazione e sistemazione: *Timeo*, *Crizia*, *Leggi*, le quali ultime Platone, colto dalla morte, non poté rifinire. Vanno aggiunte le *Lettere* (insieme all'*Apologia* non sono in forma dialogica: le due più famose, la VII e l'VIII, sono tarde, scendendo circa al 353-351. Ad ogni modo ne è discussa l'autenticità – cfr. *Introduzione*, e *Nota storica*.

Apocrifi la critica ritiene ormai i seguenti testi:

Assioco, *Definizioni*, *Del giusto*, *Della virtù*, *Demodoco*, *Epinomide*, *Erissia*, *Ipparco*, *Minos*, *Rivali* o *Amanti*, *Sisifo*, *Teagete*. Infine sotto il nome di Platone va un certo numero di Epigrammi, 33 frammenti (cfr. *Anthologia Lyrica graeca*, ed. Diehl, Lipsia, 1936, I, 1, 102-110).

Sulla cronologia dei dialoghi cfr.:

J. Socher, *Ueber Platon's Schriften*, Monaco, 1820.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

K. F. Hermann, *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg, 1839.

E. Munk, *Die natürliche Ordnung der plat. Schriften*, Berlino, 1857.

L. Campbell, *The Theaetetus of Plato*, Oxford, 1861.

Fr. Ueberweg, *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge plat. Schriften und über die Hauptomente aus Plato's Leben*, Vienna, 1861.

R. Schöne, *Ueber Platons Protagoras, Ein Beitrag zur Lösung der plat. Frage*, Lipsia, 1862.

F. Tocco, *Ricerche platoniche*, Catanzaro, 1876.

G. Teichmüller, *Ueber die Reihenfolge der plat. Dialoge*, Lipsia, 1879.

G. Teichmüller, *Literarische Fehden im vierten Jahr. von Chr.*: I. *Chronologie der Platon. Dialoge*... ecc., Breslau, 1881-1884; ripr. Hildesheim, 1978.

G. Siebeck, *Untersuchungen zur Philosophie der Griechen*, Friburgo, 1882².

L. Campbell, *On the position of the Sophistes, Politicus and Philebus in the order of the Platonic Dialogues*, Oxford, 1886-1889.

C. Ritter, *Untersuchungen über Platon*, Stoccarda, 1888; ripr., Londra, 1980.

H. v. Arnim, *De platonicis dialogis*, Rostock, 1896.

W. Lutoslawski, *Sur une nouvelle méthode pour déterminer la chronologie des dialogues de Platon*, Parigi, 1896.

W. Lutoslawski, *The origin and growth of Plato's Logic, with an account of Plato's style and of the chronology of his writings*, Londra, 1897, 1905²; Hildesheim, Zurigo, New York, 1983.

H. Raeder, *Platons philos. Entwicklung*, Lipsia, 1905-1920.

C. Ritter, *Neue Untersuchungen über Platon*, Monaco, 1910.

H. v. Arnim, *Sprachliche Forschungen zur chronologie der platonischen Dialoge*, Vienna, 1912.

H. Raeder, *Note sur la chronologie platonicienne*, in « Bulletin de l'Association G. Budé », 1925.

K. Prächter, *Die Philosophie des Altertums*, in Fr. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I, Berlino, 1926¹².

U. Wilamowitz, *Platon*, Berlino, 1929³.

P. Friedländer, *Platon*, Berlino, 1928-1930 (trad. it., Firenze, 1979).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

L. Stefanini, *Platone*, Padova, I, 1932, 1949[2].

P. Brommer, *Eidos et Idea. Étude sémantique et chronologique de Platon*, Assen, 1940.

E. Bickel, *Das platonische Schriftencorpus der neun Tetralogien und die Interpolation in Platontext*, in « Rheinisches Museum », 1944, pp. 94-6.

R. Simiterre, *La chronologie des oeuvres de Platon*, in « Revue des Études grecques », 1945, pp. 146-62.

V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon, structure et méthode dialectique*, Parigi, 1947.

V. Goldschmidt, *Sur le problème du « Système de Platon »*, in « Rivista critica di storia della filosofia », 1950, pp. 169-78.

G. E. L. Owen, *The place of the "Timaeus" in Plato's dialogues*, in « Class. Quart. », 1953, pp. 79-95.

D. Ross, *The date of Plato's "Cratylus"*, in « Rev. Intern. Philos. », 1955, pp. 187-96.

L. Brandwood, *Analysing Plato's style with an electronic computer*, in « Bull. Inst. Class. Studies Univ. London », 1956, pp. 45-54.

H. Cherniss, *The relation of the "Timaeus" to Plato's later dialogues*, in « American Journal of Philology », Baltimora, 1957, pp. 225-66.

R. Boehme, *Von Sokrates zur Ideenlehre. Beobachtungen zur Chronologie des platonischen Frühwerks*, Berna, 1959.

A. Diaz Tejera, *Die Chronologie der Dialoge Platons*, « Altertum », 1965, pp. 78-86.

G. Ryle, *Plato's Progress*, Cambridge, 1966 (cfr.: H. D. Rankin, *G. Ryles « Platos Progress »*, in « Australian Journ. of Philosophy », 1967, pp. 104 segg.; J. M. Crombie, *Ryle's Portrait of Plato*, in « The Philosophical Review », 1969, pp. 362 segg.; Y. Lafrance, *Le Platon de G. Ryle*, in « Revue philosophique de Louvain », 1974, pp. 337 segg.), 1975[2].

S. Michelson - A. Q. Morton, *The Autorship and Integrity of Platonic Epistles*, in « Revue Int. de Philosophie », 1973, pp. 3 segg. (sull'autenticità delle *Lettere* a confronto con l'*Apologia*).

Ch. Kahn, *Did Plato Write Socratic Dialogues?*, in « The Classical Quarterly », 1981, pp. 305-20.

H. Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki (Societas Scientiarum Fennica), 1982.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

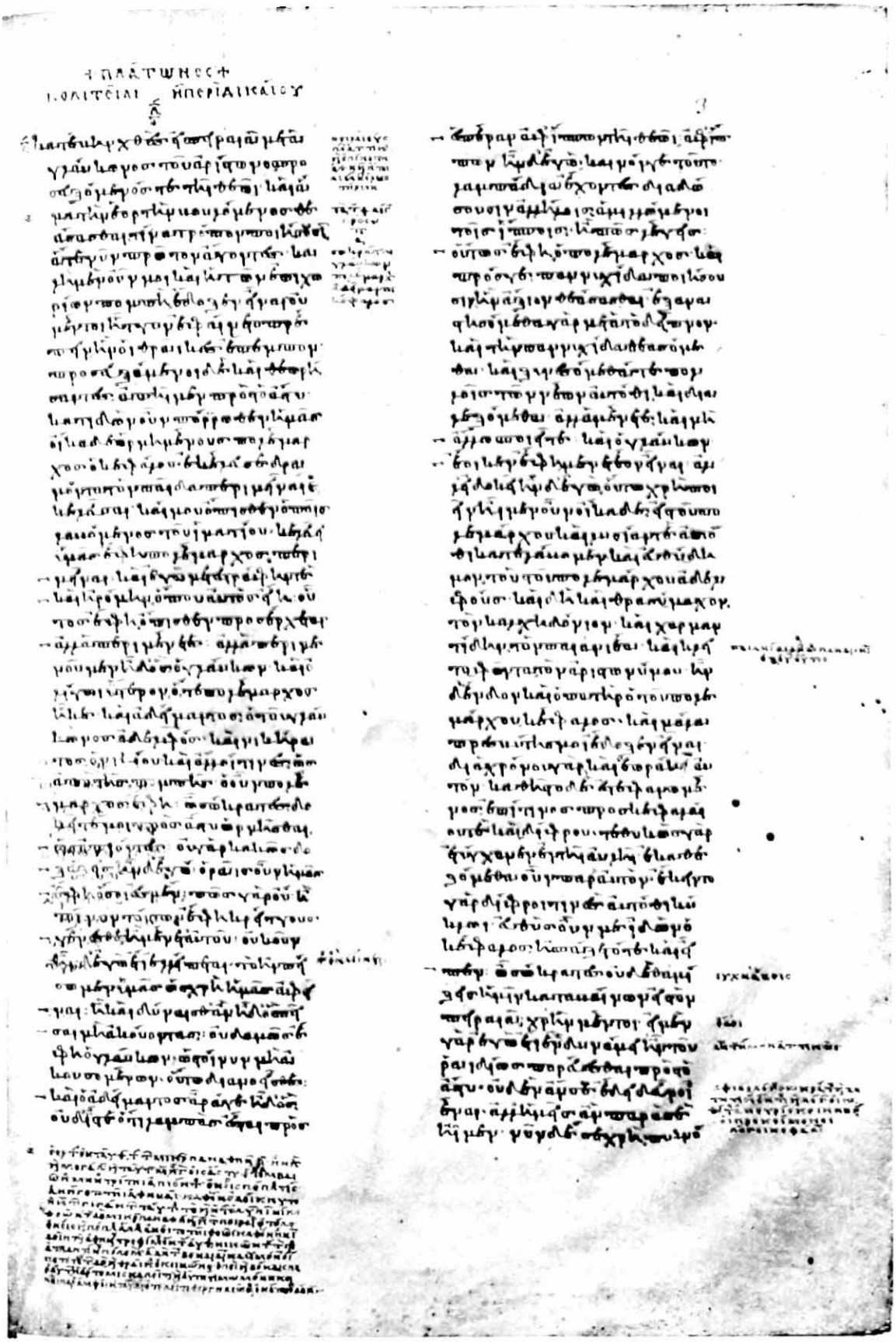
2. *Le opere di Platone in Italia.*

Come è noto il Medioevo conobbe il *Timeo* tradotto e commentato da CALCIDIO fino a p. 53*c* (cioè la parte strettamente metafisico-cosmologica: e questo è molto importante per chi voglia intendere certe impostazioni tipiche del neoplatonismo medioevale), e del *Timeo* il commento di PROCLO tradotto nel 1281 dal domenicano GUGLIELMO DI MOERBEKE, il *Menone* ed il *Fedone* nelle traduzioni di ENRICO ARISTIPPO, greco di Sicilia, arcidiacono di Catania, ministro di Guglielmo Malo, vissuto nel XII secolo. Si conosceva inoltre il *Parmenide* commentato da PROCLO nella traduzione (1281) di GUGLIELMO DI MOERBEKE (cfr. *Cod. Vaticano lat.*, 3074), ed una larga messe di citazioni dirette da Platone nella *Expositio in Elementationem theologicam Procli* di BERTOLDO DI MOSBURG, vissuto nel XIV secolo (cfr. copia nel *Cod. Vaticano lat.* 2192). Per le traduzioni da Proclo nel medioevo cfr. M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistleben*, Monaco, 1926, II, pp. 413-23; per la conoscenza di Platone nel Medioevo e nel Rinascimento, R. KLIBANSKY, *The continuity of the Platonic tradition during the middle ages*, Londra, 1939; *Corpus Platonicum medii aevi*, dir. R. KLIBANSKY, London, Warburg Institute; E. GARIN, *Contributi alla storia del platonismo medievale*, Estratto dagli « Annali d. Scuola Norm. Sup. di Pisa », vol. XX, Fasc. I-II e *Studi sul Platonismo medievale*, Firenze, 1958; E. GARIN, *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII secolo al XVI secolo*, Napoli, 1969; E. GARIN, *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Pisa, 1970; ERN. BERTI, *Il "Critone" latino di Leonardo Bruni e di Rinuccio Aretino*, Firenze, 1983; E. GARIN, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli, 1983; *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Mostra di manoscritti, stampe e documenti, Biblioteca Medicea Laurenziana, 17 maggio - 16 giugno 1984 (catalogo a cura di S. GENTILE, S. NICCOLI, P. VITI, premessa di E. GARIN), Firenze, 1984; AA.VV., *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Studi e documenti a cura di G. GARFAGNINI, 2 voll., Firenze, 1986; E. GARIN, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Studi e documenti a cura di G. GARFAGNINI, Firenze, 1986, pp. 3-13.

Lo stesso Petrarca, nonostante la sua affermazione (*Epistole familiari*, IV, 15) che Platone è tra i filosofi quello che tra i poeti è Omero, direttamente non conosceva che le citate traduzioni latine del *Timeo*, del *Fedone* e del *Menone*.

Ma di Platone, certo, il Petrarca aveva dovuto discutere, e non poco, con quel tal monaco Bernardo, detto BARLAAM, nato a Seminara di Calabria ed a lungo vissuto in Oriente, impregnato di cultura bizantina, che se anche non dette al Petrarca grandi idee e suggerimenti originali, probabilmente gli passò quei sedici codici greci dei dialoghi platonici, che il Petrarca nel IV capitolo del *De ignorantia* si vantava

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3



L'esordio della *Repubblica* nel *Codex Parisinus* A del IX secolo

(Parigi, Bibl. Nazionale, cod. Graec. 1807).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

di possedere, pur non sapendo il greco, ma energicamente affermando l'esigenza di un tale studio: a meno che, come risulterebbe da una lettera a Nicola Sigero (*Epistole familiari*, XVIII, 2), in cui gli dice che possedeva codici platonici venuti *ab occasu* e lo ringraziava di avergli inviato da Costantinopoli (e quindi dall'Oriente) un esemplare di Omero, quei sedici codici Petrarca non li avesse avuti o trovati in Francia (cfr. G. GENTILE, *Studi sul Rinascimento - Le traduzioni medioevali di Platone e F. Petrarca*, Firenze, 1923, 1935²; E. GARIN, *La filosofia*, in « Storia dei generi letterari italiani » del Vallardi, Milano, 1947, I, pp. 188 segg., nuova ed., Torino, 1966).

Comunque sia fu attraverso Petrarca che giunse in Italia il primo notevole nucleo di testi platonici, coi quali si entrò finalmente in diretto contatto, quando, attuandosi quella che ancora in Petrarca era stata un'esigenza, MANUELE CRISOLORA, per merito del Salutati e del Niccoli, di Roberto Rossi, di Jacopo d'Angelo da Scarperia, di Antonio Corbinelli e di Palla Strozzi, insegnò greco in Firenze (1379-1399), poi a Padova (1400 circa), a Roma (1411 segg.), un po' ovunque in Italia (per l'insegnamento del greco in Firenze, da parte di LEONZIO PILATO, cfr. P. G. RICCI, *La prima cattedra di greco in Firenze*, in « Rinascimento », 1952, pp. 159-165; per il Crisolora, i suoi scolari, le traduzioni, cfr. G. CAMMELLI, *M. Crisolora*, Firenze, 1941). Egli formò così i primi traduttori e filologi, dando agli umanisti quegli strumenti, che non furon certo l'Umanesimo, ma un mezzo per un più concreto e vasto dialogo.

Intanto, mentre ancora il Crisolora era a Firenze, quel PALLA STROZZI, che tanto aveva fatto perché la Repubblica fiorentina chiamasse Manuello, si adoperò con ogni mezzo per procacciarsi testi greci, e fra questi, secondo VESPASIANO DA BISTICCI, riuscì ad avere le Opere di Platone: « Venuto Manuello in Italia, mancavano i libri, ché sanza libri non si potea far nulla. Messer Palla mandò in Grecia per infiniti volumi, tutti alle sua ispese; la Cosmografia di Tolomeo colla pittura, fece venire infino da Costantinopoli; le vite di Plutarco, l'*opere di Platone*, e infiniti libri degli altri... » (VESPASIANO DA BISTICCI, *Vite di uomini illustri*, III, 9, 10, ed. FRATI). Quando poi Palla lasciò Firenze, trasferendosi a Padova, ove rimase fino alla morte, avvenuta nel 1462, si portò dietro la sua preziosa biblioteca, ed in Padova proseguì nella sua infaticata opera di studioso, di divulgatore, di mecenate.

Dalla scuola fiorentina del Crisolora e da quella di Padova, che, per questo aspetto, di quella fiorentina fu filiazione, nacquero, dunque, le prime traduzioni in latino di Platone, che fiorirono poi, sia pur indipendentemente da quella scuola, per tutta la prima metà del XV secolo.

D'altra parte, per sapere come giunsero in Italia i testi greci di

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Platone, non va scordato l'altro fiorentino, discepolo del Crisolora, JACOPO D'ANGELO da SCARPERIA, al quale, mentre si trovava in Grecia tra il 1395 e il 1396, COLUCCIO SALUTATI, da Firenze, scriveva (*Epistolario*, III, 129-32, ed. NOVATI) raccomandandosi che al suo ritorno portasse tutto Platone, tutto Plutarco, ecc. ecc. Non sappiamo se Jacopo abbia o no eseguita la commissione (non si direbbe data la citata notizia di Vespasiano): certo tradusse poi Plutarco e possedette il *Gorgia* di Platone (cfr. R. SABBADINI, *L'ultimo ventennio della vita di M. Crisolora*, in « Giornale ligustico », 1890, pp. 321-36; e *Le scoperte dei codici latini e greci nei secoli XIV e XV*, Firenze, 1905, pp. 44 segg., ed. anast., 1967).

Sicuro è, invece, che GIOVANNI AURISPA, dal suo secondo viaggio in Grecia, avvenuto fra il 1421 ed il 1423, oltre ad un certo numero di codici famosi inviati in Italia prima del suo ritorno, portò ben 238 volumi, fra i quali codici di Platone, come si desume da tre lettere da lui stesso inviate ad Ambrogio Traversari (cfr. TRAVERSARI, *Epist.*, XXIV, 38, 53, 61; *Carteggio dell'Aurispa*, a cura di R. SABBADINI, Roma, 1931); insieme all'Aurispa tornò nel 1423 da un suo viaggio in Grecia, RINUCCIO DA CASTIGLIONE, riportando fra molti altri codici, i *dialoghi* (di cui egli tradusse l'*Assioco* ed il *Critone*), e le *Definizioni* di Platone (cfr. R. SABBADINI, *Le scoperte*, cit., p. 49; *Carteggio dell'Aurispa*, cit., p. 162).

In Costantinopoli, a studiar greco, furono più tardi, fra il 1435 ed il 1438, GIOVANNI TORTELLI e ANTONIO CASSARINO, il quale ultimo portò indietro un codice con *tutte le opere* di Platone (cfr. R. SABBADINI, *Biografia di G. Aurispa*, Noto, 1891; *Le scoperte*, cit., p. 50, e *Carteggio dell'Aurispa*, cit.) e verso la metà del secolo tradusse la *Repubblica*.

Naturalmente tra coloro che hanno potuto portare Platone in Italia non vanno dimenticati poi GIORGIO DA TREBISONDA, GIORGIO CRISOCOCCE, GIORGIO GEMISTO PLETONE, ISIDORO di SALONICCO, il GAZA, e via di séguito. Per le traduzioni latine delle opere di Platone nel XV secolo, cfr. *Nota storica*, Appendice II, vol. II, § 1.

La prima edizione in greco di tutte le sue opere vide la luce in Venezia nel settembre del 1513 per opera di ALDO MANUZIO: l'edizione fu curata da MARCO MUSURO, nativo di Candia, discepolo di Giovanni Lascaris, intimo di Aldo (per il quale preparò molte e notevoli edizioni di testi greci), maestro di greco in Padova fino al 1509. La edizione platonica egli la condusse sul cosiddetto codice Ξ il *Marciano CLXXXIV* (cfr. E. FERRAI, *L'ellenismo nello Studio di Padova*, in « Annuario della R. Univ. di Padova, per l'anno scolastico 1876-1877 », Padova, 1877, pp. 35 segg.; H. ALLINE, *Histoire du texte de Platon*, Parigi, 1915, pp. 315-16). Per la storia del testo platonico e per la lezione dei codici fondamentali, cfr. M. SCHANZ, *Studien zur Geschichte des plato-*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

nischen Textes, Würzburg, 1874; H. USENER, *Unser Platontext*, in « Nachr. Gesellsch. Götting. », 1892, pp. 25-50, 181-215; O. IMMISCH, *Philologische Studien zu Plato*. II: *de recensionis platonicae subsidiis atque rationibus*, Lipsia, 1903; H. ALLINE, *Histoire du texte de Platon*, Parigi, 1915; G. PASQUALI, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze, 1934, 1952²; G. JACHMANN, *Der Platontext*, in « Nahr. d. Akad. d. Wissen. Göttingen », 1941, pp. 225-389; E. BICKEL, *Die Interpolation in Platontext*, e *Geschichte und Recensio des Platontext*, in « Rheinisches Museum », 1944, pp. 94-6, e 97-159; E. R. DODDS, *Notes on some mss. of Plato*, in « Journal of Hellenic Studies », 1957, pp. 24-30; R. G. HOERBER, *Thrasylus' Platonic Canon and the double titles*, in « Phronesis », 1957, pp. 10-20 (cfr. anche *Praefatio* a PLATONIS *Parmenides, Phaedrus*, a cura di C. MORESCHINI, Roma, 1966). (Cfr. sopra sulla costituzione del « testo » platonico).

Si veda, infine, il *lessico platonico* dell'Ast: FR. AST, *Lexicon Platonicum*, Lipsia, 1825 (anast. Bonn, 1951; New York, 1969); e il *Lexique de Platon*, a cura di E. DES PLACES (in *Platon, Oeuvres Complètes*, tome XIV, p. I e II, coll. « Belles Lettres », Parigi, 1964). Cfr. anche M. STOCKHAMMER, *Plato dictionary*, New York, 1963; E. TIELSCH, *Die platonischen Versionen der griechische Doxalehre. Ein Philos. Lexikon mit Kommentar*, Meisnheim a. Glan, 1970; *Indice dei nomi e Indici degli argomenti*, a cura di G. GIANNANTONI, in *Opere complete* di PLATONE, vol. 9, « Universale Laterza », Bari, 1971; H. PERLS, *Lexikon der platonischen Begriffe*, Bern-München, 1973; L. BRANDWOOD, *A Word Index to Plato*, a cura di R. A. WISLEY, Leeds-Londra, 1976; O. GIGON-L. ZIMMERMANN, *Platon Lexikon. Namen und Begriffe*, München, 1976.

3. *Tutte le Opere: prime edizioni del testo greco e prime edizioni con traduzione latina a fronte.*

Ἅπαντα τὰ τοῦ Πλάτωνος (*Tutte le Opere di Platone*): edite da ALDO MANUZIO, a cura di MARCO MUSURO, Venezia, Settembre, 1513.

Ἅπαντα Πλάτωνος... (*Tutte le Opere di Platone*): *con i commenti di Proclo alla Repubblica e al Timeo e la Vita di Platone di Diogene Laerzio*, presso VALDER, a cura di SIMONE GRINEO e GIOVANNI OPORINO, Basilea, 1534.

Ἅπαντα Πλάτωνος... (*Tutte le Opere di Platone*), edizione collazionata e con indice critico, presso ENRICO DI PIETRO, a cura di M. HOPPERUS, Basilea, 1556.

Πλάτωνος ἅπαντα τὰ σωζόμενα (*Tutte le Opere di Platone conosciute*), con traduzione latina a fronte di G. SERRANO, note critiche e illustrazioni a cura di ENRICO STEFANO, 3 voll., Parigi, 1578; prima

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

edizione fondamentale, a carattere critico (fino all'edizione Bipontina e all'edizione di G. BEKKER), di cui ancora oggi si usa la paginatura.

Τοῦ Θείου Πλάτωνος ἅπαντα τὰ σωζόμενα (*Del Divino Platone tutte le Opere conosciute*), con traduzione latina a fronte, note e commenti di M. FICINO, la vita di Platone di Diogene Laerzio, e l'opuscolo dello pseudo Timeo di Locri, presso G. LAEMARIUM, Lugduni, 1590.

Τοῦ Θείου Πλάτωνος ἅπαντα τὰ σωζόμενα (*Del Divino Platone tutte le opere conosciute*), con traduzione latina a fronte e vita di Platone di M. FICINO presso C. MARNIUM, Francoforte, 1602.

Platonis Philosophi quae extant, testo greco di E. STEFANO, traduzione latina di M. FICINO, Biponti, 1781-87.

Platonis Opera, a cura di G. BEKKER, Berlino, 1816-18; prima edizione critica moderna, per cui furono collazionati 77 codici.

4. *Tutte le Opere: prime edizioni ed edizioni cinquecentine in traduzione latina.*

Platonis Opera latine, interprete M. FICINO *cum vita Platonis ab eodem Ficino*, presso LORENZO VENETO, Firenze, 1483-84.

Platonis Opera latine, interprete M. FICINO *cum vita Platonis ab eodem M. Ficino*, Venezia, 1491.

Platonis Opera, trad. di M. FICINO, a cura di FILIPPO PINCIO da Mantova, Venezia, 1517.

Platonis Opera, trad. di M. FICINO, R. AGRICOLA, A. DATI, in aedibus Ascensianis, Parigi, 1518, 1522.

Omnia divini Platonis Opera, trad. di M. FICINO, collazioni e note critiche di SIMONE GRINEO, Basilea, 1532, 1539, 1546. La stessa edizione fu ancora ristampata nel 1533, in aedibus Ascensianis, a Parigi, nel 1548 e nel 1550, presso A. Vincenzi, a Lugduni, e di nuovo a Basilea nel 1551.

Platonis Opera, trad. di M. FICINO, Venezia, 1556.

Platonis Opera, trad. G. CORNARIO, commenti ed argomenti di M. FICINO, Basilea, 1561.

Platonis Opera, trad. di M. FICINO, presso A. Vincenzi, Lugduni, 1567, 1570.

Omnia divi Platonis Opera, trad. di M. FICINO, riveduta e corretta da J. TAPIA, Venezia, 1581.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Platonis Opera, trad. di M. Ficino, presso A. Vincenzi, Lugduni, 1588, e presso F. Lepreux, Lugduni, 1590.

Divini Platonis Opera Omnia, trad. di M. Ficino, s. l., 1592.

5. *Tutte le Opere: edizioni complessive e complete in traduzione italiana.*

Tutte le Opere di Platone, tradotte in lingua volgare da Dardi Bembo, presso D. Nicolini, 4 voll., Venezia, 1601.

Opere di Platone, con gli accorgimenti e le note del Serrano ed il trattato dello pseudo-Timeo di Locri, trad. Dardi Bembo, 3 voll., G. Bettinelli, Venezia, 1742-43.

I dialoghi di Platone, trad. E. Ferrai, 4 voll. (I. *Ippia Maggiore, Ione, Alcibiade Maggiore, Liside, Carmide, Lachete, Protagora*; II. *Eutifrone, Apologia, Critone, Gorgia, Menone, Ippia Minore*; III. *Fedro, Convito, Eutidemo, Menesseno*; IV. *Repubblica*), Padova, 1873-83.

I dialoghi di Platone, trad. R. Bonghi, in 13 voll. (I. *Eutifrone, Apologia*; II. *Fedone*; III. *Protagora*; IV. *Eutidemo*; V. *Cratilo*; VI. *Teeteto*; VII. *Repubblica*; VIII. *Sofista, Politico, Parmenide*; IX. *Convito*; X. *Fedro, Alcibiade I, Carmide*; XI. *Lachete, Gorgia, Menone*; XII. *Ippia Maggiore, Ippia Minore, Ione*; XIII. *Filebo*), Torino, 1880-1904.

I dialoghi di Platone, trad. F. Acri: tra il 1884 e il 1900 usciti in volumi separati, raccolti in 3 voll. (*Fedone, Critone, Convito, Timeo, Eutifrone, Assioco, Ione, Menone, Parmenide, Alcibiade Maggiore, Fedro, Apologia*) nel 1913-15, Milano, 1915. Nuove edizioni dei volumi separati sono uscite a cura di A. Guzzo, presso l'editore Vallecchi di Firenze. Si vedano ora, a cura di C. Carena, con un saggio introduttivo di P. Treves, Einaudi, Torino, 1970.

I dialoghi di Platone, nella collezione « Filosofi antichi e medievali » del Laterza, in 7 voll. (I. *Eutifrone, Apologia, Critone, Fedone, Cratilo, Teeteto*, trad. M. Valgimigli; II. *Parmenide, Sofista, Politico, Filebo*, trad. M. Faggella; III. *Convito, Fedro, Alcibiade I, Alcibiade II, Ipparco, Amanti, Teage, Carmide, Lachete, Liside*, trad. C. Diano; IV. *Eutidemo, Protagora, Gorgia, Menone, Ippia Maggiore, Ippia Minore, Ione, Menesseno*, trad. F. Zambaldi; V. *Clitofonte, Repubblica*, trad. O. Zuretti; VI. *Timeo, Crizia, Minosse*, trad. C. Giarratano; VII. *Le leggi*, trad. A. Cassarà), Bari, 1921-34. Vanno aggiunte le *Lettere* pubblicate nel 1948 nella trad. di A. Maddalena, la nuova trad. delle *Leggi*, uscita nel 1952, a cura di A. Zadro e le traduzioni del *Clitofonte* e della *Repubblica* (1956), a

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

cura di F. SARTORI, del *Parmenide - Sofista - Politico - Filebo* (1957), a cura di A. ZADRO. Si veda ora: PLATONE, *Opere*, in 2 voll., coll. « Filosofi antichi e medievali », Laterza, Bari, 1966 (traduzioni di: M. Valgimigli, *Eutifrone*, *Apologia*, *Critone*, *Fedone*, *Teeteto*; L. Minio Paluello, *Cratilo*; A. Zadro, *Sofista*, *Politico*, *Parmenide*, *Filebo*, *Leggi*; P. Pucci, *Simposio*, *Fedro*, *Alcibiade I*, *Alcibiade II*, *Ipparco*, *Gli amanti*, *Teage*, *Carmide*, *Lachete*, *Liside*; F. Adorno, *Eutidemo*, *Protagora*, *Gorgia*, *Menone*, *Ippia Maggiore*, *Ippia Minore*, *Ione*, *Menesseno*, *Epinomide*; F. Sartori, *Clitofonte*, *La Repubblica*; C. Giarratano, *Timeo*, *Crizia*, *Minosse*; A. Maddalena, *Lettere*; G. Sillitti, *Definizioni*, *Del giusto*, *Della virtù*, *Demodoco*, *Sisifo*, *Erissia*, *Assioco*). Si vedano ora pubblicate nella « U. L. » (1966 e altre edizioni), in 9 volumi (il nono, a cura di G. GIANNANTONI, contiene un *Indice dei nomi* e un *Indice degli argomenti*).

Opera omnia, trad. G. MODUGNO, in 31 voll., completa, Perugia-Firenze, 1926 segg.

I dialoghi di Platone, trad. E. MARTINI, in volumi separati (mancano le *Leggi*), Torino, 1922 segg. Ora in un volume, a cura di G. PUGLIESE CARRATELLI (sono aggiunte le *Leggi* nella trad. di A. CASSARÀ e le *Lettere* in quella di A. CARLINI), Sansoni, Firenze, 1974.

Opere, a cura di E. TUROLLA, Milano, 1953.

Dialoghi filosofici di Platone, in 2 voll., a cura di G. CAMBIANO, Utet, Torino, I, 1970, II, 1981 (nei Classici politici dell'Utet si veda anche: *Dialoghi politici e lettere di Platone*, in 2 voll., a cura di F. ADORNO, Torino, 1970).

6. *La « Repubblica »: prime edizioni del testo greco e prima edizione con traduzione latina.*

Nel 1500 della *Repubblica* furon pubblicati soltanto il I libro (Parigi, 1551 e 1587) ed il VII (Parigi, 1551). Singolarmente il testo greco della *Repubblica* fu pubblicato per la prima volta, in edizione critica, da D. F. AST, Jena, 1804. Lo stesso AST nel 1814, a Lipsia, ripubblicò la *Repubblica*, correggendo la prima ed aggiungendovi un commento al *Fedro*.

La prima edizione del testo greco della *Repubblica* con traduzione latina e note apparve invece, a cura di E. MASSEY, in 2 voll., a Cantabriga nel 1713.

7. *La « Repubblica »: prime edizioni in traduzione latina.*

Summa doctrinae Platonis de Republica et Legibus (passi scelti dalla

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Repubblica, e dalle *Leggi*), a cura di C. DE SEISSEL, Argentorati, 1548, 1562².

De Republica, trad. M. FICINO, commento FOXIO MORZILLI, Basilea, 1556.

De Republica, vel de Justo libri decem, trad. A. MONTECATINI, Ferrara, 1587, 1594².

De Rebuspublicis, sive de Justo libri decem, trad. e note G. SOZOMENO, Venezia, 1626.

8. *La « Repubblica »: edizioni in traduzione italiana.*

Le Repubblica di Platone, tradotta dalla lingua greca nella thoscana da P. FIORIMBENE, presso G. GIOLITO DE' FERRARI, Venezia, 1554.

Disciplina civile di Platone, divisa in quattro parti et riformata da TROILO LANCETTA (I. Repubblica giusta; II. Quattro repubbliche depravate; III. Le *Leggi*; IV. Le sentenze criminali e civili), presso GUERRIGLI, Venezia, 1643.

Le Repubblica di Platone, o sia dialogo sopra la giustizia, trad. M. BONOTTO, presso FENZO, Venezia, 1781.

La Repubblica di Platone, trad. P. FIORIMBENE, a cura di A. CASTALDO, Milano, 1929.

La Repubblica, trad. G. FRACCAROLI, a cura di P. UBALDI, Firenze, 1932.

La Repubblica, testo greco e trad. italiana a fronte, trad. e testo a cura di F. GABRIELI, Firenze, 1950; con *Introduzione* e *Nota bibliografica* di F. ADORNO, « BUR », Rizzoli, Milano, 1982.

Per la *Repubblica* tradotta da DARDI BEMBO (ed. 1743), E. FERRAI (1883), R. BONGHI (1900) (ripubblicata da M. F. SCIACCA nel 1937, e da G. BIANCA nel 1942), A. ZURETTI (1915, 1927²), G. MODUGNO (1931-32), E. MARTINI (1941), E. TUROLLA (1953), F. SARTORI (1956), cfr. sopra § 5.

9. *Il « Timeo » e il « Crizia »: prime edizioni del testo greco e prima edizione con traduzione latina.*

Πλάτωνος Τίμαιος, ἢ περὶ φύσεος (*Il Timeo di Platone, o sulla natura*), presso C. WECHEL, Parigi, 1532. La stessa edizione fu ripubblicata presso L. TILETAN nel 1542, e presso MOREL nel 1551.

Εἰς τὸν τοῦ Πλάτωνος Τίμαιον ὑπομνημάτων Πρόκλου βιβ. ε' ... καὶ εἰς τὴν τοῦ αὐτοῦ πολιτικὴν χαλεποτέρων ζητημάτων ἐξήγησις (*I cinque libri dei Commenti di Proclo al Timeo di Pla-*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

tone, ed esegesi di tutti i più difficili problemi relativi alla sua Politica), Basilea, 1534.

Τοῦ Πλάτωνος Τίμαιος Λοκρὸς περὶ φυχᾶς κόσμῳ, καὶ φύσιος (*Il Timeo Locrense di Platone sull'anima del mondo, e sulla natura*), Cantabriga, 1670.

Τὰ τοῦ Πλάτωνος περὶ τῆς Ἀτλαντίδος νήσου λειπόμενα (*Estratti dal Timeo e dal Crizia sull'Atlantide*), Avignone, 1836.

Πλάτωνος Τίμαιος ἢ περὶ φύσεως (*Il Timeo di Platone, sulla natura*), testo greco e trad. lat. di M. T. Cicerone e di Calcidio, col commento di Calcidio, presso G. Bennato, Parigi, 1578.

10. *Il « Timeo »: prime edizioni in traduzione latina.*

Chalcidii... Luculenta Timaei Platonis traductio et eiusdem argutissima explanatio... per Nebiensum Episcopum (A. Giustiniani) *in lucem editae*, Parigi, 1520.

Timaeus, vel de Natura divini Platonis, trad. M. Ficino, riveduta da F. Zampino, Parigi, 1536, 1544[2].

Timaeus cum explicatione Proclii, trad. N. Leonici, Parigi, 1550.

Timaeus, vel de Natura, trad. M. Ficino, Parigi, 1551.

In Platonis Timaeum commentarii, cum eiusdem textu latino, a cura di S. Foxio Morzilli, Basilea, 1554.

Timaeus Platonis, sive de Universitate, trad. M. T. Cicerone e Calcidio, Parigi, 1563.

Timaeus Platonis, trad. Calcidio, a cura di G. Meursio, Lugduni, 1617.

Timaeus Platonis, trad. Calcidio e commenti, Amburgo, 1718.

11. *Il « Timeo » ed il « Crizia »: edizioni in traduzione italiana.*

Il dialogo intitolato Il Timeo... tradotto di lingua greca in italiana da S. Erizzo, *et dal medesimo di molte utili annotazioni illustrato*, per Comin da Trino, Venezia, 1557.

Il Timeo, tradotto insieme al *Parmenide* al *Fedone* al *Fedro*, a cura della Accademia Veneziana in « Somma delle opere », Venezia, 1558.

Il Timeo, tradotto insieme all'*Eutifrone*, all'*Apologia*, al *Critone* ed al *Fedone*, da S. Erizzo, Venezia, 1574.

Il Timeo, trad. e commento di Carlo Buragna (n. 1632 - m. 1679), discepolo di T. Cornelio e Lionardo da Capua, s. l., né anno.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Il Timeo, trad., introd. e note di G. Fraccaroli, Torino, 1906.

Il Timeo, trad. e note di G. Zannoni, Faenza, 1923, 1939².

Il Timeo, trad. E. Levi, Milano, 1924.

Il Timeo, trad. C. Giarratano, note e introduzione di G. Manacorda, Bari, 1950.

Per il *Timeo* e il *Crizia* tradotti da Dardi Bembo (ed. 1742), F. Acri (1886, ristampato da M. F. Sciacca nel 1942), C. Giarratano (1918), G. Modugno (1933), E. Martini (1935), cfr. sopra § 5.

12. *Il « Politico »: prime edizioni del testo greco.*

Singolarmente il testo del *Politico* non fu mai pubblicato. Nel 1774 veniva pubblicato a Lipsia insieme al *Sofista* e al *Parmenide* da J. F. Fischer « ex recensione H. Stephani », e ottimamente nel 1867, a Oxford, insieme al *Sofista*, da L. Campbell « with a revised text and English notes ».

13. *Il « Politico »: edizioni in traduzione italiana.*

Manca una traduzione italiana del *Politico* edita singolarmente. Per il *Politico* tradotto in *Le Opere* da Dardi Bembo (ed. 1601), da R. Bonghi (1901), da M. Faggella (1931), da E. Martini (1931), da G. Modugno (1931) cfr. sopra § 5. *Il Sofista e l'Uomo Politico*, traduzione, introduzione e note di G. Fraccaroli, Torino, 1911; *Parmenide-Sofista-Politico-Filebo*, trad. di A. Zadro, Bari, 1957.

14. *Le « Leggi »: prime edizioni del testo greco e prime edizioni in traduzione latina.*

Πλάτωνος Μίνως, ἢ περὶ νόμου. Νόμων, ἢ περὶ νομοθεσίας, λόγοι δώδεκα. Ἐπινομίς, ἢ φιλόσοφος. *Ex officina R. Rescii*. A cura di B. Gravio, Lovanio, 1531.

Πλάτωνος Νόμων, ἢ νομοθεσίας, Parigi, 1560.

Platonis Leges et Epinomis. Edizione critica a cura di F. Ast, Lipsia, 1814.

Platonis de Legibus libri duodecim cum Epinomide in latinum sermonem conversi. A. Montecatini epitome eorum librorum, 1587.

15. *Le « Leggi »: edizioni in traduzione italiana.*

L'aureo libro di Platone delle Leggi, già tradotto dal greco in latino da Giorgio Trapezonzio, ed ora in vulgare translatato da Francesco B...,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

in Parigi... [F. ARGELATI, *Biblioteca dei volgarizzatori*, Milano, 1767, III, p. 226, assicurando d'aver veduto il volume, annota che il nome del traduttore, dello stampatore, l'anno « tutto è stato dall'età corroso »].

Disciplina civile di Platone, divisa in quattro parti et riformata da TROILO LANCETTA (I. Repubblica giusta; II. Quattro Repubbliche depravate; III. Le *Leggi*; IV. Le sentenze criminali e civili), presso Guerrigli, Venezia, 1643.

Le Leggi di Platone, Napoli, 1819.

Le Leggi, tradotte da A. CASSARÀ ne *I dialoghi di Platone* (« Filosofi antichi e medievali » del Laterza), Bari, 1921.

Le Leggi, traduzione, proemio e note di A. CASSARÀ, nuova edizione riveduta, Padova, 1947.

Per le *Leggi* tradotte da DARDI BEMBO (1601), da G. MODUGNO (1936-37), da A. ZADRO (1952), cfr. sopra § 5.

16. *L'« Epinomide »: prime edizioni del testo greco e prime edizioni in traduzione latina.*

Πλάτωνος Μίνως, ἢ περὶ νόμου. Νόμων, ἢ περὶ νομοθεσίας, λόγοι δώδεκα. Ἐπινομίς, ἢ φιλόσοφος. *Ex officina R. Rescii.* A cura di B. GRAVIO, Lovanio, 1531.

Πλάτωνος Ἐπινομίς, ἢ φιλόσοφος. *Platonis liber qui Philosophus inscribitur, vel Epinomis, id est « legum » appendix*, presso Joannem Benenatum, Parigi, 1573.

Platonis Leges et Epinomis. Edizione critica a cura di F. AST, Lipsia, 1814 (ristampa 1986).

Platonis de Legibus libri duodecim cum Epinomide in latinum sermonem conversi. A. Montecatini epitome eorum librorum, 1587.

17. *L'« Epinomide »: edizioni in traduzione italiana.*

In italiano l'*Epinomide* è stata tradotta dal DARDI BEMBO (1601: ripubblicata singolarmente nel 1832 a Roma) e più recentemente da G. MODUGNO (1937) e da F. ADORNO (1966). Per queste traduzioni e per le *Leggi* tradotte da DARDI BEMBO (1601), da G. MODUGNO (1936-37), da A. ZADRO (1952), cfr. sopra § 5.

18. *Le « Lettere »: prime edizioni del testo greco e prime edizioni con traduzione latina.*

Ἐπιστολαὶ Πλάτωνος, senza luogo, 1499.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

'Επιστολαὶ Πλάτωνος, *Epistolae Platonis*, presso C. Wechel, Parigi, 1548. La stessa edizione fu ripubblicata, sempre a Parigi, nel 1558.

'Επιστολαὶ Πλάτωνος, *Epistolae Platonis*, testo greco e traduzione di M. Ficino, presso G. Bogard, Parigi, 1544.

Epistolae Platonis graece et latine: eruditissimis notis logicis, ethicis, et politicis distinctae, et illustratae: et Machiavellismo oppositae. Opera et studio Joannis Jacobi Beuereri (Beurer) Saccingensis: in Archigymnasio Friburgensi Latinarum literarum Professoris. Accessit in calce Analysis Psalmi CXX. Una cum aliis quibusdam, Basilea CIↃ IↃ XXCVI (1586).

Epistolae Platonis, graece et latine, Parigi, 1637.

19. *Le « Lettere »: traduzioni italiane.*

Epistole di Platone tradotte dal greco in toscano da Lorenzo Giacomino Tebalducci, dedicate da Giorgio Bartoli a Marino Bobali, XVI secolo, manoscritte (cod. Riccardiano 1612: cc. 1*a*-7*a* proemio al Bobali del Bartoli, cc. 9*a*-73*b* le tredici lettere; cfr. anche cod. Nazionale di Firenze, Magl. VIII, 1446, da cui è stata estratta la pref. del Bartoli, pubblicata ne « La Sapienza », I, 1879, pp. 199-205, 354-358).

Dodici Epistole di Pl., in *Opere di Platone*, tradotte da Dardi Bembo, cogli accorgimenti e note del Serrano, III, Venezia, 1753.

Monumenti storici di Sicilia, tratti dall'epistole di Platone e dai frammenti di Timeo da Taormina, Eforo, Teopompo, Callia siracusano e Diodoro. Versioni ed illustrazioni del sac. Nicola Spata, Palermo, 1852.

Lettere, traduzione e commento di G. Modugno, Firenze, 1937.

Lettere, a cura di A. Maddalena (collezione « Filosofi antichi e medievali » del Laterza), Bari, 1948.

Lettere, a cura di E. Turolla (in *Opere di Pl.*), Milano, 1953.

Lettere, a cura di A. Carlini, Torino, 1960 (anche in *Tutte le opere*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Firenze, 1974).

Lettere, intr. di D. Del Corno, trad. e note di P. Innocenti, testo greco a fronte, Milano, 1986.

20. *Le più accreditate edizioni moderne del testo greco di tutte le Opere.*

J. Bekker, *Platonis Opera*, Berlino, 1816-18.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

G. STALLBAUM, *Platonis Opera*, Gotha und Erfurt, 1827 segg.

C. E. SCHNEIDER - R. B. HIRSCHIG - F. HANZIGER, *Platonis Opera*, Parigi, Didot, 1844-56.

K. F. HERMANN, *Platonis Dialogi*, Lipsia, 1851-53 (rist. 1926-36).

B. JOWETT, *The Dialogues of Plato*, con trad. inglese, Oxford, 1870.

J. BURNET, *Platonis Opera*, Oxford, 1892-1906 (in 6 voll., tuttora la migliore edizione critica: molte le ristampe).

PLATON, *Oeuvres complètes*, testo critico e trad. francese a fronte (ottime, in genere, le edizioni critiche e le traduzioni, a cura di M. CROISET, L. ROBIN, L. MERIDIER, E. CHAMBRY, A. DIÈS, A. RIVAUD, J. SOUILHÉ, E. DES PLACES), 13 voll., « Les Belles Lettres », Parigi, 1920 segg.

Plato's Works, trad. ingl. a fronte, « Loeb Classical Library », Londra, 1925 segg.

21. *Le più accreditate edizioni moderne del testo greco della « Repubblica », « Timeo », « Crizia », « Politico », « Leggi », « Epinomide », « Lettere ».*

Accanto alle edizioni della *Repubblica* di G. STALLBAUM (Gotha, 1858-59), di K. F. HERMANN (Lipsia, 1877), di J. BURNET (Oxford, 1905), di E. CHAMBRY con introduzione di A. DIÈS (Parigi, 1932), ottime sono le edizioni a cura di:

L. CAMPBELL - B. JOWET, *Plato's Republic*, Oxford, 1894, 1986[2].

J. ADAM, *The Republic of Plato*, Cambridge, 1902, 1963[2].

Per il *Timeo* ed il *Crizia* rimando alle edizioni citate al § 20 (nella collezione delle « Belles Lettres » il *Timeo* ed il *Crizia*, vol. X, sono a cura di A. RIVAUD, Parigi, 1925). Aggiungo le singole edizioni del *Timeo* a cura di H. MARTIN, Parigi, 1841 (ripr. 1981), e di R. D. ARCHER - HIND, Londra, 1888.

Accanto alle edizioni del *Politico* di G. STALLBAUM (in *Platonis Opera*, IX, Gotha, 1841) di K. F. HERMANN (in *Platonis Dialogi*, I, Lipsia, 1859), di J. BURNET (in *Platonis Opera*, Oxford, I, 1899), di A. DIÈS (edizione e traduzione, in *Platon, Oeuvres Complètes*, tome IX, I partie, « Belles Lettres », Parigi, 1935), fondamentale è ancora l'edizione di:

L. CAMPBELL, *The Sophistes and Politicus of Plato with a revised text and English notes*, Oxford, 1867.

Per le *Leggi*, oltre alle più note edizioni nel complesso delle Opere (STALLBAUM, *Plat. Leges et Epinomidis*, 3 voll., Gotha, 1859[2]; HERMANN, *Dialogi*, V, Lipsia, 1858; BURNET, *Platonis Opera*, V, Oxford, 1906;

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

DES PLACES e DIÈS, *Oeuvres Complètes de Platon*, « Belles Lettres », edizione e traduzione francese, 4 voll., Parigi, 1951-56), son da segnalare le singole edizioni delle *Leggi* di:

C. RITTER, *Platos Gesetze, Darstellung des Inhalts*, Lipsia, 1896.

E. B. ENGLAND, *The Laws of Plato, the Text edited with introduction, notes*, 2 voll., Manchester-Londra, 1921.

R. G. BURY, *The Laws of Plato*, edizione e traduzione inglese, 2 voll., Londra-New York, 1926.

Per l'*Epinomide*, cfr. le più note edizioni nel complesso delle Opere (STALLBAUM, *Plat. Leges et Epinomidis*, 3 voll., Gotha, 1859²; HERMANN, *Dialogi*, V, Lipsia, 1858; BURNET, *Platonis Opera*, V, Oxford, 1906; DES PLACES e DIÈS, *Oeuvres Complètes de Platon*, « Belles Lettres », edizione e traduzione francese, Parigi, 1951-56). Si veda ora, *Epinomis*, Intr. testo critico e commento, a cura di O. SPECCHIA, Firenze, 1967.

Per le *Lettere* edite nelle collezioni delle *Opere* cito l'edizione del BURNET (in V vol., Oxford, 1906) e quella del SOUILHÉ (in *Oeuvres Complètes de Platon*, « Belles Lettres », edizione traduzione francese, Parigi, 1926, 1960³); per le singole edizioni quelle di:

E. HOWALD, *Die Briefe Platons*, Zurigo, 1923.

FR. NOVOTNY, *Platonis Epistulae commentariis illustratae*, Brno, 1930.

J. HARWARD, *The Platonic Epistles*, Cambridge, 1932.

J. J. MOORE-BLUNT, *Platonis Epistulae*, Lipsia, 1985.

Per il *Clitofonte*, *Minos* e *Menesseno* si rimanda all'edizione del BURNET (*Clit.* in IV vol.; *Minos* in V vol.; *Meness.* in III vol.).

22. *Le più accreditate edizioni moderne del testo greco degli antichi biografi di Platone.*

Index Academicorum Herculanensis (S. MEKLER), Berlino, 1902.

Diogenis Laertii vita Platonis, Basilea, 1907.

De Speusippi Academici scriptis (P. LANG), Bonn, 1911; (M. ISNARDI PARENTE), Napoli, 1980; (L. TARÀN), Leida, 1981.

Die Biographien Platons (K. FR. HERMANN), Lipsia, 1920.

Plutarchi vita Dionis (K. ZIEGLER), Lipsia, 1932.

Apuleii de Platone et eius dogmata (P. THOMAS), Lipsia, 1938.

ALBINO (o ALCINOO), *Epitome* o *Didascalicos*, con tr. franc. a cura di P. LOUIS, Parigi, 1945 (trad. it. a cura di G. INVERNIZZI, Roma, 1976).

Aristoxenos (F. WEHRLI), Basilea, 1945.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Cornelii Nepotis vita Dionis (L. Voit), in « Bibliotheca scriptorum graecorum et latinorum Monacensis », vol. I, Monaco, 1947.

Si vedano, infine, G. Martin, *Platon in Selbistzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek b. Amburgo, 1969; O. Gigon, *Antike Erzählung über die Berufung zur Philosophie*, in « Museum Helveticum », 1946, pp. 1 segg.; A. S. Riginos, *Platonica: the Anedoctes concerning the Life and Writings of Plato*, Leida, 1976; R. Bovéüs, *Aristote et Platon. L'enjeu philos. du témoign. des biographes anciens*, in « Rev. de Philos. anc. », 1986, pp. 107-44.

23. *Le più accreditate edizioni moderne del testo greco e latino dei commenti antichi alla « Repubblica » ed al « Timeo ».*

Scholia (K. Fr. Hermann, in vol. VI dell'edizione di tutte le Opere di Platone).

Scholia (F. D. Allen - J. Burnet - W. P. Parker) in « American Philol. Associat. », 1938.

Scholia (W. Ch. Greene), Haverford, 1938.

Proclo, *In Platonis Rempublicam commentarii* (G. Kroll), Lipsia, 1899-1901.

Proclo, *In Platonis Timaeum commentarii* (E. Diehl), Lipsia, 1903-6 (cfr. trad. franc. e note a cura di A. J. Festugière, Parigi, 1966-8).

Calcidio, *In Platonis Timaeum commentarius* (J. Wrobel), Lipsia, 1876 (nuova ed., Francoforte s. M., 1963) e a cura di P. Jensen e J. H. Waszink (« Corpus platonicum Medii Aevi »), Londra, 1962.

Galeno, *Compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis* (R. Kraus-R. Walzer), Londra, 1951.

II. La critica.

Per la vastissima bibliografia relativa a Platone ed a problemi filosofici e storici che ne illuminano il pensiero cfr.:

Fr. Ueberweg - K. Praechter, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*; I: *Die Philosophie des Altertums*, Berlino, 1926[12] (pp. 178-341 del testo; 65-100 dell'Appendice bibliografica; anast. Basel, 1953; a cura di H. Flashar, Basilea-Stoccarda, 1983).

J. Marouzeau, *L'Année Philologique* (dal 1924 in poi, un vol. all'anno).

Répertoire bibliographique de la Philosophie, prosecuzione del *Répertoire bibliographique*, trimestrale, Lovanio, 1948 e segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

F. J. Dubois, *Bulletin d'histoire de la philosophie grecque*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 1950, pp. 128-60.

W. Ziegenfuss - G. Jung, *Philosophen-Lexicon*, II, Berlino, 1950.

E. de Strycker, *Chronique platonicienne (1929-1934)*, in « Antiquité classique », 1935, pp. 227-243.

E. de Strycker, *Vingt-ans d'études platoniciennes*, in « Études classiques », 1935, pp. 219-236.

E. de Strycker, *Bibliotheca Graeca: Platon*, in « Études classiques », 1938, pp. 409-422.

M. F. Sciacca, *Platone*, in « Collana di Guide Bibliografiche » pubblicate a cura dell'Università Cattolica di Milano, Milano, 1945.

H. Cherniss, *Some War-Time Publications concerning Plato*, in « The American Journal Philos. », 1947.

P. M. Schuhl, *État présent des études platoniciennes*, in *Études sur la fabulation platoniciennes*, Parigi, 1947, pp. 2-25.

O. Gigon, *Platon*, fascicolo XII di « Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie », Berna, 1950.

A. Capizzi, *Studi su Platone dal 1940 ad oggi*, in « Rassegna di Filosofia », 1953, pp. 225-238; 313-338.

P. M. Schuhl, *Platon (quinze année d'études platoniciennes)*, Ass. G. Budé, Congrès de Tours et Poitiers, 3-9 septembre, 1953-54 (*Actes du Congrès*, pp. 149-169), Parigi, 1955.

D. A. Rees, *Ancient Philosophy*, in *Philosophy in the Mid. Century. A Survey (1949-1955)*, IV, 1959.

H. Cherniss, *Plato 1950-57*, in « Lustrum », 1959 (4), 1960 (5).

L. Firpo, *Bibliografia*, in appendice alla trad. it. de *Il pensiero politico classico* di Th. A. Sinclair, Bari, 1961, pp. 474-488.

E. Manasse, *Bücher über Plato: Werke in englischer Sprache*, Tubinga, 1961.

W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Francoforte s. M., 1964.

A. Freire, *Bibliografia recente sobre Platão*, in « Revista Portugueisa de Filosofia », 1968, pp. 440-6.

M. Isnardi Parente, *Gli studi platonici in Italia negli ultimi vent'anni*, in « Cultura e Scuola », 1968, pp. 128-44.

F. Adorno, *Il pensiero greco. Orientamenti bibliografici*, Bari, 1969.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

L. SWEENEY, *More Books on Plato*, in « Modern Schoolman », 1969-1970, pp. 225 segg.

G. CAMBIANO, *Dialoghi filosofici di Platone*, Torino, 1970, pp. 37 segg.

M. ISNARDI PARENTE, *Note e bibliografia*, in E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, II, III, 1 e 2, *Platone e l'Accademia antica*, Firenze, 1974.

Bibliografia, a cura di G. GIANNANTONI, in *La filosofia greca dal VI al IV secolo*, III della *Storia della filosofia*, diretta da M. DAL PRA, Milano, 1975.

G. REALE, *Platone*, in *Questioni di storiografia filosofica*, a cura di V. MATHIEU, I, Brescia, 1975, pp. 179 segg.

T. J. SAUNDERS, *Bibliography on Plato's Laws 1920-1970, with additional citations through May 1975*, New York, 1975.

J. L. TOBEY, *The History of Ideas: A Bibliographical Introduction*, I, *Classical Antiquity*, Oxford, 1975.

W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, voll. IV e V, *Plato, Bibliography*, Cambridge, 1975-1978.

E. M. MANASSE, *Bücher über Platon, III: Werke in französischer Sprache*, Tubinga, 1976.

J. B. SKEMP, *Plato*, Oxford, 1976.

L. BRISSON, *Platon: 1958-1975*, in « Lustrum », 1977.

P. B. BROWN, *Soviet Studies on Platonism*, in « International Philosophical Quarterly », 1977, pp. 293-315.

Y. LAFRANCE, *Les études platoniciennes. Contribution canadienne (1970-1977)*, in « Philosophiques », 1977, pp. 51-99.

E. N. TIGERSTEDT, *Interpreting Plato*, Stoccolma, 1977.

F. ADORNO, *Introduzione a Platone* (con particolar riguardo a *Storia della critica e Bibliografia*, pp. 241 segg.), Bari, 1978.

R. D. MCKIRAHAM, *Plato and Socrates. A comprehensive bibliography, 1958-1973*, New York-Londra, 1978.

G. M. A. GRUBE, *Plato's Thought. With new intr. Bibliographyc Essay, and Bibl. by D. J. Zeyl*, Indianapolis, 1980.

G. REALE, *Storia della filosofia antica*, vol. V, *Lessico. Indici. Bibliografia. Platone*, Milano, 1980.

F. ADORNO, *Bibliografia* a Platone, *La Repubblica*, intr. di F. ADORNO, trad. di F. GABRIELI, testo greco a fronte (si veda anche bibliografia sulla *Storia della critica platonica*, pp. LXXVI-LXXVII), Milano, 1981.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

M. Deschoux, *Comprendre Platon. Un siècle de bibliographie platonicienne de langue française, 1880-1980*, Parigi, 1981.

L. Brisson, *Platon 1975-1980*, in « Lustrum », 1983.

L. Brisson, *Corrigenda à Platon 1975-1980*, in « Lustrum », 1984, pp. 205-6.

A. Zadro, *Platone nel Novecento*, Bari, 1987.

1. *La vita.*

Oltre alle monografie ed ai lavori d'insieme, sulla vita di Platone, cfr.:

K. Steinhart, *Platons Leben*, Lipsia, 1873.

C. Huit, *La vie et l'oeuvre de Platon*, Parigi, 1893 (ripr. fot., Hildesheim-New York, 1973).

E. Howald, *Platons Leben*, Zurigo, 1923.

H. Gomperz, *Platons Selbstbiographie*, Berlino, 1928.

G. Rudberg, *Zur Personenbezeichnung Platos*, in « Symbolae Osloenses », 1928, pp. 17-32.

R. Scheliha, *Dion. Die platonische Staatsgründungen in Sizilien*, Lipsia, 1934.

E. Des Places, *Les dernières années de Platon*, in « L'antiquité classique », 1938, pp. 169-200.

G. Pasquali, *Le lettere di Platone*, Firenze, 1938 (nuova ed. a cura di G. Pugliese Carratelli, Firenze, 1966).

J. A. Notopoulos, *The name of Plato*, in « Class. Phil. », 1939, pp. 135-145.

E. Turolla, *La vita di Platone*, Milano, 1939.

J. A. Notopoulos, *Plato's Epitaph*, in « American Journal Ph. », 1942, pp. 272-293.

W. H. Porter, *The sequel to Plato's first visit to Sicily*, in « Hermathena », 1943, pp. 46-55.

H. Herter, *Platons Dionepigramm*, in « Rheinisches Museum », 1944, pp. 289-302.

O. Gigon, *Antike Erzählungen über die Berufung zur Philosophie*, in « Museum Helveticum », 1946, pp. 1-21.

G. Kuehhas, *Die Platonvita des Diogenes Laertios*, Diss. Graz, 1947.

G. Boas, *Fact and Legend in the Biography of Plato*, in « Philosophical Review », 1948, pp. 439-57.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

R. S. Bluck, *Plato's Life and Thought*, Londra, 1949.

R. S. Bluck, *Plato's Biography: the Seventh Letter*, in « Philosophical Review », 1949, pp. 503-9.

L. Wickert, *Platon und Syrakus*, in « Rheinisches Museum », 1950, pp. 27-53.

L. Marcuse, *Der Philosoph und der Diktator, Plato und Dionys*, Berlino, 1950.

G. R. Levy, *Plato im Sicily*, Londra, 1956.

H. Berve, *Dion*, Wiesbaden, 1957.

H. Berve, *Dion, der Versuch der Verwiklichung platonischer Staatsgedanken*, in « Historische Zeitschr. », 1957, pp. 1-18.

K. F. Stroherer, *Dionysios I*, Wiesbaden, 1958.

P. Vicaire, *Platon et Dionysos*, in « Bulletin de l'Association G. Budé », Parigi, 1958, pp. 15-26.

M. Isnardi, *Studi recenti e problemi aperti sulla struttura e la funzione della prima Accademia Platonica*, in « Riv. Storica It. », 1959, pp. 271-91.

H. Breitenbach, *Platon und Dion*, Zurigo-Stoccarda, 1961.

K. v. Fritz, *Platon in Sizilien*, Berlino, 1968.

N. Nawratil, *Platon in Ägypten*, in « Zeitschrift für philosophische Forschung », 1974, pp. 598 segg.

F. Ast, *Platon's Leben und Schriften*, Lipsia, 1816, ed. Francoforte, 1976.

A. S. Riginos, *Platonica. The Anedoctes concerning the Life and Writings of Plato*, Leida, 1976.

Cfr. sopra, p. 126.

2. *Il pensiero.*

Della immensa bibliografia platonica ci limiteremo, *a*) alle opere fondamentali d'insieme che hanno segnato le varie correnti interpretative, *b*) a quei lavori che possono servire ad intendere i problemi più strettamente filosofici dei testi platonici qui presentati.

a):

K. Fr. Hermann, *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg, 1839.

E. Zeller, *Platonische Studien*, Tubinga, 1839.

S. Ribbing, *Genetische Darstellung der platonischen Ideenlehre*, Lipsia, 1836-64.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

H. COHEN, *Die platonische Ideenlehre*, in « Zeitschrift für Volkespsychologie und Sprachwissenschaft », 1866, pp. 403-64.

A. FOUILLÉE, *La philosophie de Platon*, Parigi, 1869.

A. CHAIGNET, *La vie et les écrits de Platon*, Parigi, 1871.

H. COHEN, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, Marburgo, 1874.

H. BONITZ, *Platonische Studien*, Berlino, 1886; 1968².

C. BÉNARD, *Platon*, Parigi, 1892.

G. WINDELBAND, *Platon*, Stoccarda, 1898; trad. italiana M. GRAZIUSSI, Palermo, s. d.

D. G. RITCHIE, *Platon*, Londra, 1902.

P. NATORP, *Platos Ideenlehre*, Lipsia, 1903.

P. SHOREY, *The Unity of Plato's Thought*, Chicago, 1903; rist. New York, 1980.

F. HORN, *Platonstudien*, Vienna, 1904.

W. LUTOSLAWSKI, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, Londra, 1905.

C. PIAT, *Platon*, Parigi, 1906.

G. GRASSI-BERTAZZI, *Storia genetica dell'idealismo platonico*, Roma-Milano, 1909.

N. HARTMANN, *Platos Logik des Seins*, Giessen, 1909.

C. RITTER, *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, Monaco, 1910-22.

O. APELT, *Platonische Aufsätze*, Lipsia, 1912, 1975².

M. POHLENZ, *Aus Platos Werdezeit*, Berlino, 1913.

M. WUNDT, *Platons Leben und Werk*, Jena, 1914.

U. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, *Platon*, Berlino, 1919.

J. COHN, *Platon*, Lipsia-Berlino, 1921.

E. DUPRÉEL, *La légende socratique et les oeuvres de Platon*, Bruxelles, 1922.

G. ZUCCANTE, *Platone*, Milano, 1924.

G. SEMPRINI, *Platone*, Milano, 1926.

A. E. TAYLOR, *Plato. The man and his work*, Londra, 1926, 1948⁵ (tr. it., Firenze, 1968).

A. DIÈS, *Autour de Platon*, Parigi, 1927, 1972².

J. BURNET, *Platonism*, Berkeley, 1928.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

G. Capone Braga, *Il mondo delle Idee. I problemi fondamentali del platonismo nella storia della filosofia*, Città di Castello, 1928.

P. Friedlaender, *Platone*, Berlino-Lipsia, 1928-30 (trad. it., Firenze, 1979).

A. Diès, *Platon*, Parigi, 1930.

J. Edman, *The philosophy of Plato*, New-York, 1930.

G. C. Field, *Plato and his Contemporaries*, Oxford, 1930, 1948[2], 1967[3].

C. Ritter, *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie*, Monaco, 1931.

U. Wilamowitz-Möllendorff, *Der Glaube der Hellenen*, Berlino, 1931-1932: cfr. soprattutto le pp. 246-360 del II vol.

L. Stefanini, *Platone*, Padova, 1932-35; 1949[2].

A. Ferro, *La filosofia di Platone*, Roma, 1932-38.

G. Rensi, *Motivi spirituali platonici*, Milano-Noto, 1933.

P. Shorey, *Wath Plato said*, Chicago, 1933, 1962[2]; ripr., Londra, 1980.

P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne*, Parigi, 1934; 1949[2].

L. Robin, *Platon*, Parigi, 1935 (nuova ed. con bibl. aggiornata a cura di P. M. Schuhl, Parigi, 1968; trad. it., Milano, 1971).

A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Parigi, 1936, 1975[2].

W. F. R. Hardie, *A study in Plato*, Oxford, 1936.

W. Jaeger, *Paidèia. La formazione dell'uomo greco*, trad. it., Firenze, 1936-1959 (particolarmente il II e il III volume).

H. Gauss, *Plato's conception of philosophy*, Londra, 1937; New York, 1974.

P. H. Frye, *Plato*, Lincoln, 1938.

R. Schaerer, *La question platonicienne*, Parigi, 1938.

M. F. Sciacca, *La metafisica di Platone*, Roma, 1938.

A. Cresson, *Platon*, Parigi, 1939, 1962[2].

R. Demos, *The philosophy of Plato*, New-York, 1939.

Ph. Leon, *Plato*, Londra, 1939.

J. Moreau, *La construction de l'idéalisme platonicien*, Parigi, 1939 (anast. Hildesheim, 1967).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

P. Brommer, *Eidos et idea. Étude sémantique et chronologique des oeuvres de Platon*, Utrecht, 1940.

A. Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, Il Cairo, 1941 (trad. it., Firenze, 1956).

R. Schaerer, *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*, Neuchâtel, 1944.

A. Koyré, *Discovering Plato*, New-York, 1945.

J. Wild, *Plato's Theory of man. An introduction to the realistic philosophy of culture*, Cambridge, 1946.

G. Dickinson-Lowes, *Plato and his dialogues*, West Drayton, 1947.

V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, Parigi, 1947; Brionne, 1984.

J. P. Maguire, *Plato's theory of Natural Law*, in « Yale Classical Studies », 1947, pp. 151-78.

K. Schilling, *Platon, Einführung in seine Philosophie*, Wurzach, 1948.

R. Simiterre, *Introduction à l'étude de Platon*, Parigi, 1948.

E. Hoffmann, *Platon*, Zurigo, 1950; Amburgo, 1967.

C. Librizzi, *I problemi fondamentali della filosofia di Platone*, Padova, 1950.

G. Méatius, *Platon vivant*, Parigi, 1950.

H. Raeder, *Platoniske Studies*, Copenaghen, 1950.

H. Herter, *Platons Akademie*, Bonn, 1952.

G. C. Field, *Plato and his Contemporaries; a Study in Fourth Century Life and Thought*, New York, 1953², 1975.

M. Isnardi, *Teoria e prassi nel pensiero dell'Accademia antica*, in « La parola del passato », 1956, pp. 401-33.

R. C. Lodge, *The Philosophy of Plato*, Londra, 1956.

G. Rudberg, *Platonica Selecta*, Stoccolma, 1956.

M. Vanhoutte, *La méthode ontologique de Platon*, Lovanio, 1956.

M. Isnardi, *Nómos e basilèia nell'Accademia antica*, in « La parola del passato », 1957, pp. 401-38.

H. M. Wolff, *Plato. Der Kampf ums Sein*, Berna, 1957.

H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, 1959, 1967².

J. Guitton, *Platon*, Parigi, 1960.

P. M. Schuhl, *Études platoniciennes*, Parigi, 1960.

A. D. Winspear, *The genesis of Plato's Thought*, New York, 1960.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

H. Perls, *Platon. Sa conception du Kosmos*, Parigi, 1960.

K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stoccarda, 1963.

E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Oxford, 1963, 1967² (trad. it., Bari, 1973).

K. Leider, *Platon und seine Ideen Lehre*, Lubecca, 1964.

R. Mondolfo, *Sul valore storico delle testimonianze di Platone*, in « Filosofia », 1964, pp. 583-601.

J. A. Stewart, *Plato's doctrine of ideas*, New York, 1964.

R. E. Allen, *Studies in Plato's Metaphysics*, New York, 1965.

F. Châtelet, *Platon*, Parigi, 1965; trad. it., Bologna, 1982.

New Essays on Plato and Aristotle, a cura di G. E. M. Anscombe, New York, 1965.

Parusia. Studie zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus, in onore di J. Hirschberg, a cura di K. Klasch, Francoforte, 1965.

G. Rodis-Lewis, *Platon*, Parigi, 1965.

Synusia, in onore di W. Schadewaldt, a cura di H. Flashar e K. Gaiser, Tubinga, 1965.

R. Demos, *The philosophy of Plato*, New York, 1966.

H. von Henting, *Platonisches Lehren*, Stoccarda, 1966.

G. Maire, *Platon*, Parigi, 1966.

G. Ryle, *Platos Progress*, Cambridge-Londra-New York, 1966, 1975².

O. Wichmann, *Platon: Ideelle Gesamtdarstellung und Studenwerk*, Darmstadt, 1966.

P. M. Schuhl, *L'oeuvre de Platon*, 4ᵉ ed. mise à jour, Parigi, 1967.

M. Alexander, *Lecture de Platon*, Parigi, 1968.

G. C. Field, *The Philosophy of Plato*, Londra-Oxford-New York, 1949¹ 1969².

E. Schmalzriedt, *Platon*, Monaco, 1969.

Das Platonbild, Zehn Beiträge zur Platonverständnis, a cura di K. Gaiser, Hildesheim, 1969.

V. Goldschmidt, *Questionnes platoniciennes*, Parigi, 1970.

G. Maire, *Platon*, Parigi, 1970².

Plato. A Collection of Critical Essays, I. Metaphysics and Epistemology; II. Ethics, Politics and Philosophy of Art and religion, a cura di V. Vlastos, New York, 1970-1971 (1978²).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

V. Descombés, *Le platonisme*, Lovanio-Parigi, 1971.

P. Kucharski, *Aspects de la spéculation platoniciennes*, Parigi, 1971.

A. Virieux-Reymond, *Platon*, Parigi, 1971.

C. J. De Vogel, *Plato*, Baarn, 1972.

G. Rodis-Lewis, *Platone: la vita, il pensiero, i testi esemplari*, trad. it., Milano, 1972.

E. Sandvoss, *Platon, Künster, Politiker, Philosoph, Theologe*, Gottinga, 1972.

B. Bormann, *Plato*, Friburgo Br., 1973.

J. C. B. Gosling, *Plato*, Londra-Boston, 1973.

Ch. Huit, *La vie et l'oeuvre de Platon*, in 2 voll. (prima edizione, Parigi, 1893), riprod. Hildesheim-New York, 1973.

G. Martin, *Platons Ideenlehre*, Berlino-New York, 1973.

L. Paquet, *Platon*, Leida, 1973.

G. K. Plochmann, *Plato*, New York, 1973.

H. Raeder, *Platons philosophische Entwicklung* (prima ed. Lipsia, 1905), ripr. fot., Aalen, 1973.

F. Schleiermacher, *Introduction to the Dialogues of Plato*, trad. dal ted. di W. Dobson, dall'edizione del 1836, New York, 1973.

G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton, 1973, 1981[2].

Studia platonica, in onore di H. Gundert, a cura di K. Döring e W. Kullmann, Amsterdam, 1974.

C. Eggers Lan, *Introducción histórica al estudio de Platón*, Buenos Aires, 1974.

J. L. Findlay, *Plato*, Londra, 1974.

G. Galli, *Platone*, Milano, 1974.

C. Cavarnos, *Plato's View of Man*, Belmont, 1975.

G. Giannantoni, *Platone e l'Accademia*, in *La filosofia greca dal VI al IV secolo*, III vol. della *Storia della filosofia*, diretta da M. Dal Pra, Milano, 1975.

Kefalion. Studies in Greek Philosophy, in onore di C. J. De Vogel, a cura di J. Mansfeld e L. M. De Rijk, Assen, 1975.

R. Marten, *Platons. Theorie der Idee*, Friburgo s. Br., 1975.

W. K. C. Guthrie, *Plato: the Man and His Dialogues; Earlier Period*, e *The Later Plato and the Academy*, voll. IV e V della *History of Greek Philosophy*, Londra-Cambridge, 1975 (IV), 1978 (V).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

K. JASPERS, *Plato*, Monaco, 1976.

New Essays on Plato and the Pre-socratics, a cura di R. A. SHINER e J. KING-FARLOW, « Can. J. Philos. », Suppl. vol. II, Edmonton, 1976.

Paideia, Special Plato Issue, a cura di A. GRANDE, Buffalo, 1976.

J. B. SKEMP, *Plato*, Oxford, 1976.

J. S. CLEGG, *The Structure of Plato's Philosophy*, Lewisburg, 1977.

H. GUNDERT, *Platonstudien*, a cura di K. DÖRING e F. PREISSKOFEN, Berlino, 1977.

Interpretations of Plato, a cura di H. F. NORTH, Leida, 1977.

W. S. SAHAKIAN - M. L. SAHAKIAN, *Plato*, Boston, 1977.

E. N. TIGERSTEDT, *Interpreting Plato*, Stoccolma, 1977.

F. ADORNO, *Introduzione a Platone*, Bari, 1978, 1986[3].

I. M. PAISSE, *L'essence du Platonisme*, Bruxelles, 1978.

Studies in Plato, a cura di C. WHITTEMORE, New Orleans, 1978.

New Essays on Plato and Aristotle, di G. E. M. ANSCOMBE e altri, a cura di R. Bambrough, Londra, 1979.

G. M. A. GRUBE, *Plato's Thought. With new intr. Bibliographic Essay, and Bibl. by D. J. Zeyl*, Indianapolis, 1980.

E. DES PLACES, *Études platoniciennes, 1929-1979*, Leida, 1981.

G. GIANNINI, *Guida a Platone*, Roma, 1981.

R. HALL, *Plato. Political Thinkers*, Londra, 1982.

R. M. HARE, *Plato*, Oxford, 1982.

G. PATZIG, *Platon*, in *Klassisker der phisolophischen Denkens*, a cura di N. HOERSTER, I, 1982, pp. 9-52.

J. BRUN, *Platon et l'Académie*, 7ª ed. aggiornata, Parigi, 1983.

J. C. B. GOSLING, *Plato*, Londra, 1983.

New Essays on Plato, a cura di J. PELLETIER e J. KING FARLOW, in « Canadian Journal of Philosophy », suppl., 1983, 1984.

A. CAPIZZI, *Platone nel suo tempo*, Roma, 1984.

D. LÜBKE, *Platon*, Lipsia, 1984.

C. J. ROWE, *Plato*, New York, 1984.

J. TROUILLARD, *Études sur Platon*, Parigi, 1984[3].

M. DIXAUT, *Le naturel philosophe. Essai sur les Dialogues de Platon*, Parigi, 1985.

Platonic investigations, a cura di D. O'MEARA, Washington, 1985.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

H. J. KRÄMER, *La nuova immagine di Platone*, Napoli, 1986.

G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della Metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle dottrine « non scritte »*, Milano, 1986[4].

b):

H. OLDENBERG, *De Pl. arte dialectica*, Gottinga, 1873.

A. CHIAPPELLI, *Della interpretazione panteistica di Platone*, Firenze, 1881.

R. L. NETTLESHIP, *Philosophical Lectures and Romains*, I, Londra, 1897.

C. GUASTELLA, *Filosofia della metafisica*, Palermo, 1905.

H. RAEDER, *Platons philosophische Entwickelung*, Lipsia, 1905.

L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'Amour*, Parigi, 1908 (nuova ed. con pref. di P. M. Schuhl, Parigi, 1964; trad. it. Milano, 1973).

L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Parigi, 1908 (anast. Hildesheim, 1963).

J. A. STEWART, *Plato's doctrine of Ideas*, Oxford, 1909; Folcroft, 1977.

S. MARCK, *Die platonische Ideenlehre in ihren Motiven*, Monaco, 1912.

M. POHLENZ, *Aus Plato Werdezeit*, Berlino, 1917.

E. ROHDE, *Der Griechische Roman*, Lipsia, 1914.

J. STENZEL, *Studien zur Entwickelung der platonischen Dialektik*, Breslavia, 1917, 1931[2] (anast. Darmstadt, 1974).

K. STERNBERG, *Moderne Gedanken über Staat und Erziehung bei Plato*, Berlino, 1920, 1924[2].

W. DOUGLAS, *Plato and the Sophists*, VIII vol. in « Journal of the Department of Lettres », 1921, pp. 189-98.

C. M. CHILCOTT, *The Platonic Theory of Evil*, in « Classical Quarterly », 1923, pp. 27-31.

E. FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle, 1923.

R. DEMOS, *Plato's idea of the good*, in « Philos. Rev. », 1927, pp. 245 segg.

H. ELKAN, *Zur Problemgeschichte der platonischen Dialektik*, Friburgo, 1927.

K. REINHARDT, *Platons Mythen*, Bonn, 1927.

J. THEODORAKOPULOS, *Platons Dialektik des Seins*, Tubinga, 1927.

P. E. MORE, *The Religion of Plato*, Princeton, 1928.

J. STENZEL, *Platon der Erzieher*, Lipsia, 1928: trad. italiana (*Platone educatore*) di F. GABRIELI, Bari, 1936, 1966[2].

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

J. FRAZER, *The growth of Plato's ideal Theory*, Londra, 1930.

P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, Parigi, 1930.

R. MUGNIER, *Le sens du mot « Theios » chez Platon*, Parigi, 1930.

J. SOUILHÉ, *La θεία μοῖρα chez Platon*, in « Philosophia perennis », Festgabe Y. Geyser, Ratisbona, 1930, pp. 11-25.

H. G. GADAMER, *Platos dialektische Ethik*, Lipsia, 1931.

J. BANDRY, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon*, Parigi, 1932.

E. GRASSI, *Il problema della metafisica platonica*, Bari, 1932.

G. ROHER, *Platons Stellung zur Geschichte*, Berlino, 1932.

C. E. M. JOAD, *Plato's theory of forms and modern Physics*, in « Philosophy », 1933, pp. 142-54.

F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of knowledge*, Londra, 1935.

J. VAN CAMP, *Le sens du mot θεῖος dans Platon jusqu'aux dialogues métaphisiques*, Lovanio, 1935-36.

F. GUGLIELMINO, *Preconcetti teorici e realismo in Platone*, Catania, 1936.

P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses*, Parigi, 1937.

A. DIÈS, *Le nombre de Platon*, Parigi, 1937.

E. KAPP, *Platon und die Akademie*, in « Mnemosyne », 1937, pp. 227 segg.

A. FRANCK, *Vorsicht und Behutsamkeit gegenüber Mensch und Gott in der Sprache Platos*, Würzburg, 1937.

G. PASQUALI, *Le lettere di Platone*, Firenze, 1938, 1967²

H. W. THOMAS, *Epekeina*, Monaco, 1938.

K. VOURVERIS, *Platon und die Barbaren*, Atene, 1938.

K. VOURVERIS, Αἱ ἱστορικαὶ γνώσεις τοῦ Πλάτωνος, Atene, 1938.

PH. H. DELACY, *The problems of causation in Plato's philosophy*, in « Classical Philology », 1939, pp. 97 segg.

G. KRUEGER, *Einsicht und Leidenschaft: Das Wesen der platonischen Denkens*, Francoforte, 1939.

D. BASSI, *La mitologia di Platone*, in « Rendiconti dell'Istituto Lombardo Class. di Lett. Scienze mor. e stor. », 1939-40, pp. 457-84.

E. BERRY, *The History and Development of the Concept of* θεία μοῖρα *and* θεία τύχη *to and Including Plato*, Chicago, 1940.

E. G. BERRY, *The history of the concept of* θεία μοῖρα *down to and including Plato*, Chicago, 1940.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

O. Wichmann, *Platons Erziehungslehre*, in « Die Erziehung », 1940, pp. 130-141, 172-181, 203-223.

A. D. Winspear, *The genesis of Plato's thought*, New York, 1940.

A. Speiser, *Die platonische Lehre vom unbekannten Gott und die christliche Trinität*, in « Eranos », 1940-41, pp. 11-29.

B. Juresco, *A study of the influence of Orphism on the dialogues of Plato*, Diss. Univ. of Texas Austin, 1941.

M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Monaco, 1941.

R. Robinson, *Plato's earlier Dialectic*, Ithaca, 1941 (ed. ampliata, Oxford, 1951; New York, 1980; Oxford, 1985).

W. Van der Wielen, *De ideegetallen van Plato*, Amsterdam, 1941.

W. C. Greene, « *God* » *in Platos theology*, in « Classical Weekly », 1941-1942, p. 200.

Ed. B. Stevens, *Pity in Plato's dialogues*, in « Classical Weekly », 1941-1942, pp. 245-46.

A. D. Winspear, *Socrates and absolute values*, in « Classical Weekly », 1941-1942, pp. 221-22.

P. Boyancé, *Platon et les cathartes orphiques*, in « Revue des Études Grecques », 1942, pp. 217-35.

P. Duncan, *Immortality of the soul in the Platonic dialogues and Aristotle*, in « Philosophy », 1942, pp. 304-23.

F. Solmsen, *Plato's Theology*, Ithaca, 1942 (New York, 1968).

G. Soury, *Les théories platoniciennes sur l'au-delà*, in « Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France », 1943-1944, pp. 120 segg.

H. Herter, *Platons Akademie*, Bonn, 1944.

R. W. Livingstone, *Plato and modern education*, Cambridge, 1944.

L. Robin, *Platon et la philosophie des valeurs*, in « Revue de Méthaphisique et de Morale », 1944, pp. 1-21.

J. Bidez, *Eos, ou Platon et l'Orient*, Bruxelles, 1945.

H. E. Cherniss, *The riddle of the early Akademy*, Berkeley, 1945 (trad. it., Firenze, 1974).

J. Kerschensteiner, *Platon und der Orient*, Stoccarda, 1945.

H. Perls, *Platon sa conception du kosmos*, New-York, 1945, Parigi, 1960 (ed. ted. Monaco, 1966).

A. Levi, *I miti platonici*, in « Rivista Critica di Storia della Filosofia », 1946, pp. 197-225.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

R. C. Lodge, *Plato and progress*, in « Philosophical Review », 1946, pp. 651-67.

C. Rutenber, *The doctrine of the imitation of God in Plato*, New-York, 1946.

I. Wild, *Plato's theory of Man*, Londra, 1946.

K. Duerr, *Die Entwicklung der Dialektik von Platon bis Hegel*, in « Dialectica », 1947, pp. 45-62.

A. J. Festugière, *Platon et l'Orient*, in « Revue de philologie », 1947, pp. 5-45.

V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, Parigi, 1947.

V. Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Parigi, 1947, ripr. 1985.

R. C. Lodge, *Plato's theory of education*, Londra, 1947.

J. P. Maguire, *Plato's theory of natural law*, in « Yale Classical Studies », 1947, pp. 151-78.

S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Parigi, 1947; facs., Brionne, 1982.

R. Schaerer, *La dialectique platonicienne*, in « Annuaire de la Société Suisse de Philosophie », 1947, pp. 281-2.

P. M. Schuhl, *Études sur la fabulation platonicienne*, Parigi, 1947, 1968².

A. Th. Ziffo, *The Light of Horus. A series of Essays on the real origin of Platonism*, Capetown, 1947.

J. Wild, *Plato's theory of man*, Cambridge (Mass.), 1947.

H. S. Long, *Plato's doctrine of metempsychosis and its source*, in « Classical Weekly », 1947-1948, pp. 149-55.

R. Bultmann, *Zur Geschichte der Lichtsymbolik in Altertum*, in « Philologus », 1948, pp. 1-36.

A. A. Buriks, Περὶ Τύχης. *De ontwikkeling van het begrip* « Τύχη » *tot aan de Romeinse tijd, hoofdzakelijk in de philosophie*, Leyda, 1948.

G. W. Chase, *Moira, Fate, Good and Evil in Greeck Thought*, Harward, 1948.

P. Grenet, *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, Parigi, 1948.

W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1948 (trad. it., Firenze, 1961).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

M. Pohlenz, *Der hellinische Mensch*, Gottinga, 1948.

R. Schaerer, *La dialectique platonicienne dans ses rapports avec le syllogisme et la méthode cartésienne*, in « Revue de Théologie et de Philosophie », 1948, pp. 24-40.

Ed. Des Places, *Pindare et Platon*, Parigi, 1949.

C. J. de Vogel, *Problem concerning Platonism*, in « Mnemosyne », 1949, pp. 197-216, 299-318.

V. Goldschmidt, *La religion de Platon*, Parigi, 1949.

P. Kucharski, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Parigi, 1949.

B. Liebrucks, *Platons Entwicklung zur Dialektik. Untersuchungen zum Problem des Eleatismus*, Francoforte, 1949.

Ph. Stanley, *Fantasy on a Theme by Plato*, in « Journal of Phil. », 1949, pp. 644-51.

M. Vanhoutte, *La méthode intuitive dans les dialogues de la maturité de Platon*, in « Revue de philosoph. de Louvain », 1949, pp. 301-33.

M. Vanhoutte, *La dualité de la méthode ontologique chez Platon*, Lovanio, 1949.

P. Wilpert, *Platons Altervorlesung über das Gute*, in « Philosophische Jahrbuch », 1949, pp. 1-13.

M. Wundt, *Die Zeitfolge der platonischen Gespräche*, in « Zeit. f. phil. Forschung », 1949, pp. 29-56.

M. Buccellato, *Un'aporia sofistica sulla comunicabilità del sapere e la sua risonanza platonica*, Padova, 1950.

V. Goldschmidt, *Théologie*, in « Revue des Étud. grecques », 1950, pp. 20-42.

J. Moreau, *Réalisme et idéalisme chez Platon*, Parigi, 1951.

D. Ross, *Plato's theory of ideas*, Oxford, 1951.

A. Barbieri, *Influssi orientali sul pensiero di Platone e dell'Antica Accademia*, in « Sophia », XIX, 1951, pp. 63-70.

H. Daudin, *Les rapports de l'être et de la connaissance chez Platon*, in « Revue des Études Anciennes », 1951, pp. 21-41.

E. Des Places, *Les derniers dialogues de Platon et la théorie des idées*, in « L'antiquité classique », 1951, pp. 143-48.

E. R. Dodds, *The Greeks and the irrational*, Berkeley-Los Angeles, 1951 (trad. it., Firenze, 1959).

W. J. W. Koster, *Le mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chal-*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

déens. Étude critique sur les relations intellectuelles entre Platon et l'Orient, in « Mnemosyne », suppl., Leida, 1951.

C. W. Larson, *The Platonic synonyms,* δικαιοσύνη *and* σωφροσύνη. in « American Journal of Philology », 1951, pp. 395-414.

A. De Marignac, *Imagination et dialectique. Essai sur l'expression du spirituel par l'image dans les dialogues de Platon*, Collection d'Ét. anciennes Les Belles Lettres, Parigi, 1951.

J. Sulliger, *Platon et le problème de la communication de la philosophie*, in « Annuaire de la Société Suisse de Philosophie », 1951, pp. 155-75.

M. Andronikos, Ὁ Πλάτων καὶ ἡ τέχνη, Tessalonica, 1952.

Th. Ballauf, *Die Idee der Paideia*, Haim, 1952.

R. J. Collin, *Plato's use of the word* μαντεύομαι, in « Classical Quarterly », 1952, pp. 93-6.

G. Huber, *Platons dialektische Ideenlehre*, Vienna, 1952.

J. Wild, *Plato's modern Enemies and the Theory of Natural Law*, Chicago, 1953.

R. C. Cross, *Logos and form in Plato*, in « Mind », 1954, pp. 433-50.

J. Moreau, *Le message de Platon*, in « Revue Méditerranée », 1954.

M. Denkinger, *Le nombre de Platon et la loi des dispositifs*, in « Revue des Études grecques », 1955, pp. 38-76.

J. Duchemin, *Platon et l'héritage de la poésie*, in « Revue des Études grecques », 1955, pp. 12-37.

A. Diès, *Le dieu de Platon*, in *Autour d'Aristote offert à A. Mansion*, Lovanio, 1955, pp. 61-7.

J. Gould, *The development of Plato's Ethics*, Cambridge, 1955.

R. Loriaux, *L'être et la forme selon Platon. Essais sur la dialectique platonicienne*, Bruges, 1955.

A. Manno, *Il teismo di Platone*, Napoli, 1955.

J. Pieper, *Ueber den Philosophie-Begriff Platons*, in « Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Rheinland-Westfalen », 1955, pp. 19-33.

P. M. Schuhl, *Platon et la musique de son temps*, in « Revue intern. de philosophie », 1955, pp. 187-96.

J. Xenakis, *Plato on Ethical Disagreement*, in « Phronesis », 1955, pp. 50-7.

E. Amado-Lévy-Valensi, *Le problème du « Cratyle »*, in « Revue philosophique », 1956, pp. 16-27.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

D. DUBARLE, *Dialectique et ontologie chez Platon*, in *Aspects de la Dialectique* (Recherches de Philosophie, II), Parigi, 1956, pp. 139-165.

A. JAGU, *La conception platonicienne de la liberté*, in *Mélange de philosophie grecque offerts à A. Diès*, Parigi, 1956, pp. 129-39.

P. LACHIÈZE-REY, *Réflexions sur un procédé de Platon*, in « Revue philosophique », 1956, pp. 1-8.

P. M. SCHUHL, *Physique et lumières*, in « Revue Philosophique », Parigi, 1956, pp. 87-8.

J. TENKKU, *The Evaluation of Pleasure in Plato's Ethics*, Helsinki, 1956.

M. VANHOUTTE, *La méthode ontologique de Platon*, Lovanio, 1956.

A. VERGEZ, *Technique et morale chez Platon*, in « Revue philosophique », 1956, pp. 9-15.

CH. MUGLER, ΕΞΙΣ, ΣΧΕΣΙΣ *et* ΣΧΗΜΑ *chez Platon*, in « Revue des Études Grecques », 1957, pp. 72-92.

D. A. REES, *Bipartition of the soul in the early Academy*, in « Journal of Hellenic Studies », Londra, 1957, pp. 112-18.

L. ROBIN, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, a cura di P. M. SCHUHL, Parigi, 1957.

R. E. CUSHMAN, *Therapeia Plato's conception of philosophy*, Chapel Hill, 1958, 1976[2].

I. v. LOEWENCLAU, *Mythos u. Logos bei Platon*, in « Stud. Gen. », 1958, pp. 731-41.

R. MONDOLFO, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze, 1958.

E. PACI, *La dialettica in Platone*, in « Rivista di Filosofia », 1958, pp. 134-53.

J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, Parigi, 1958.

J. XENAKIS, *Plato's theory of Forms*, in « Classica et medievalia », 1958, pp. 1-6.

K. HILDEBRANDT, *Platon. Logos und Mythos*, Berlino, 1959.

H. J. KRÄMER, *Aretè bei Platon u. Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, 1959, 1967[2].

J. LUCCIONI, *Platon et la mer*, in « Rev. Études anciennes », 1959, pp. 15-47.

G. ARNOUX, *Musique platonicienne, âme du monde*, Parigi, 1960.

P. ELTHEN, *Les Sophistes et Platon*, « Arguments », 1960 (4), n. 20.

A. MASSIMI, *La fine della polis e la nuova società*, in « Giornale italiano di filologia », 1960, pp. 114-33.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

J. B. McMinn, *Plato as a philosophical theologian*, in « Phronesis », 1960, pp. 23-31.

Ch. Mugler, *Le physique de Platon*, Parigi, 1960.

H. Ranft, *Platons Grundsätze der Auslese*, in « Albertum », VI, 1960, pp. 149-52.

J. A. Stewart, *Myths of Plato*, Londra, 1960.

H. H. Berger, *Ousía in de dialogen van Plato*, Leida, 1961.

Chung-Hwan Chen, *Plato's theistic teleology*, in « Anglican theological Review », 1961, pp. 3-19.

R. J. Teske, *Plato's later dialectic*, in « Mod. Schoolman », 1961, pp. 171-201.

R. S. Brumbaugh, *Plato on the One*, New Haven, 1961.

N. Gulley, *P.s Theory of Knowledge*, New York, 1962, 1973².

R. Marten, Οὐσία, *in Denken Platons*, Meisenheim an Glan, 1962.

K. Oehler, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles* (« Zetemata », 29), Monaco, 1962.

W. G. Runciman, *Plato's Later Epistemology*, Cambridge, 1962.

J. Sprute, *Der Begriff der* δόξα *in der plat. Philosophie*, Gottinga, 1962.

K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stoccarda, 1963.

M. Buccellato, *Studi sul dialogo platonico*, in « Rivista critica di storia della filosofia », 1963, pp. 527-60; 1967, pp. 123-40; 1968, pp. 3-20.

Th. Gould, *Platonic love*, Nuova York, 1963.

H. Krämer, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stoccarda, 1963.

R. W. Hall, *Plato and the individual*, L'Aia, 1963, New York, 1965.

J. Souilhé, *La philosophie religieuse de Platon*, in « Arch. Philos. », 1963, pp. 227-75.

C. Brunet, *Mythes et croyances*, in « Rev. de Métaph. et de Morale », 1964, pp. 276-88.

I. M. Crombie, *Plato: The Midwife's Apprentice*, Londra, 1964 (riunisce *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 voll., Londra, 1962-63).

C. E. Huber, *Anamnesis bei Plato*, Monaco, 1964.

H. D. Rankin, *Plato and the individual*, Londra, 1964.

J. D. Wild, *Plato's theory of man*, New York, 1964.

R. E. Allen (a cura), *Studies in Plato's Metaphysics*, Nuova York, 1965.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

H. Buchner, *Eros und Sein*, Bonn, 1965.

P. Kucharski, *Sur l'évolution des méthodes du savoir dans la philosophie de Platon*, in « Rev. philos. d. France et d. Etrang. », 1965, pp. 427-40.

D. Mannsperger, *Zur Sprache der Dialektik bei Platon*, in *Synusia*, Festgabe f. W. Schadewaldt, Pfullingen, 1965.

G. E. Mueller, *Plato: the founder of philosophy as dialectic*, New York, 1965.

J. M. Paisse, *Le thème de la réminiscence dans les dialogues de Platon*, in « Études Classiques », 1965, pp. 225-52, 377-400.

R. L. Patterson, *Plato on immortality*, Park, 1965, 1969².

J. Pieper, *Ueber die platonischen Mythen*, Monaco, 1965.

J. E. Raven, *Plato's thought in the making. A study of the development of his Metaphysics*, Nuova York, 1965.

S. Ringbom, *Plato on images*, in « Theoria », 1965, pp. 86-109.

H. L. Sinaiko, *Love, knowledge and discourse in Plato. Dialogue and dialectic in Phaedrus, Republic, Parmenides*, Chicago, 1965.

E. W. Schipper, *Forms in Plato's later dialogues*, L'Aia, 1965.

A. Solignac e P. Aubenque, *Une nouvelle dimension du platonisme*, in « Arch. Philos. », 1965, pp. 251-65 (su Krämer 1959 e Gaiser 1963).

C. A. Viano, *Retorica, magia e natura in Platone*, in « Rivista di Filosofia », 1965, pp. 410-53.

G. Prauss, *Platon und der logische Eleatismus*, Berlino, 1966.

J. A. Philip, *Platonic diairesis*, in « Trans. Proc. Amer. philol. Ass. », 1966, pp. 355-58.

G. Ryle, *Plato's Progress*, Cambridge, 1966 (London-New York, 1975).

O. Wichmann, *Platon, Ideelle gesamtdarstellung und Studienwerk*, Darmstadt, 1966.

É. De Strycker, *L'enseignement oral et l'oeuvre écrite de Platon*, in « Revue Belge de Philologie et d'Histoire », 1967, pp. 116-23.

H. D. Rankin, *Laughter, Humour and related Topics in Plato*, in « Classica et Mediaevalia », 1967, pp. 186-213.

F. Susemihl, *Die genetische Entwickelung der platonischen Philosophie* (1ª ed., 1885-1860), Osnabrück, 1967.

I. R. Trevaskis, *Division and its Relation to Dialectic and Ontology in Plato*, in « Phronesis », 1967, pp. 118-29.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

F. Adorno, *Appunti su "homologhèin" e "homologhia" nel vocabolario di Platone*, in « Dialoghi di Archeologia », II, 1968, pp. 152 segg.

C. Bianco, *Critica alla dialettica di Platone*, Roma, 1968.

Y. Brès, *La psychologie de Platon*, Parigi, 1968,

J. Eckstein, *The Platonic Method*, New York, 1968.

H. G. Gadamer (ed.), *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, Heidelberg, 1968.

H. G. Gadamer, *Platos dialektische Ethic und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Amburgo, 1968.

N. A. Grau, *Notas sobre la antropología platónica*, Tucuman, 1968.

M. J. Gregory, *Myth and Trascendence in Plato*, in « Thought », 1968, pp. 273-93.

C. Librizzi, *Platone e la ricerca della libertà*, Padova, 1968.

G. E. R. Lloyd, *Plato as natural Scientist*, in « The Journal hellenic Studies », 1968, pp. 78-92.

R. C. Lodge, *Plato's Theory of Ethics*, Hamden, 1968.

D. Mannsperger, *Physis bei Platon*, Berlino, 1968.

R. Marten, *Die Methodologie der platonischen Dialektik*, in « Studium generale », 1968, pp. 218-49.

E. Moutsopoulos, *Science harmonique et empirisme musical chez Platon*, in *XIIe Congrès Internationale d'histoire des sciences*, Parigi, 1968, III. A, pp. 109-12.

Th. G. Sinnige, *Matter and Infinit in the Presocratic Schools and Plato*, Assen, 1968.

R. Wiehl, *Erkenntnistheorie, Ontologie und Logik in Pl.s spaten Dialogen*, in « Philosophische Rundschau », 1968, pp. 241-67.

R. J. Wood, *Plato's Atomism*, in « International philosophical Quarterly », 1968, pp. 427-41.

M. Cohen, *The logical Background of Plato's Writing*, in « Journal of the History of Philosophy », 1969, pp. 111-41.

P. Dubois, *L'évolution chez Platon*, in « Revue de Métaphysique et de Morale », 1969, pp. 446-53.

A. Graeser, *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre. Überlegungen zur Frage der Kommunität im Denken Platons*, Monaco, 1969.

D. Keit, *Plato's Paradox that the Immutable is Unknowable*, in « Philosophical Quarterly », 1969, pp. 1-14.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

S. MANSION, *L'objet des mathématiques et l'objet de la dialectique selon Platon*, in « Revue philosophique de Louvain », 1969, pp. 365-88.

PH. MERLAN, *Bemerkungen zum neun Platonbild*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », 1969, pp. 111-26.

L. MONTONERI, *Il problema del male nella filosofia di Platone*, in « Sophia », 1969, pp. 339-49.

J. MOREAU, *The Platonic Idea and its Threfold Function: a Synthesis*, in « International philosophical Quarterly », 1969, pp. 477-517.

R. J. MORTLEY, *Plato's Choice of the Sphere*, in « Revue des Études grecques », 1969, pp. 342-5.

E. MAULA, *Plato's Agalma of the Eternal Gods*, in « Ajatus », 1969, pp. 7-36.

M. PAISSE, *Le platonisme une philosophie problématique*, in « Revue de Métaphysique et de Morale », 1969, pp. 146-60.

H. D. RANKIN, *Plato and the Individual*, New York, 1969.

A. A. ROIG, *La experiencia en la filosofía de Platón*, in « Philosophia », 1969, pp. 5-42.

L. ROUTILA, « *Agrapha Dogmata* ». *Katsaus Platonin esoteeriseen oppiin jasen tutkimuksen nykyvaiheesean*, in « Ajatus », 1969, pp. 62-90 (90-92, riassunto in inglese).

K. M. SAYRE, *Plato's Analytic Method*, Chicago, 1969.

T. G. SMITH, *The theory of Forms, relations and infinite Regress* [*Plato*], in « Dialogue », 1969, pp. 116-23.

J. SPRUTE, *Zur Problematik der Doxa bei Platon*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », 1969, pp. 188-94.

J. THEODORAKOPOULOS, *Die Hauptprobleme der platonischen Dialogs*, Heidelberg, 1969; L'Aia, 1972².

J. N. THEODORAKOPOULOS, *El mito platónico*, in « Folia Humanística », 1969, pp. 243-9.

J. WHITTAKER, Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, in « Vigiliae Christianae », 1969, pp. 91-104.

G. VLASTOS, « *Self-predication* » *in Plato's Later Period*, in « The Philosophical Review », 1969, pp. 74-8.

J. T. REAGAN, *Plato's Material Principle*, in « The Modern Schoolman », 1969-1970, pp. 177-93.

Y. BRÈS, *Amour et philosophie dans l'oeuvre de Platon*, in *Akten XIV. Internationalen Kongress für Philosophie* (2-9 sett. 1968, Vienna), Vienna, 1970, pp. 424-6.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

M. F. BURNYEAT, *The Material and Sources of Plato's Dream*, in « Phronesis », 1970, pp. 101-22.

TH. EBERT, *Zu Doxa und Wahrnehmung bei Platon*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », 1970, pp. 302-6.

F.-P. HAGER, *Die Vernunft und das Problem des Bösen in Rahmen der platonischen Ethik und Metaphisyk*, Berna-Stoccarda, 1970.

W. HIRSCH, *Platon und das Problem der Wahrheit*, in *Durchblicke*, per gli 80 anni di M. Heidegger, a cura di V. KLOSTERMANN, Francoforte sul Meno, 1970, pp. 207-34.

A. LEVI, *Il problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone*, a cura di G. REALE, Padova, 1970, 1972².

R. C. LODGE, *Plato's Theory on Education*, New York, 1970.

A. F. LOSEV, *Elemente des körperlichen Verständnisses der Wirklichkeit in der Ideenlehre Platons*, in « Philologus », 1970, pp. 9-27.

G. PATZIG, *Platons Ideenlehre, kritisch betrachtet*, in « Antike und Abendland », 1970, pp. 113-26.

J. H. RANDALL, *Plato, dramatist of the Life of Reason*, New York, 1970.

T. M. ROBINSON, *Plato's Psychology*, Toronto, 1970 e 1972

D. ROLOFF, *Gottähnlichkeit. Vergöttlichung und Erhöhung zu seligen Leben. Untersuchung z. Herkunft. d. platon. Angleichung an Gott*, Berlino, 1970.

E. TIELSCH, *Die platonischen Versionen des griechischen Doxalehre. Ein Philos. Lexikon mit Kommentar*, Meisenheim a. Glan, 1970.

E. N. TIGERSTEDT, *Plato's Idea of poetical Inspiration*, in « Societas Scientiarum fennica. Commentationes Humanarum Litterarum », 1970, pp. 1-77.

S. S. TIGNER, *Plato's Philosophical Uses of the Dream Metaphor*, in « The American Journal of Philology », 1970, pp. 204-12.

P. TROTIGNON, *Que signifie l'idée du bien [Platon]?*, in *Annales de l'Institut de Philosophie*, Bruxelles, 1970, pp. 7-24.

P. VICAIRE, *Platon et la divinaion*, in « Revue des Études grecques », 1970, pp. 333-50.

S. J. VIVES, *Génesis y evolución de la ética platónica*, Madrid, 1970.

E. A. WYLLER, *Der späte Platon*, Amburgo, 1970.

R. S. BRUMBAUGH, *The divided Line and the Direction of Inquiry*, « The Philosophical Forum », 1970-1971, pp. 172-99.

J. BERNHARDT, *Platon et le matérialisme ancien*, Parigi, 1971.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Torino, 1971.

J. COMODY, *Plato's religiuos Horizon*, in « Philosophy Today », 1971, pp. 52-68.

H. ERBSE, *Platons Urteil über Isokrates*, in « Hermes », 1971, pp. 183-97.

R. J. FOGELIN, *Three platonic Analogies*, in « Philosophical Review », 1971, pp. 371-82.

A. FREIRE, *As provas da existéncia de Deus em Platão*, in « Revista Portuguesa de Filosofia », 1971, pp. 225-56.

S. K. GAFFNEY, *Dialectic, the Myths of Plato, Metaphor and the Trascendent in the World*, in *Proceeding of the American Catholic Philosophical Ass.*, 1971, pp. 77-85.

H. GUNDERT, *Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs*, Amsterdam, 1971.

H. HERTER, Θεῖα σώματα, in *Philomates*, in ricordo di Ph. Merlan, L'Aia, 1971, pp. 12-24.

J. HINTIKKA, *Knowledge and its Objects in Plato*, in « Ajatus », 1971, pp. 168-200.

W. HIRSCH, *Platons Weg zum Mythos*, Berlino-New York, 1971.

J. HYPPOLITE, *Le mythe et l'origine. A propos d'un texte de Platon*, in *Figures de la pensée philosophique*, Parigi, 1971, pp. 1-6.

A. KELESSIDOU, Ὁ Πλάτων καὶ τὸ παρά-λογο (*Platone e l'irrazionale*), in « φιλοσοφία », 1971, pp. 264-72.

N. KRETZMANN, *Plato on the Correctness of Names*, in « The American Philosophical Quarterly », 1971, pp. 126-38.

P. KUCHARSKI, *Aspects de la spéculation platonicienne*, Parigi-Lovanio, 1971.

H. LIER, *Zur Struktur des platonischen Höhlengleichnisses*, in « Hermes », 1971, pp. 209-16.

J. MUÑOZ, *El mundo real de Platón*, in « Franciscanum », 1971, pp. 125-151.

G. NAKHNIKIAN, *Plato's Theory of Definitions*, in *IV Congrès Intern. de logique, méthodologie et philosophie de la science*, Bucarest, 1971, p. 440.

H. E. PESTER, *Platons bewegte Usia*, Wiesbaden, 1971.

R. ROBINSON, *Plato's Separation of Reason from Desire*, in « Phronesis », 1971, pp. 38-48.

S. SANDVOSS, *Soteria. Philosoph. Grundlagen d. platon. Gesetzgebung*, Gottinga-Zurigo-Francoforte sul M., 1971.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

E. W. SCHIPPER, *Is Plato an Idealist?*, in « Studium Generale », 1971, pp. 583-97.

E. W. SCHIPPER, *Motives and Virtues in the platonic Ethics*, in « Ratio », 1971, pp. 67-75.

C. F. V. WEIZSÄCKER, *Platonische Naturwissenschaft im Laufe der Geschichte*, Gottinga, 1971.

F. J. E. WOODBRIDGE, *The Son of Apollo. Themes of Plato* (1929), New York, 1971.

AA.VV., *Das Problem der ungerchebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*, a cura di J. WIPPERN, Darmstadt, 1972.

R. BAMBROUGH, *The Disunity of Plato's Thought or: What Plato did not say*, in « Philosophy », 1972, pp. 295-307.

J. BRENTLINGER, *Particulars in Plato's middle Dialogues*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », 1972, pp. 116-52.

D. CLAVIÉ, *Histoire de masques. La "mimesis" platonicienne*, in *Annales publiées trimestriellement par l'Université de Toulouse - Le Mirail*, 1972, pp. 21-41.

M. J. CRESSWELL, *Is there One or are there Many Problems in Plato?*, in « Philosophical Quarterly », 1972, pp. 149-54.

J. DERBOLAV, *Platons Sprachphilosophie im « Kratilos » und den späteren Schriften*, Darmstadt, 1972.

J. DERBOLAV, *The philosophical Origins of Plato's Theory of Ideas*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », 1972, pp. 1-23.

J. DERBOLAV, *Platon, Philosoph der kritischen Aufklärung*, in « Wissenschaft und Weltbild », 1972, pp. 9-25.

A. A. ROIG, *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*, Mendoza, 1972.

J. DE ROMILLY, *Les différents aspects de la concorde dans l'oeuvre de Platon*, in « Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes », 1972, pp. 7-20.

C. J. DE VOGEL, *Was Plato a Dualist?*, in « Θ - Π », 1972, pp. 4-60.

F. FRANCO REPELLINI, *Note sul "Platonbild" del terzo umanesimo*, in « Il Pensiero », 1-3, 1972, pp. 90 segg.

N. KAISER, *Plato on Knowledge*, in « Apeiron », 1972, pp. 36-43.

M. E. LASALA, *El método dialéctico en Platón*, in « Cuadernos de Filosofía », 1972, pp. 69-92.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

J. L. Lopez Lopez, *El mal en el pensamiento platónico* (*Anales de la Universidad Hispalense*, Serie Filosofía y Letras), Siviglia, 1972.

G. Mattews, *Plato's Epistemology and related Logical Problem*, Londra, 1972.

J. Moreaux, *Doxa et Logos, Apparence, Judgement, Fondement*, in *Scritti in onore di C. Giacon*, Padova, 1972, pp. 3-15.

M. H. Partee, *Plato's Theory of Language*, in « Foundation of Languages », 1972, pp. 113-32.

N. H. Reed, *Plato on Flux, Perception and Language*, in « Proceedings of the Cambridge Philological Society », 1972, pp. 65-77.

J. Wippern, *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, Darmstadt, 1972.

L. Blanche, *L'âme humaine chez Platon*, in « Revue de l'enseignement philosophique », 1972-1973, pp. 1-6.

B. Lang, *Presentation and representation in Plato's dialogues*, in « The Philosophical Forum », 1972-1973, pp. 224-40.

W. Boder, *Die sokratische Ironie in den platonischen Frühdialogen*, Amsterdam, 1973.

A. R. Cacoullos, *The Doctrine of Eros in Plato*, in « Diotima », 1973, pp. 81-99.

J. S. Clegg, *Self-Predication and linguistic Reference in Plato's Theory of Forms*, in « Phronesis », 1973, pp. 26-43.

W. Cobb, *Anamnesis*, in « Dialogue », 1973, pp. 604-28.

W. Detel, *Zur Argumentationsstruktur in ersten Hauptteil von Platons Aretedialogen*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », 1973, pp. 1-29.

C. Diano, *Il problema della materia in Platone dal « Parmenide » al « Filebo »*, in *Studi e Saggi di Filosofia antica*, Padova, 1973.

A. Flew, *Must Morality pay? or, Wath Socrates should have said to Thrasymachus*, in *Skepticism and moral principles*, a cura di R. Carter, Evanston, 1973, pp. 109-33.

F. Franco Repellini, *Gli "agrapha dogmata" di Platone: la loro recente ricostruzione e i suoi presupposti storico-filosofici*, in « Acme », 1973, pp. 51 sgg.

A. Hellwig, *Untersuchungen zur Theorie der Rhetorik bei Platon und Aristoteles*, Gottinga, 1973.

D. Henigan, *Plato's Theory of the tripartite Soul. The Argument and*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

its Implications, in « The Undergraduate Journal of Philosophy », 1973, pp. 10-21.

P. IMPARA, Θεία μοῖρα *e* ἐνθουσιασμός *in Platone*, in « Proteus », 1973, pp. 41-56.

G. KRÜGER, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen d. platon. Denkens*, Francoforte sul Meno, 1973.

Y. LAFRANCE, *Amour et violence dans la dialectique platonicienne*, in « Dialogue », 1973, pp. 288-308.

G. MARTIN, *Platons Ideenlehre*, Berlino-New York, 1973.

G. MATTHEWS, *Plato's Epistemology and related logical Problems*, New York, 1973.

J. OGILVIE, *The Theology of Plato*, Londra, 1973; Hildesheim-New York, 1975.

G. E. L. OWEN, *Plato on the Undepictable*, in *Exegesis and Argument*, in onore di G. Vlastos, Assen, 1973, pp. 349-61.

L. PAQUET, *Platon, la médiation du regard . Essai d'interpretation*, Leida, 1973.

W. POHLE, *Dimensional Concepts and the Interpretation of Plato's Physics, in Exegesis and Argument*, in onore di G. Vlastos, Assen, 1913. pp. 306-23.

J. H. RANDALL, *Plato: Dramatist of the Life of Reason*, New York, 1973.

P. TROTIGNON, *Retour à Platon*, in « Recherches et Débats du Centre catholique des Intellectuels Français » (Parigi), 1973, pp. 61-80.

K. UPHNES, *Sprachtheorie und Metaphysik bei Plato*, Francoforte, 1973.

G. VLASTOS, *The Individual as an Object of Love in Plato*, in *Platonic Studies*, Princeton, 1973, pp. 3-34.

G. VLASTOS, *Plato's Unwritten Doctrines*, Dublino, 1973.

G. WATSON, *Plato's Unwritten Teaching*, Dublino, 1973.

R. H. WEINGARTNER, *The Unity of the Platonic Dialogue*, Indianapolis, 1973.

C. F. W. WEIZSÄCKER, *Die Aktualität der Tradition: Platons Logik*, in « Philosophisches Jahrbuch », 1973, pp. 221-41.

T. IRWIN, *Recollection and Plato's moral Theory*, in « Review of Metaphysics », 1973-1974, pp. 752-72.

A. ALLEN, *Plato's proverbial Perversion*, in « Hermes », 1974, pp. 506-7.

J. ANNAS, *Forms and first Principles*, in « Phronesis », 1974, pp. 257-83.

H. BOEDER, « *Der Weg des Überzeugens* » *oder Platons Sorge*, in *Studia*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Platonica, in onore di H. Gundert, a cura di K. Döring e di W. Kullmann, Amsterdam, 1974, pp. 125-38.

E. De Strycker, *Platons Ansichten zu einer philosophischen Rhetorik*, in *Studia platonica*, a cura di K. Döring e W. Kullmann, Amsterdam, 1974, pp. 93-105.

W. Detel, *Die Kritik an Definitionen im zweiten Hauptteil der platonischen Aretedialoge*, in « Kant-Studien », 1974, pp. 123-34.

J. K. Dover, *Greek popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Berkeley, 1974.

Th. Ebert, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*, Berlino-New York, 1974.

R. H. Epp, *Katharsis and the platonic Reconstruction of mystical Terminology*, in « φιλοσοφία », 1974, pp. 168-79.

J. L. Findlay, *Plato. The Written und Unwritten Doctrines*, Londra, 1974.

N. Fujisawa, Ἔχειν, Μετέχειν, *and Idioms of "Paradeigmatism" in Plato's Theory of Forms*, in « Phronesis », 1974, pp. 30-58.

A. Graeser, *Kritische Retraktationen zur esoterischen Platon-Interpretation*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », 1974, pp. 71-87.

H. Joly, *Le renversement platonicien: logos, épistémé, polis*, Parigi, 1974.

C. Kirwan, *Plato and Relativity*, in « Phronesis », 1974, pp. 112-29.

B. Navarro, *Apuntes para una revisión de la gnoseologia platónica*, in « Dianoia », 1974, pp. 23-37.

S. Panagiotou, *Relations and infinite Regress in Plato*, in « Dialogue », 1974, pp. 537-42.

D. A. Rohatyn, *Platon and the "Profession" of Philosophe*, in « Giornale di Metafisica », 1974, pp. 387-91.

M. Scofield, *Plato on Unity and Sameness*, in « Classical Quarterly », 1974, pp. 33-45.

G. Stormer, *Plato's Theory of Myth*, in « Personalist », 1974, pp. 216-23.

C. Strang - K. W. Mills, *Plato and Instant*, in « Proceedings of the Aristotelian Society », Suppl. vol., 1974, pp. 63-79, 81-96.

A. Virieux-Reymond, *Rapports entre la biologie et la morale chez Platon*, in « Diotima », 1974, pp. 49-55.

G. Vlastos, *"Pauline Predications" in Plato*, in « Phronesis », 1974, pp. 95-101.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

TH. WALDMAN, *A Key to Plato's Early Dialogues*, in *Philosophy and the civilizing Arts*, a cura di C. WALTON e J. P. ANTON, Atene (Ohio Univ.), 1974, pp. 60-88.

M. H. PARTEE, *Plato on the Rhetorik of Poetry*, in « Journal of Aesthetics and Art Criticism », 1974-75, pp. 203-12.

F. ADORNO, *Da Orfeo a Platone. L'orfismo come problematica filosofica*, in *Orfismo in Magna Grecia*, Atti del Quattordicesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto, 6-10 ott. 1974, Napoli, 1975, pp. 9-32.

R. BARROW, *Plato, Utilitarianism and Education*, Londra-Boston, 1975.

G. BOZONIS, *Platonisme et structuralisme*, in « Diotima », 1975, pp. 151-6.

R. CARTER, *Plato and Mysticism*, in « Idealistic Studies », 1975, pp. 255-268.

C. CAVARNOS, *The classical Theory of Relations*, Belmont, 1975.

J. DALFEN, *Gedanken zur Lektüre platonischer Dialoge*, in « Zeitschrift für Philosophische Forschung », 1975, pp. 169-94.

W. DETEL, *Bemerkungen zum Einleitungsteil einiger platonisches Frühdialoge*, in « Gymnasium », 1975, pp. 308-14.

G. J. DE VRIES, *Miscellaneous notes on Plato*, Amsterdam-Oxford, 1975.

P. DI GIOVANNI, *Il criticismo platonico. Natorp e la teoria delle idee*, Firenze, 1975.

G. DUSO, *Contraddizione e confutazione in Platone*, in « Pensiero », 1975, pp. 69-89.

A. GRAESER, *Platons Ideenlehre. Sprache, Logik und Metaphysic*, Berna-Stoccarda, 1975.

G. GUZZONI, *Vom Wesensursprung der Philosophie Platons*, Bonn, 1975.

W. LESZL, *Il « De ideis » di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Firenze, 1975.

R. MARTEN, *Platons Theorie der Idee*, Friburgo, 1975.

C. P. MICHAELIDES, *The Concept of Not-being in Plato*, in « Diotima », 1975, pp. 19-26.

E. MOUTSOPOULOS, *Le caractère dialectique de l'Ame du mond chez Platon*, in « Diotima », 1975, pp. 9-18.

A. NEHAMAS, *Plato on the Imperfection of the sensible World*, in « American philosophical Quarterly », 1975, pp. 105-17.

J. M. RIST, *Plato's « Earlier Theory of Formes »*, in « Phoenix », 1975, pp. 336-57.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

J. SALLIS, *Being and Logos. The Way of platonic Dialogue*, Pittsburg, 1975.

W. SCHEFFEL, *Aspekte der platonischen Kosmologie*, Leida, 1975.

S. SCOLNICOV, *Hypothetical Method and Rationality in Plato*, in « Kant-Studien », 1975, pp. 157-62.

R. E. STALLEY, *Plato's Argument for the Division of the Reasoning and appetitive elements within the Soul*, in « Phronesis », 1975, pp. 110-28.

R. STOICHITA, *Démonstration et théorie. Rémarques concernant le rationalisme chez Platon et Aristote*, in « Revue roumaine des Sciences sociales », Serie Filologia e logica, 1975, pp. 17-25.

H. TELLE, *Forman der Beweisführung in den platonischen Frühdialogen*, Bonn, 1975.

J.-P. VERNANT, *Image et apparence dans la théorie platonicienne de la "mimesis"*, in « Journal de Psychologie normale et pathologique », 1975, pp. 133-60.

G. VLASTOS, *Plato's Univers*, Londra, 1975.

ATH. N. ZAKOPOULOS, *Plato on Man*, New York, 1975.

R. BOLTON, *Plato's Distinction Betwen Being and Becoming*, in « Review of Metaphysics », 1975-1976, pp. 66-95.

K. DORTER, *The Dialectic of Plato's Method of Hypothesis*, in « The Philosophycal Forum », 1975-1976, pp. 159-87.

L. B. KAUFMANN, *Scepticism of Essences in Plato*, in « The Modern Schoolman », 1975-1976, pp. 171-6.

K. Q. SEESKIN, *Platonism, Mysticism, and Madness*, in « Monist », 1975-1976, pp. 574-86.

R. BARFORD, *A Proof from the « Peri Ideon » revisited*, in « Phronesis », 1976, pp. 198-218.

R. BARROW, *Plato and Education*, Londra, 1976.

J. BEATTY, *Why should Plato's Philosopher be Moral and, Hence, "Rule"?*, in « Personalist », 1976, pp. 132-44.

A. BORTOLOTTI, *La religione nei dialoghi giovanili di Platone*, in « Rivista Critica di Storia della filosofia », 1976, pp. 3-40.

A. P. Bos, *"Providentia" divina. The Theme of divine "Pronoia" in Plato and Aristote*, Assen, 1976.

F. CHIERIGHIN, *Implicazioni etiche della storiografia filosofica di Platone*, Padova, 1976.

E. DE STRYCKER, *De Kunst van het Gesprek. Wat waren de Dialogen van Plato?*, Amsterdam, 1976.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

H. Dörrie, *Platonica minora*, Monaco, 1976.

K. Dorter, *Plato's Image of Immortality*, in « Philosophical Quarterly », 1976, pp. 295-304.

Facets of Plato's Philosophy, a cura di W. H. Werkmeister, in « Phronesis », Suppl. II, Assen, 1976.

M. Fleischer, *Hermeneutische Anthropologie: Platon*, Berlino-New York, 1976.

J. Maciel, *Atualitade da cosmologia platõnica*, in « Revista brasileira de Filosofia », 1976, pp. 436-59.

G. Papuli, *Pitagorismo e formazione dell'idealismo platonico, secondo la tradizione storiografica*, in « Bollettino di Storia della filosofia », 1976, pp. 145-90.

N. P. White, *Plato on Knowledge and Reality*, Indianapolis, 1976.

W. Wieland, *Platon und der Nutzen der Idee. Zur Funktion der Idee des Guten*, in « Allgemeine Zeitschrift für Philosophie », 1976, pp. 19-33.

J. J. Wunenburg, *La dynamique héraclitéenne des contraires et la naissance du mobilisme universel selon Platon*, in « Les études philosophiques », 1976, pp. 29-47.

J. Annas, *Plato and Aristotle on Friendship and Altruism*, in « Mind », 1977, pp. 532-54.

J. F. Callahan, *Dialectic, Myth and History in the Philosophy of Plato*, in *Interpretations of Plato*, a cura di H. F. North, Leida, 1977, pp. 64-85.

B. Charlot, *L'idée d'enfance dans la philosophie de Platon*, in « Revue de Métaphysique et de Morale », 1977, pp. 232-42.

J. M. Cooper, *The Psychology of Justice in Plato*, in « American Philosophical Quarterly », 1977, pp. 151-7.

P. Cosenza, *L'incommensurabile nell'evoluzione filosofica di Platone*, Napoli, 1977.

J. K. Fleibeman, *Religions Platonism* (1959), Westport, 1977[2].

H. Flashar, *The Critique of Plato's Theory of Ideas in Aristotle's Ethics*, in *Articles on Aristotle*, II, a cura di J. Barnes, Londra, 1977, pp. 1-16.

H. Gondert, *Los primieros vestigios de la doctrina de las Ideas*, in « Estudios Clasicos », 1977, pp. 221-31.

G. Grieco, *La genesi della filosofia platonica del piacere*, in « Promcetheus », 1977, pp. 12-48.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

D. Herrera Restrepo, *Ciencia y mito en Platón*, in « Revista de filosofía » (Messico), 1977, pp. 209-21.

T. Irwin, *Plato's Moral Theory*, Londra, 1977.

K. S. Katsimanis, *Étude sur le rapport entre le Beau et le Bien chez Platon*, Lilla, 1977.

J. Klein, *Plato's Trilogy*, Chicago, 1977.

W. Kottinger, *Ueber den Begriff von Bildung als dialektisches Prinzip bei Platon. Eine Vorschule zur Dialektik*, in « Wiener Jahrbuch für Philosophie », 1977, pp. 114-42.

J. Lasso de la Vega, *Platón en su XXIV centenario*, in « Estudios Clásicos », 1977, pp. 209-19.

A. Ortega, *Idealismo y Realismo en Platón*, in « Helmatica », 1977, pp. 417-29.

M. Ostwald, *Plato on Law and Nature*, in *Interpretations of Plato*, a cura di H. F. North, Leida, 1977, pp. 41-63.

S. Rendall, *Dialogue, Philosophy and Rhetoric*, in « Philosophy and Rhetoric », 1977, pp. 165-79.

R. K. Sprague, *Reflexiones sobre la teoría de las formas*, in « Estudios Clásicos », 1977, pp. 261-72.

R. Violette, *Avènement du langage de la doctrine des idées chez Platon*, in « Revue de Études grecques », 1977, pp. 296-313.

F. C. White, *Plato's Middle Dialogues and the Independence of Particulars*, in « The Philosophical Quarterly », 1977, pp. 193-213.

R. C. Turnbull, *Knowledge and the Forms in the Later Platonic Dialogues*, in « Proceedings and Adresses, American Philosophical Association », 1977-1978, pp. 735-58.

J. Annas, *Plato and Common Morality*, in « Classical Quarterly », 1978, pp. 437-51.

E. G. Ballard, *The Idea of Being. A platonic Speculation*, in « Tulane Studies of Philosophy », 1978, pp. 13-25.

Th. W. Beston, *Plato on Language and Falsehood*, in « Southwestern Journal of Philosophy », 1978, pp. 23-37.

J. W. Dye, *Plato's Concept of Casual Explanation*, in « Tulane Studies in Philosophy », 1978, pp. 37-56.

J. L. Findlay, *The Myths of Plato*, in « Dionysios », 1978, pp. 19-34.

H. G. Gadamer, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heildelberg, 1978; trad. ingl., 1986.

H. G. Gadamer, *Texte zur Ideenlehre*, Francoforte, 1978.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

H. Guerlac, *Amicus Plato and other Friends*, in « Journal of the History of Ideas », 1978, pp. 627-33.

D. S. Kaufer, *The Influence of Plato's developing Psychology on his Views of Rhetoric*, in « The Quarterly Journal of Speech », 1978, pp. 63-78.

G. Krüger, *Eros und Mythos bei Platon*, Francoforte s. M., 1978.

J. Laborderie, *Le dialogue platonicien de la maturité*, Parigi, 1978.

E. G. McClain, *The Pythagorean Plato*, Boulder (Col.), 1978.

E. Martens, *Zur Funktion der Umgangssprache in Platons Philosophiedidactik*, in « Philosophisches Jahrbuch », 1978, pp. 371-9.

H. Meissner, *Der tiefere Logos Platons. Eine Auseinandersetzung mit d. Problem d. Widersprüche in Platons Werken*, Heidelberg, 1978.

L. W. Miller, *Knowledge, False Belief and Dialectic in Plato*, in « Tulane Studies in Philosophy », 1978, pp. 125-51.

J. Moline, *Plato on the Complexity of the Psyche*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », 1978, pp. 1-26.

J. Moreau, *Platão e a educação*, in *Os grandes pedagogistas*, San Paolo del Brasile, 1978, pp. 21-39.

X. Renou, *L'Infini aux limites du calcul*, Parigi, 1978.

C. Rossitto, *La dialettica nella dottrina platonica dei princìpi secondo Aristotele: « Metaf. » M. 8 e N. 2*, in « Verifiche », 1978, pp. 447-72.

S. Scolmicov, *Reason and Passion in the platonic Soul*, in « Dionysius », 1978, pp. 35-49.

R. Smith, *Mass Terms, Generic Expression and Plato's Theory of Forms*, in « Journal of the History of Philosophy », 1978, pp. 141-53.

T. A. Szlezák, *Probleme der Platoninterpretation*, in « Göttingische Gelehrte Anzeigen », 1978, pp. 1-37.

W. Viertel, *Platos Lehre von Begriff*, Diss., Heildelberg, 1978.

R. C. Whittemore, *The Proper Categorization of Plato's Demiurgos*, in « Tulane Studies of Philosophy », 1978, pp. 163-6.

K. F. Moors, *Plato's use of Dialogue*, in « Classical World », 1978-1979, pp. 77-93.

J. Dambska, Ψεῦδος *et* ψευδής *dans la philosophie de Platon*, in « Roczniki Filozoficzne », 1979, pp. 121-33.

H. De Ley, *Why Plato had to write Dialogues. An outline of a Piagetian Interpretation of the Platonic intellectual Revolution*, in « Didattica Classica Gaudensia », 1979, pp. 77-96.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

H. DEMPE, *Vom Grandzug der Philosophie Platons: e. nachdenkl. Erläuterung*, Francoforte, 1979.

E. DES PLACES, *Eléments de Anthropologie platonicienne*, in « Diotima », 1979, pp. 148-67.

M. DURRANT, *Plato, the « Third Man » and the Nature of the Forms*, in « The Southern Journal of Philosophy », 1979, pp. 287-304.

G. G. FARANDOS, *Die Krisis der Philosophie, I: Platons Philosophie der Periagoge*, Würzburg, 1979.

J. L. FINDLAY, *The Myths of Plato*, in « Dionysios », 1979, pp. 19-34.

M. S. FUNGHI, *Platone e l'educazione*, Torino, 1979.

B. J. GUT, *Inhaltliches Denken und formale Systeme. Der platonische Standpunkt in Logik, Mathematik und Erkenntnistheorie*, Oberwil, 1979.

W. E. MANN, *The "Third Man". The Man who never Was*, in « American Philosophical Quarterly », 1979, pp. 167-76.

B. MATES, *Identity and Predication in Plato*, in « Phronesis », 1979, pp. 211-29.

V. MEATTINI, *Temi filosofici nella dottrina platonica della conoscenza*, in « Filosofia », 1979, pp. 113-28.

J. M. E. MORAVESIK, *Understanding and Knowledge in Plato's Philosophy*, in « Neue Hefte für Philosophie », 1979, pp. 33-69.

D. NAILS, *Ousia in the platonic Dialogues*, in « The Southwestern Journal of Philosophy », 1979, pp. 71-7.

A. NEHAMAS, *Self-predication and Plato's Theory of Forms*, in « American Philosophical Quarterly », 1979, pp. 93-103.

Plato: True and Sophistic Rhetoric, a cura di K. V. ERICKSON, in « Studies in Classical Antiquity », Amsterdam, 1979.

G. REALE, *La metafisica come prosecuzione delle istanze di fondo della metafisica platonica*, in « Pensamiento », 1979, pp. 133-43.

G. M. RISPOLI, *Per uno statuto della narrativa in Platone e in Aristotele*, Napoli, 1979.

C. J. ROWE, *The Proof from Relativies in the "Peri Ideon": further Reconsideration*, in « Phronesis », 1979, pp. 270-81.

R. SCHAERER, *Sur la thèse platonicienne de la vertu-science*, in « Revue de Théologie et de Philosophie », 1979, pp. 73-4.

R. WRIGHT, *How Credible are Plato's Myths?*, in « Arktouros », in onore di H. S. Nulle, New York, 1979, pp. 364-71.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

H. Barth, *Die Seele der Philosophie Platons*, Londra, 1980 (ripr. dell'ed. di Tubinga, 1921).

E. Berti, *Aristote et la méthode dialectique du « Parmenide » de Platon*, in « Revue Internationale de Philosophie », 1980, pp. 341-58.

T. W. Beston, *Plato's Semantics and Plato's « Parmenides »*, in « Phronesis », 1980, pp. 38-75.

M. F. Burnyeat - J. Barnes, *Socrates and the Jury. Paradoxes in Plato's distinction between Knowledge and True Belief*, in « Proceedings of the Aristotelian Society », Suppl. vol. 1980, pp. 173-91, 193-206.

A. Capizzi, *Le idee erano un mito? Osservazioni sulla lettura mistica del pensiero arcaico di Platone*, in « Il Contributo », 1980, pp. 3-22.

R. Clavaud, *Le Ménexène de Platon et la Rhétorique de son temps*, Parigi, 1980.

M. Deschoux, *Platon ou le jeu philosophique*, Parigi, 1980.

B. Duquesne, *Platonisme et sens des choses*, in « Revue de Métaphysique et de Morale », 1980, pp. 289-97.

K. V. Erickson, *Plato. True and Sophistic Rhetoric*, Amsterdam, 1980.

J. L. Findlay, *The Myths of Plato*, in *Mith, Symbol and Reality*, a cura di A. L. Olson, Londra, 1980, pp. 165-83.

G. Fine, *The One over Many*, in « The Philosophical Review », 1980, pp. 197-240.

H. G. Gadamer, *Dialogue and Dialectic*, New Haven, 1980.

K. Gaiser, *La teoria dei princìpi in Platone*, in « Elenchos », 1980, pp. 45-75.

K. Gaiser, *Plato's enigmatic Lecture "on the Good"*, in « Phronesis », 1980, pp. 5-37.

Ch. Griswold, *Style and Philosophy. The Case of Plato's Dialogues*, in « Monist », 1980, pp. 530-46.

R. Ketchum, *Plato on real Being*, in « American philosophical Quarterly », 1980, pp. 213-20.

H. J. Krämer, *Neues zum Streit um Platons Prinzipientheorie*, in « Philosophische Rundschau », 1980.

D. Lübke, *Zum Verhältnis von Philosophischen und Religiösem bei Platon*, in « Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena », 1980, pp. 321-30.

M. Meyer, *Dialectic and Questioning. Socrates and Plato*, in « American Philosophical Quarterly », 1980, pp. 281-9.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

R. Mohr, *The Source of Evil Problem and the* ἀρχὴ κινήσεως *Doctrine in Plato*, in « Apeiron », 1980, pp. 41-56.

K. Philipp, *Zeugung als Denkform in Platons geschriebener Lehre*, Zurigo, 1980.

F. Rosen, *Contemplation and Virtue in Plato*, in « Religious Studies », 1980, pp. 85-95.

G. Santas, *Plato on Love, Beauty and the Good*, in *The Greeks and the Good Life*, « Proceeding of the ninth Annual Philosophy Symposium », a cura di D. J. Depew, Indianapolis, 1980, pp. 33-68.

Ch. Touati, *Croyances vraies et croyances nécessaires*, in *Hommages à G. Vajda*, a cura di G. Nahon e Ch. Touati, Lovanio, 1980, pp. 169-82.

A. Kremer-Marietti, *Platon et le mythe*, in « Revue de l'Enseignement philosophique », 1980, pp. 34-58.

M. V. Wedin, *Plato on wath "Being" is Not*, in « φιλοσοφία », 1980-1981, pp. 265-94.

I. Pais, *Der Objektiv idealistische Platon*, in « Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae », 1980-1981, pp. 33-66 (1980); pp. 59-76 (1981).

K. Albert, *Kult und Metaphysik bei Plato*, in « Studi storico-religiosi », 1981, pp. 5-14.

M. Bonaria, *L'Organizzazione dell'insegnamento scolastico secondo Platone*, in « Giornale di Metafisica », 1981, pp. 347-71.

R. Burger, *Belief, Knowledge, and Socratic Knowledge of Ignorance*, in « Tulane Studies in Philosophy », 1981, pp. 1-23.

D. A. Dombrowski, *Plato's Philosophy of History*, Washington, 1981.

C. Gaudin, EYHΘEIA. *La théorie platonicienne de l'innocence*, in « Revue Philosophique de la France et de l'Étranger », 1981, pp. 145-68.

F. P. Hager, *Plato Paedagogus*, Berna-Stoccarda, 1981.

N. Jordan, *The Wisdom of Plato. An Attempt at an Outline*, Washington, 1981.

Ch. H. Kahn, *Some philosophical Uses of "Tobe" in Plato*, in « Phronesis », 1981, pp. 105-34.

H. Krämer, *Zum neuen Platon Bild*, in « Deutsche Vierteljahrsscrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte », 1981, pp. 1-18.

Y. Lafrance, *La théorie platonicienne de la doxa*, Montréal (Bellarmin)-Parigi (Les Belles Lettres), 1981.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

M. M. Mackenzie, *Plato on Punishment*, Berkeley, 1981.

J. Malcom, *Semantics and Self-predication in Plato*, in « Phronesis », 1981, pp. 286-94.

V. Meattini, *Anamnesi e conoscenza in Platone*, Pisa, 1981.

A. Motte, *Persuasion et violence chez Platon*, in « L'Antiquité Classique », 1981, pp. 562-73.

E. Moutsopoulos, *Sur la connotation axiologique de l'ontologie platonicienne*, in « Diotima », 1981, p. 129.

J. Ortega-Esteban, *Platón. Eros, politica y educación*, Salamanca, 1981.

H. Reiner, *Platons Begründung der Ethik*, in « Zeitschrift für philosophische Forschung », 1981, pp. 223-9.

H. Schaefer, *Phronesis bei Platon*, Bochum, 1981.

B. Taureck, *Mythos und Paideia*, in « Wiener Jahrbuch für Philosophie », 1981, pp. 123-34.

H. Teloh, *The Development of Plato's Metaphysics*, Park-Londra, 1981.

J.-P. Vernant, *Nascita di immagini* [*Platone*], in « Aut Aut », 1981, pp. 7-23.

C. F. von Weizsäcker, *Ein Blick auf Platon: Ideenlehre, Logik und Physik*, Stoccarda, 1981.

F. C. White, *Plato's Theory of Particulars*, New York, 1981.

G. Vlastos, *On a proposed Redifinition of « Self-predication » in Plato*, in « Phronesis », 1981, pp. 76-9.

R. Zaslavsky, *Platonic Myth and platonic Writing*, Washington, 1981.

K. Alt, *Diesseits und Jenseits in Platons Mythen von der Seele*, in « Hermes », 1982, pp. 278-99.

J. Annas, *Plato's Myths of Judgement*, in « Phronesis », 1982, pp. 119-43.

P. Aubenque, *La matière de l'intelligibile. Sur deux allusions méconnue aux doctrines non écrites de Platon*, in « Revue Philosophique de la France et de l'Étranger », 1982, pp. 307-20.

A. Borges, *Retórica e filosofia em Platão*, in « Humanistica e Teologia », 1982, pp. 175-93.

R. Brague, *Du temps chez Platon et Aristote*, Parigi, 1982.

R. A. Brinkley, *Plato's Third Man and the Limits of Cognition*, in « Australian Journal of Philosophy », 1982, pp. 152-7.

L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Parigi, 1982.

G. Cambiano, *Patologia e metafora politica. Alcmeone, Platone, « Corpus Hippocraticum »*, in « Elenchos », 1982, pp. 219-36.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

M. CANTO, *Le premier nom du signe. Le "sémeion" dans la pensée platonicienne*, in *Recherches sémeiotiques. Semiotic Inquiry*, Toronto, 1982, pp. 1-14.

W. CAVINI, *La dialettica di Platone*, intr. a PLATONE, *La dialettica*, Firenze, 1982.

M. DIMITRAKOPOULOS, *Zur Bestimmung des* οἰκεῖον*-Begriffs bei Platon*, in « Philosophia », 1982, pp. 189-207.

C. FROIDEFOND, *Linéarité, verticalité, rectitude: remarques sur l'orthotès platonicienne*, in « Les Études philosophiques », 1982, pp. 257-79.

A. GRAESER, *Über den Sinn von Sein bei Platon*, in « Museum Helveticum », 1982, pp. 29-42.

F. HEIDSIECK, *Platon maître et témoin de la connaissance surnaturelle*, in « Chahier Simon Weil », 1982, pp. 241-9.

F. KOTHE, *Platão e a matriz ideológica do pensamento ocidental*, in « Veritas », 1982, pp. 306-21.

H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggi sulla teoria dei princìpi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta di documenti fondamentali e bibliografia*, intr. e trad. di G. REALE, Milano, 1982.

Y. LAFRANCE, *Les fonctions de la doxa-épistémé dans les dialogues de Platon*, in « Laval Théologique et Philosophique », 1982, pp. 115-32.

H. LESSER, *Style and Pedagogy in Plato and Aristotle*, in « Philosophy », 1982, pp. 388-94.

J. MOLINE, *Plato's Theory of Understanding*, Madison, 1982.

K. F. MOORS, *Platonic Myth*, Washington, 1982.

E. N. OSTENFELD, *Forms, Matter, and Mind. Three Strands in Plato's Metaphysics*, L'Aia, 1982.

Plato on Beauty, Wisdom and the Arts, a cura di J. MORAVCSIK e PH. TEMKO, Totowa, 1982.

R. REHN, *Der Logos der Seele. Wesen, Aufgabe und Bedeutung der Sprache in der platonischen Philosophie*, Amburgo, 1982.

P. RICOEUR, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Parigi, 1982.

T. M. ROBINSON, *Quattro note sulla cosmo-teologia di Platone*, in « Discorsi », 1982, pp. 113-20.

R. RUDOLF, *Der Logos der Seele*, Amburgo, 1982.

P. SELIGMAN, *Being and Forms in Plato*, in *Philosophie of Existence:*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Ancient and Medieval, a cura di P. Morewedge, New York, 1982, pp. 18-32.

P. Shorey, *A Dissertation on Plato's Theory of Forms and on the Concepts of the human Mind*, Pittsburg, 1982.

O. Velásquez, *Anima mundi. El alma del mundo en Platón*, Santiago del Cile, 1982.

S. Waterlow, *The Third Man's Contribution to Plato's Paradigmatism*, in « Mind », 1982, pp. 339-57.

W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Gottinga, 1982.

A. Zadro, *Il platonismo in Platone*, in « Verifiche », 1982, pp. 405-30

K. Alt, *Diesseits und Jenseits in Platons Mythen von der Seele*, I, in « Hermes », 1982, pp. 278-99; II, 1983, pp. 15-33.

R. E. Allinson, *The Homogeneity and the Heterogeneity of the Concept of the Good in Plato*, in « Filosofi oggi », 1983, pp. 420-37.

R. S. Brumbaugh, *Doctrine and dramatic Dates of Plato's Dialogues*, in *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. II, a cura di J. P. Anton e A. Preus, Albany (N. Y.), 1983, pp. 174-85.

Ko-Ch. Chang, *The Problem of Unity in the Philosophy of Plato*, in « Philosophical Review. National Taiwan University », 1983, pp. 61-82.

N. Denyer, *Plato's Theory of Stuffs*, in « Philosophy », 1983, pp. 315-27.

B. K. Duffy, *The platonic Functions of Epideictic Rhetoric*, in « Philosophy and Rhetoric », 1983, pp. 79-93.

G. Fine, *Plato and Aristotle on Form and Substance*, in « Proceedings of the Cambridge Philological Society », 1983, pp. 23-47.

H. G. Gadamer, *Studi platonici*, ed. it. a cura di G. Moretto, Casale Monferrato, 1983.

R. W. Jordan, *Plato's Arguments for Forms*, Cambridge, 1983.

G. Klosko, *Criteria of Fallacy and Sophistry for Use in the Analysis of platonic Dialogues*, in « Classical Quarterly », 1983, pp. 363-74.

J. F. Mattéi, *L'étranger et le simulacre. Essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne*, Parigi, 1983.

E. Maula, *The Conquest of Time*, in « Diotima », 1983, pp. 130-47.

S. Minardi, *On Some Aspects of platonic Division*, in « Mind », 1983, pp. 417-23.

M. L. Morgan, *Belief, Knowledge, and Learning in Plato's middle Dialogues*, in « Canadian Journal of Philosophy », 1983, Suppl. vol. IX, pp. 63-100.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

A. P. D. Mourelatos, *"Nothing" as "Not-being". Some literary Context that Bear on Plato*, in *Essays in Ancient Greek Philosophy*, a cura di P. Anton e di A. Preus, Albany (N. Y.), 1983, pp. 59-69.

R. D. Parry, *The Craft of Justice*, in « Canadian Journal of Philosophy », 1983, Suppl. vol. IX, pp. 19-38.

W. J. Prior, *The Concept of* παράδειγμα *in Plato's Theory of Forms*, in « Apeiron », 1983, pp. 33-42.

R. W. Puster, *Zur Argomentationstruktur platonischer Dialoge*, Friburgo i. Br., 1983.

K. M. Sayre, *Plato's Late Ontology, Ariddle resolved*, Princeton, 1983.

F. Solmsen, *Plato und the Concept of the Soul (Psyche). Some Historical Perspectives*, in « Journal of the History of Ideas », 1983, pp. 355-367.

R. G. Turnbull, *"Episteme" and "Doxa". Some Reflections on Eleatic and Heraclitean themes in Plato*, in *Essays in Ancient Greek Philosophy*, II, a cura di P. Anton e di A. Preus, Albany (N. Y.), 1983, pp. 279-300.

M. S. Warman, *Plato and Persuasion*, in « Greece Roma », 1983, pp. 48-54.

W. M. Zeitler, *Entscheidungsfreiheit bei Platon*, Monaco, 1983.

A. Kélessidou, *Il concetto di salvezza nel pensiero religioso di Platone* (in greco), in « Philosophia », 1983-1984, pp. 189-207.

P. Somville, *Platon ou la philosophie*, in « La Pensée et les Hommes », 1983-1984, pp. 231-4.

J. M. Cooper, *Plato's Theory of human Motivation*, in « History and Philosophy Quarterly », 1984, pp. 3-21.

Th. Digby, *Plato on Instability and Knowledge*, in « Apeiron », 1984, pp. 42-5.

R. Ferber, *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin, 1984.

G. Fine, *Separation*, in « Oxford Studies in Ancient Philosophy », 1984, pp. 31-87.

K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, premessa di M. Gigante, Napoli, 1984.

M. Isnardi Parente, *Il Platone "non scritto" e le autotestimonianze*, in « Elenchos », 1984, pp. 201-9.

H. Joly, *Faut-il raconter Homère aux enfants? ou des valeurs aux antivaleurs. Recherches sur la critique platonicienne des mythes*, in « Diotima », 1984, pp. 139-57.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

A. W. Levi, *Love, Rhetoric, and the aristocratic Way of Life* [*Platone*], in « Philosophy and Rhetoric », 1984, pp. 189-208.

E. Lledó, *La memoria del logos. Estudios sobre el diálogo platónico*, Madrid, 1984.

J. McEvoy, *Plato and the Wisdom of Egypt*, in « Irish Philosophical Journal », 1984, pp. 1-24.

M. Matthen, *Relationality in Plato's Metaphysics*, in « Phronesis », 1984, pp. 304-12.

A. Nehamas, *Episteme and Logos in Plato's Later Thought*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », 1984, pp. 11-36.

M. C. Nussbaum - R. Hursthouse, *Plato on Commensurability and Desire*, in « Proceedings of the Aristotelian Society », 1984, Suppl., pp. 55-80, 81-96.

L. Oeing-Hanhoff, *Platon über die Liebe*, in « Stimmen der Zeit », 1984, pp. 762-74.

D. Pesce, *Le due culture nell'antichità. Isocrate e Platone*, in « Rivista di Filosofia Neoscolastica », 1984, pp. 585-91.

E. Rindone, *L'Ideale del filosofo in Platone*, in « Aquinas », 1984, pp. 75-102.

J. Thorp, *Forms, Concepts and* τὸ μὴ ὄν, in « Revue de Philosophie ancienne », 1984, pp. 77-92.

J. E. Tiles, *"Techné" and moral Expertise*, in « Philosophy », 1984, pp. 49-66.

O. Velásquez, *Sentencias sobre el ente y la generación en el espiritu de filosofia platónica*, in « Revista de Filosofía », Santiago del Cile, 1984, pp. 77-86.

U. Zimbrich, *Mimesis bei Plato*, Francoforte s. M., Berna-New York, 1984.

U. Bonanate, *Il tema della decadenza in Platone*, in « Rivista di Filosofia », 1985, pp. 207-37.

W. Bröcker, *Platos Gespräche*, Francoforte s. M., 1985³.

D. H. Frank, *On What There is: Plato's Later Thoughts*, in « Elenchos », 1985, pp. 5-18.

U. Galimberti, *Oralità e scrittura in Platone*, in « Materiali filosofici », 1985, pp. 133-9.

O. Gigon, *Die Wege zur* ἀρετή *bei Platon und Aristoteles*, in « Museum Helveticum », 1985, pp. 133-50.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Ch. Gill, *Plato and the Education*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », 1985, pp. 1-26.

F. P. Hager, *Platons Ideen zur Kulturkritik und zur Neubegründung der Kultur und Bildung*, in « Perspektiven der Philosophie », 1985, pp. 377-90.

H. Kelsen, *L'amor platonico*, Bologna, 1985 [1933].

R. D. Mohr, *The Platonic Cosmology* (« Philosophia antiqua », 42), Leida, 1985.

R. J. O'Connel, *An Introduction to Plato's Metaphysics*, Fordam, 1985.

R. Patterson, *Image and Reality in Plato's Metaphysics*, Indianapolis, 1985.

R. Patterson, *On the Eternality of Platonic Forms*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », 1985, pp. 27-46.

W. J. Prior, *Unity and Development in Plato's Metaphysics*, Londra, 1985.

D. Samb, *Brachylogie et macrologie dans les dialogues de Platon*, in « Rev. philos. de la France et de l'Étranger », 1985, pp. 257-66.

A. Virieux-Reymond, *Quelques remarques à propos d'ἀληθής et d'ἀλήθεια chez Platon*, in « Diotima », 1985, pp. 156-7.

Th. A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit v. Philos.*, Berlin, 1985.

A. Bortolotti, *La religione nel pensiero di Platone*, Firenze, 1986.

G. Cambiano, *Tecniche dossografiche in Platone*, in *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, a cura di G. Cambiano, Torino, 1986, pp. 61-84.

C. J. de Vogel, *Rethinking Plato und Platonism*, Leida, 1986.

G. Giannantoni, *Tra Platone e Aristotele*, in *Storiografia e dossografia nella filos. ant.*, a cura di G. Cambiano, Torino, 1986, pp. 267-80.

H. J. Krämer, *La nuova immagine di Pl.*, Napoli, 1986.

T. McCarthy, *Platonism and Possibility*, in « The Journal of Philosophy », 1986, pp. 275-90.

G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della Metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle dottrine "non scritte"*, Milano, 1986⁴.

S. Scott, *Platon et la démythification du langage*, in « Atene e Roma », 1986, pp. 1-8.

C. A. Viano, *La storiografia platonica tra confutazione e interpretazione*, in *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, a cura di G. Cambiano, Torino, 1986, pp. 85-98.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

3. *Il pensiero politico.*

K. F. Hermann, *Die historischen Elemente des platonischen Staatideals*, Gottinga, 1849.

G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates*, Londra, 1865 (1974²; microfilm, Ann Arbor, 1983).

E. Zeller, *Der platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit*, Lipsia, 1865.

K. Stumpf, *Verhältniss des platonischen Gottes zur Idee des Guten*, in « Zeitschriften für Philosophie und philosophische Kritik », 1869, pp. 83-128, 197-261.

H. Henkel, *Studien zur Geschichte der griechischen Lehre von Staat*, Lipsia, 1872.

A. Krohn, *Der platonische Staat*, Halle, 1876.

R. Poehlmann, *Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus*, Monaco, 1893-1901.

M. Guggenheim, *Studien zum platonischen Idealstaat*, in « Neue Jahrbuch », 1902, pp. 521-39.

J. Wassmer, *Einheit, Gliederung und Zweck des platonischen Staates*, Lucerna, 1906.

C. Ritter, *Platons Staat*, Stoccarda, 1909.

P. Wendland, *Entwicklung und Motive der Platonischen Staatslehre*, in « Preuss. Jahrbuch », 1909, p. 193.

A. M. Adam, *Plato moral and political ideals*, Cambridge, 1913 (anast., Filadelfia, 1977).

A. M. Kensington, *Plato's moral and political ideals*, New York, 1913.

L. Robin, *Platon et la science sociale*, in « Revue de Métaphisique et de Morale », 1913, pp. 211-55 (ora in *La pensée hellenique*, Parigi, 1967²).

E. Barker, *Greek Political Theory, Plato and his Predecessors*, Londra, 1918, 1925² (anast., Londra, 1960).

U. Wilamowitz-Möllendorff, *Der griechische und der platonische Staatsgedanke*, Berlino, 1919.

E. Salin, *Platon und die griechische Utopie*, Monaco, 1921.

H. Cohen, *Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten*, in « Jüdische Schriftst. », I, 1923, pp. 306-30.

D. Loenen, *Het conservatief-aristocratisch Karakter van Plato's Staatsphilosophie*, Amsterdam, 1923.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

W. ANDREAE, *Der sogenannte Kommunismus in Platos Staat*, in « Schmollers Jahrb. f. Gesetzgebung », 1924, pp. 55-64.

R. CL. LODGE, *Private and public spirit in Platonism*, in « Philosophical Review », 1925, pp. 1-27.

E. BETHE, *Platon als Dichter*, in « Humanistisches Gymnasium », 1926, p. 243.

F. GEYER, *Griechische Staatstheorien Platon und Aristoteles*, Monaco, 1926.

C. VERING, *Platons Gesetze: die Erziehung zum Staate*, Francoforte, 1926.

R. H. S. CROSSMAN, *Plato to-day*, Londra, 1927; Oxford, 1939².

G. HEINTZ, *Das Bild des Tyrannen bei Platon*, Stoccarda, 1927.

E. VON HIPPEL, *Der Sinn des Staates und die Lehre von des Staatsformen bei Platon*, Langensalza, 1927.

G. LORENZONI, *L'educazione e la formazione delle classi dirigenti nello Stato di Platone*, Firenze, 1927.

K. SINGER, *Platon der Gründer*, Monaco, 1927.

J. STENZEL, *Wissenschaft und Staatsgesinnung bei Platon*, Kiel, 1927.

W. ZIEBIS, *Der Begriff der Philia bei Platon*, Breslavia, 1927.

A. BILL, *La morale et la loi dans la philosophie antique*, Parigi, 1928 (per Platone in particolare cfr. da p. 77 in poi).

R. CHANCE, *Until philosophers Kings. A study of the political theory of Plato...*, Londra, 1928.

H. F. GUENTHER, *Platon als Hüter des Lebens. Platons Zucht und Erziehungsgedanken und deren Bedeutung für die Gegenwart*, Monaco, 1928, 1936².

M. HALBWACHS, *Die Politik und die ökonomischen Verhältnisse nach Plato...*, in « Arch. Gesch. Soz. », 1928, pp. 22-64.

O. IMMISCH, *Der Aufbau des platonischen Staates*, Meersburg, 1928.

W. JAEGER, *Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung*, in « Die Antike », 1928, pp. 1-13, 85-98, 161-176.

F. LAGERROTH, *Platons Staats-och rättsbegrepp. En studie in allmän staatslära*, Lund, 1928.

J. STENZEL, *Platon der Erzieher*, Lipsia, 1928; trad. italiana (*Platone educatore*), di F. GABRIELI, Bari, 1936, 1966².

J. STENZEL, *Das Problem der Willensfreiheit in der Platonismus*, in « Die Antike », 1928, pp. 293-311.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

TH. FELLER, *Der Gedanke der Erziehung bei Platon und ihre Bedeutung*, in « Humanistisches Gymnasium », 1929, pp. 197-205.

W. JAEGER, *Die Staatsgedanken bei Platon*, in « Gnomon » (rel. August), 1929, p. 350.

B. LANDHEER, *Der Gesellschafts und Staatsbegriff Platos auf der Grundlage seiner Ideenlehre entwickelt*, Rotterdam, 1929.

F. ALBEGGIANI, *Il filosofo secondo Platone*, in « Logos », 1930, pp. 1-17.

A. DESCHAMPS, *L'idée communiste chez Platon*, in « Revue hist. économique », 1930, pp. 413-26.

J. HUMBERT, *Platon et la Politique realiste de son temps*, in « Bulletin de l'Association G. Budé », ottobre 1930.

R. L. KLEE, *La théorie et la pratique dans la cité platonicienne*, in « Revue d'histoire de la philosophie », 1930, pp. 309-53; 1931, pp. 1-41.

L. RAYMOND, *La théorie et la pratique dans la cité platonicienne*, in « Revue d'histoire de la philosophie », 1930, pp. 309-53; 1931, pp. 1-41.

A. BECCARI, *Lo stato giusto e le sue degenerazioni in Platone*, in « Convivium », 1932, pp. 212 segg.

J. HIRSCHBERGER, *Die Phronesis in der Philosophie Platons vor dem Staate*, in « Philologus Supplementband », XXV, 1932.

H. KELSEN, *La justice platonicienne*, in « Revue philosophique », 1932, pp. 364-96.

CH. H. MC ILWAIN, *The Growth of politic Thought in the West*, New York, 1932 (rist. 1968).

G. POLLACCI, *La dottrina di Stato in Platone*, Palermo, 1932.

C. VERING, *Der Staat der königlichen Weisen*, Francoforte, 1932.

H. KESTERS, *Platons Staat en Themistio's XXVI Rede*, in « Philosophische Studien », 1932-1933, pp. 3-27.

K. HILDEBRANDT, *Plato. Der Kampf der Geistes um Macht*, Berlino, 1933; trad. italiana (*Platone. La lotta dello spirito per la potenza*) di G. COLLI, Torino, 1947.

H. KELSEN, *Die platonische Gerechtigkeit*, in « Kantstudien », 1933, pp. 91-117.

U. E. PAOLI, *Studi sul processo attico*, Padova, 1933.

E. DE MARTINO, *Il dramma tra individuo e stato nella politica platonica*, in « Logos », 1934, pp. 290-305.

W. JAEGER, *Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Platons*, in « Die Antike », 1934, pp. 1-16.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

O. Maas, *Platons Staat in unserer Zeit*, in « Philologenbl. », 1934, pp. 196-98.

M. B. Foster, *The political philosophies of Plato and Hegel*, Oxford, 1935.

F. Guglielmino, *Il problema del libero arbitrio nel sistema platonico*, in « Archivio di storia della filosof. ital. », pp. 197-223.

L. Pignato, *Metafisica dello Stato di Platone*, Palermo, 1935.

S. Rehm, *Staat und Individuum bei Platon*, in « Humanistisches Gymnasium », 1935, pp. 1-13.

W. Vetter, *Die Musik im platonischen Staate*, in « Neue Jahrbe für Wiss. u. Jugend », 1935, pp. 306-20.

G. Semprini, *Il concetto di gerarchia in Platone*, in « Archivio di storia della filosofia it. », 1935, pp. 33-46.

H. Perls, *La philosophie platonicienne du droit*, in « Revue philosophique », 1936, pp. 80-107.

W. Becher, *Platon und Fichte. « Die königliche Erziehungskunst ». Eine vergleichende Darstellung auf philosophischen und soziologischen Grundlangen*, Jena, 1937.

U. Galli, *Platone e il nomos*, Torino, 1937.

A. Nestle, *Der Führergedanken in der platonischen und aristotelischen Staatslehre*, in « Das Gymnasium », 1937, pp. 73-89.

G. B. Papadimitriou, *La part du réel dans l'utopie de Platon*, Parigi, 1937.

H. Rossbacher, *Platon und die politische Methode*, Halberstadt, 1937.

P. Lachièze-Rey, *Les idées morales, sociales et politiques de Platon*, Parigi, 1938, 1951[2].

G. Colli, *Lo sviluppo del pensiero politico di Platone*, in « Nuova Rivista Storica », 1939, pp. 169-92, 449-76.

H. D. Lewis, *Plato and the social contract*, in « Mind », 1939, pp. 78-81.

K. Glaser, *Die Bewertung der Staatsformen in der Antike*, in « Weiner Studien », 1939, pp. 38-57.

F. Ollier, *Le mirage Spartiate*, Parigi, 1939-1943.

M. Gentile, *La politica di Platone*, Padova, 1940.

B. Giger, *Der Tyrann, eine Darstellung aus den Werken Platons*, Zurigo, 1940.

H. Herter, *Platons Staatsideal*, in « Gymnasium », 1940, pp. 112-25.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

O. Zwengel, *Das Verhältnis von Staat und Wirtschaft in Platons Staatsschriften*, Giessen, 1940.

G. Coniglio, *L'uomo di Stato nella concezione politica di Platone*, Verona, 1941.

E. Bréhier, *Les trois classes de la cité platonicienne*, in « Revue philosophique », 1942, p. 84.

H. Cairns, *Plato's theory of law*, in « Harvard Law Review », 1942, pp. 359-87.

M. B. Foster, *Masters of political thought. Plato*, Londra, 1942.

H. G. Gadamer, *Platos Staat der Erziehung*, in « Das Neue Bild der Antike », 1942, pp. 317-33.

G. Huet, *Les artisans dans l'oeuvre de Platon*, Liegi, 1942-1943.

E. J. Chevalier, *Platon fut-il communiste?*, in « Bulletin de la Société des Études des Lettres », 1943, p. 41.

H. Schmalenbach, *Macht und Recht - Platons Absage an die Politik*, in « Studi e materiali per la storia delle religioni », 1943-1946, pp. 183-209.

H. Herter, *Platons Staatsideal*, in « Kriegsvortr. der Univ. Bonn », 1944, pp. 305-32.

W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, II, Berlino, 1944 (trad. it., Firenze, 1959).

R. Hackforth, *The* ἀνεξέταστος βίος *in Plato*, in « Classical Review », 1945, pp. 1-4.

J. Mercier, *Du gouvernement des hommes d'après Platon*, Parigi, 1945.

K. R. Popper, *The open society and its enemies*, I. *The age of Plato*, Chicago, 1945, 1950[2] (trad. it., Roma, 1973).

O. Reverdin, *La religion dans la Cité platonicienne*, Parigi, 1945.

B. Farrington, *Science and Politics in the Ancient World*, Londra, 1946 (trad. it., Milano, 1960).

G. Pugliese Carratelli, *La città platonica*, in « La parola del passato », 1946, pp. 6-21.

P. M. Schuhl, *Platon et l'activité politique de l'Académie*, in « Revue des Études grecques », 1946-1947, pp. 46-53.

S. Accame, *Demostene e l'insegnamento di Platone*, Milano, 1947.

J. Barion, *Macht und Recht. Eine Platonstudie*, Krefeld, 1947.

V. Béguignon, *L'histoire grecque et la formation du citoyen (selon les*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Sophistes, Platon, Isocrate), in « Revue Universitaire », LVI, 1947, pp. 257-68.

M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Warheit*, Berna, 1947.

A. POLET, *Le communisme dans la pensée grecque*, Il Cairo, 1947.

C. LIBRIZZI, *Platone educatore politico*, in « Rassegna di Pedagogia », 1948, pp. 221-48.

G. NEBEL, *Griechiscer Ursprung: Platon und die Polis*, Wuppertal, 1948.

P. M. SCHUHL, *Platon et la préeminence de la main droite*, in « Cahiers internationales de sociologie », 1948, pp. 172-76.

C. B. WELLES, *The economic background of Plato's Communism*, in « Journal of Economic Hist. », Suppl., 1948, pp. 101-14.

L. ZIEGLER, *Von Platons Staatsheit zum christlichen Staat*, Olten, 1948.

H. CAIRNS, *Legal Philosophy from Plato to Hegel*, Baltimora Hopkins Pr., 1949.

B. FARRINGTON, *Democritus, Plato and Epicurus*, Nuova York, 1949.

C. COSSIO, *La filosofia y la ciudad humana*, in « Actas Prim. Congr. Nacion. Filos. Argent. », I, 1949, pp. 547-50.

R. CL. LODGE, *Plato and Freedom*, in « Memoires of the Royal Society of Canada », 1949, pp. 87-101.

L. OUTCHENKO, *La docrine de Cicéron sur la structure mixte de l'État*, in « Revue d'histoire ancienne », Mosca, 1949, pp. 74-85.

M. B. AMZALAK, *Platão e a economia de cidade*, in « Biblioteca des Altos Estudos Acad. das Ciencias de Lisboa », 1950, p. 133.

C. BELLO, *Communisme platonicien et marxisme*, Parigi, 1950.

D. GRENE, *A study in the political philosophy of Plato*, Chicago, 1950.

A. M. FRANKLIN, *Communism and dictatorship in ancient Greece and Rome*, in « Classical Weekly », 1950, pp. 83-9.

D. GRENE, *Man in his Pride. A study in the political Philosophy of Thucydides and Plato*, Chicago, 1950.

G. A. ROGGERONE, *La natura pedagogica del diritto in Platone*, in « Rassegna di Pedagogia », 1950, pp. 27-42.

G. A. ROGGERONE, *La funzione del Politico nella dottrina platonica dello Stato*, in « Sophia », 1950, pp. 239-46.

H. BACHT, *Wahres und falsches Prophetentum*, in « Biblica », 1951, pp. 237-62.

M. HAMMOND, *City state and world state in Greek political theory*, Cambridge, 1951.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

A. Tovar, *El verdadero fin de la utopia platonica*, in « Estudios Clásicos », 1951, pp. 73-80.

S. Moser, *Platons Begriff des Gesetzes*, in « Oesterreich Zeitschr. oeffentliches Recht », 1951-1952, pp. 134-58.

D. Faucci, *Morale e politica in Platone*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1952, pp. 129-61.

T. A. Sinclair, *A history of Greek Political Thought*, Londra, 1952 (trad. it., Bari, 1961).

R. B. Levinson, *In defense of Plato*, Cambridge (Mass.), 1953.

M. Vanhoutte, *La réalisation d'un plan politique selon Platon*, in « Actes du XIe Congrès International de Philosophie », Bruxelles, 20-26 agosto 1953, XII vol., pp. 77-82.

J. Wild, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law*, Chicago, 1953.

P. Piovani, *L'antinomia della città platonica*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1954, pp. 481-509.

M. Tête, *Le totalitarisme de Platon*, in « Bulletin de l'Association G. Budé », 1954, pp. 46-59.

L. Wickert, *Theorie und Wirklichkeit in Platons Staatsdenken*, in « Rheinisches Museum », 1954, pp. 68-75.

L. Ferrari, *The origin of the state according to Plato*, in « Laval Théologique et Philos. », Québec, 1956, pp. 45-49.

J. W. Jones, *The Law and Legal Theory of the Greeks*, Oxford, 1956.

E. G. Ballard, *Plato's movement from an ethic of the individual to a science of particulars*, in « Tulane Studies in Philosophy », 1957, pp. 5-41.

R. Demos, *Paradoxes in Plato's Doctrine of the Ideal State*, in « The Classical Quarterly », 1957, pp. 164-74.

H. Kelsen, *Platon und die Naturrechtslehre*, in « Österreich Zeitschr. öffentliches Recht », 1957, pp. 1-43.

D. Pesce, *Città terrena e Città celeste nel pensiero antico*, Firenze, 1957, pp. 11-81.

J. Luccioni, *Platon politique*, in « Revue de la Méditerranée », 1957, pp. 406-14.

J. Llambias de Azevedo, *Platón. La teoria del estado justo*, in « Dianoia » (Mexico), 1957, pp. 232-58.

G. Uscatescu, *L'Utopia platonica*, in « Humanitas », 1957, pp. 422-30.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

C. J. Friedrich, *The philosophy of law in historical perspective*, Chicago, 1958.

R. Falke, *Utopies d'hier et d'aujourd'hui*, in « Diogène », 1958, pp. 18-28.

D. C. Hodges, *Judicial supremacy*, in « Journ. Philos. », 1958, pp. 101-11.

J. Luccioni, *La pensée politique de Platon*, Parigi, 1958.

J. S. Morrison, *The origins of Plato's philosopher-statesman*, in « Classical Quarterly », 1958, pp. 198-218.

E. Barker, *The political thought of Plato an Aristotle*, New York, 1959.

R. S. Bluck, *Plato's ideal State*, in « Classical Quarterly », 1959, pp. 166-168.

P. M. Schuhl, *Une école des sciences politiques*, in « Rev. Philos. », 1959, pp. 101-03.

H. Breitenbach, *Platon und Dion. Skizze eines idealpolitischen Reformversuches in Altertum*, Zurigo, 1960.

A. H. Chroust, *Who in the Platonic philosopher king?*, in « New Scholast. », 1960, pp. 499-505.

R. Labrousse, *Introduction à la philosophie politique*, Parigi, 1960.

R. Sauer, *Untersuchungen zum platonischen Freiheitsbegriff*, Francoforte sul M., 1961.

M. Stockhammer, *Reine Rechtsphilosophie: eine Platon. Studie*, in « Arch. Rechts. Sozialphilosoph. », 1961.

E. Foy, *The value of idealism for political philosophy*, in « Philos. Stud. », 1961-1962, pp. 147-57.

O. Gigon, *Platon und die politische Wirklichkeit*, in « Gymnasium », 1962, pp. 205-19.

H. Herter, *Platons Staatsideal in zweierlei Gestalt*, in *Der Mensch und die Künste*, Festschr. f. H. Lützeler, Düsseldorf, 1962.

J. Derbolav, *Ursprungsmotive und Prinzipien des platonischen Staatsdenkens*, in « Kantstudien », 1964, pp. 260-305.

D. D. McGibbon, *Plato's final definition of justice*, in « Proceedings of the African Classical Association », 1964.

G. Vlachos, *Le principe de légalité et l'idée de l'« homme royal » dans la pensée de Platon*, in *Le droit subjectif en question*, Parigi, 1964.

R. H. Weingartner, *Vulgar justice and platonic justice*, in « Philos. phenomen. Res. », 1964-1965.

D. Grene, *Greek political theory*, Chicago, 1965.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

A. W. Gouldner, *Enter Plato: classical Greece and the Origins of Social Theory*, London, 1965, 1967²

N. Joshi, *Political ideals of Plato*, Bombay, 1965.

S. Pétrement, *Platon et l'esclavage*, in « Rev. Mét. et d. Morale », 1965, pp. 213-25.

A. Romualdi, *Platone: la critica della democrazia*, Roma, 1965.

A. C. Bayonas, *The idea of legislation in the earlier platonic dialogues*, Atene, 1966.

R. Brumbaugh, *Plato, Popper and Politics*, New York, 1967.

A. H. Chroust, *Plato's Academy; the first organized School of Political Science in Antiquity*, in « The Review of Politics », 1967, pp. 25-40.

J. Derbolav, *Ursprungsmotive und Prinzipien des platonischen Staatsdenken*, in « Kant Studien », 55, 1967.

A. Freire, *A Pólis ideal segundo Platão*, in « Revista Portuguesa de Filosofia », 1968, pp. 389-411.

A. Capizzi, *Il « mito di Protagora » e la polemica sulla democrazia*, in « Cultura », 1970, pp. 552-71.

M. Isnardi Parente, *Filosofia e politica nelle Lettere di Platone*, Napoli, 1970.

R. Maurer, *Platons Staat und die Demokratie*, Berlino, 1970.

D. Geels, *Plato and the Pay-off Justice*, in « Personalist », 1971, pp. 449-458.

A. B. Hentschke, *Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles*, Francoforte sul Meno, 1971.

N. Petruzzellis, *La diagnosi platonica della demagogia*, in « Rassegna di scienze filosofiche », 1971, pp. 379-81.

Y.-P. Thomas, *Politique et droit chez Platon. La nature du juste*, in « Archives de Philosophie du Droit », 1971, pp. 87-117.

J. Sprute, *Dions syrakusanische Politik und die politischen Ideale Platons*, in « Hermes », 1972, pp. 294-313.

S. Borgia, *Il mondo delle idee e lo Stato in Platone*, Lecce, 1973.

A. J. Cappelletti, *La República pre-platónica: Hipodamo de Mileto y Faleas de Calcedonia*, in « Revista Venezolana de Filosofía », 1973, pp. 11-40.

A. Cavarero Porceddu, *Platone e la democrazia*, in « Verifiche », 1973, pp. 3-4.

R. Demos, Ἡ πολιτικὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος, in « φιλοσοφία », pp. 187-206.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

R. KRANT, *Egoism, Love, and Political Office in Plato*, in « The Philosophical Review », 1973, pp. 330-44.

J. N. DAWYDOW, *Die Kunst als soziologisches Phänomen. Zur Charakteristik d. ästhet.-polit. Ansichten bei Platon und Aristoteles*, Dresda, 1974.

K. J. DOVER, *Greek Popular Morality in Time of Plato and Aristotle*, Berkeley-Oxford, 1974.

G. DOWNEY, *The ethical City, the secular City, and the City of God*, in « Anglican Theological Review », 1974, pp. 34-41.

E. ELEARD, *Eros and the ideal State*, in « The Journal of Value Inquiry », 1974, pp. 283-88.

L. GALLIS, *The State-soul Analogy in Plato's Argument that Justice Pays*, in « Journal of History of Philosophy », 1974, pp. 285-93.

R. W. HALL, *Plato's political Analogy: Fallacy or Analogy?*, in « Journal of History of Philosophy », 1974, pp. 419-35.

P. HUART, *Platon et la « société de consommation »*, in *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice*, Nizza, 1974, pp. 151-72.

H. JOLY, *Le renversement platonicien: Logos, Episteme, Polis*, Parigi, 1974; 1982².

M. PIÉRART, *Platon et la cité grecque. Théorie et réalité dans la constitution des Lois*, Académie Royale de Belgique, Bruxelles, 1974.

G. USCATESCU, *Les fondements éthiques de l'État platonicien*, in « Diotima », 1974, pp. 19-25.

J. WILD, *Popper's Interpretation of Plato*, in *Philosophy of K. Popper*, a cura di A. SCHILPP, La Sallè (Ill.), 1974, II, pp. 859-74.

R. BARROW, *Plato, Utilitarianism and Education*, Londra-Boston, 1975.

A. R. CACOULLOS, *Philosophy and Politics: some Notes the Paradox of the Philosopher-king*, in « Diotima », 1975, pp. 27-33.

C. DESPOTOPOULOS, *Un grave malentendu sur la doctrine politique de Platon*, in « Revue Philosophique de la France et de l'Étranger », 1975, pp. 35-43.

P. EISENBERG, *Sophrosyne, Self and State*, in « Apeiron », 1975, pp. 59-65.

A. GIANNARAS, *Das Wachthaus im Bezirk der Museum. Zum Verhältnis von Musik und Politik bei Platon*, in « Archiv für Musikwissenschaft », 1975, pp. 165-83.

A. MICHAELIDES-NOUAROS, *Causes of War in Plato*, in « Diotima », 1975, pp. 61-5.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

D. Pasini, *Tirannide e paura in Platone. Senofonte e Aristotele*, Napoli, 1975.

C. Despotopoulos, *La rivoluzione in Platone* (testo greco, riassunto in francese), in « φιλοσοφία », 1975-1976, pp. 177-88.

J. Beatty, *Plato's Happy Philosopher and Politics*, in « Review of Politics », 1976, pp. 545-75.

A. Cavarero, *Dialettica e politica in Platone*, Padova, 1976.

L. Cervera Vera, *Sobre les ciudades ideales de Platón*, Madrid, 1976.

B. Effe, *Das Gesetz als Problem der politischen Philosophie der Griechen: Sokrates-Platon-Aristoteles*, in « Gymnasium », 1976, pp. 302-24.

C. Escandón, *La proprietad en el comunismo aristocrático de Platón*, in « Revista de Filosofía » (Messico), 1976, pp. 41-71.

O. Gigon, *Gegenwärtigkeit und Utopie*, Zurigo-Monaco, 1976.

G. Pfafferot, *Politik und Dialectik am beispeil Platons*, Kastellaun, 1976.

T. J. Saunders, *Notes on Plato as a City Planer*, in « Institute of Classical Studies Bulletin », Londra, 1976, pp. 23-6.

F. C. White, *On Propreties and Decadence in Society*, in « Ethics », 1976-1977, pp. 352-62.

V. Vuri, *La città educatrice. Dalla "polis" arcaica alla repubblica platonica. Politica, etica, educazione in Platone*, in « Storia dell'Educazione », 1977, pp. 83-94.

J. R. S. Wilson, *The Basis of Plato's Society*, in « Philosophy », 1977, pp. 313-20.

J. Glenn, *Women in Combat. Plato and the Equal Rights Amendment*, in « The Classical Bulletin », 1977-1978, pp. 20-6.

A. R. Cacoullos, *Truth Politics and the Artist*, in « Diotima », 1978, pp. 135-9.

G. B. Nussbaum, *Plato and Xenophon: political Theory and political Experiment*, in « Liverpool Classical Monthly », 1978, pp. 279-84.

E. M. Wood - N. Wood, *Class Ideology and Ancient Political Theory. Socrates, Plato and Aristotle*, in *Social Context*, Oxord, 1978.

M. E. Spencer, *Plato and Anatomy of Constitutions*, in « Social Theory and Practice », 1978-1979, pp. 95-130.

A. Carmona Ortega, *Platón. Primer Comunismo de Occidente*, Salamanca, 1979.

M. Detienne, *Les mythologues de la cité*, in « Revue française de Psychanalyses », 1979, pp. 355-74.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

K. Henwood, *Of Philosophers, Kings and Technocrates*, in « Canadian Journal of Philosophy », 1979, pp. 299-314.

E. Paci, *Il filosofo e la Città*, a cura di S. Veca, Milano, 1979.

S. Rosen, *Philosophy and Revolution*, in « Independent Journal of Philosophy », 1979, pp. 71-8.

R. Schaerer, *Sur la thèse platonicienne de la vertu science*, in « Revue de Théologie et de Philosophie », 1979, pp. 73-4.

J. Stevenson, *Plato and political Reaction*, in « Revolutionary World », 1979, pp. 22-8.

N. Blázques, *Comunismo platónico y socialismo aristotélico*, in « Arbor », 1980, pp. 160-76.

J. Chanteur, *La loi chez Platon*, in « Archives de Philosophie du Droit », 1980, pp. 137-46.

J. Chanteur, *Platon, le désir et la Cité*, Philosophie politique, Parigi, 1980.

D. Cruz Vélez, *Platón entre la filosofía y la política*, in « Diálogos », 1980, pp. 7-26.

W. Habermell, *Historismus und kritischer Rationalismus. Einwände gegen Poppers Kritik an* [...] *Platon*, Friburgo-Brema, 1980.

C. Phillips, *En torno a la estructura social y del poder en los proyectos políticos de Platón y Aristóteles*, in « Cuadernos Americanos », 1980, pp. 90-113.

R. Legros, *Platon et l'aporie du politique*, in « Annales de l'Institut de Philosophie et des Sciences morales », 1980-1981, pp. 107-20.

F. Adorno, *La "politèia" di Platone*, introduzione a Platone, *La Repubblica*, Milano, 1981.

J. Annas, *An Introduction to Plato's « Republica »*, Oxford, 1981.

C. Gaudin, Εὐήθεια. *La théorie platonicienne de l'innocence*, in « Revue Philosophique de la France et de l'Étranger », 1981, pp. 145-68.

A. Motte, *Persuasion et violence chez Platon*, in « L'Antiquité Classique », 1981, pp. 562-77.

J. Ortega Esteban, *Platón. Eros, politica y educación*, Salamanca, 1981.

R. Prévost, *La doctrine des classes sociales chez Platon*, in « Diotima », 1981, pp. 151-8.

W. Schneiders, *Philosophenkönige und königliche Völker Modelle philosophischer Politik bei Platon und Kant*, in « Filosofia oggi », Bologna, 1981, pp. 165-75.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

S. Trías Mercant, *Platón y una gramática del poder*, in « Pensamiento », 1981, pp. 287-312.

W. Simonis, *Die « unheilige Allianz ». Politik und Ästhetik in Platons Philosophie*, in « Salzburger Jahrbuch für Philosophie », 1981-1982, pp. 189-203.

J. Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Parigi, 1982.

B. Guadalupe Moreno, *Etica y Politica en Platón*, in « Logos », 1982, pp. 49-74.

R. W. Hall, *Plato (Political Thinkers)*, Londra, 1982.

M. Despland, *Légitimation et délégitimation de la loi. Réflexions à partir de Platon, Calvin et Hegel*, in « Laval Théologique et Philosophique », 1983, pp. 55-67.

J. Ferrari, *Les Philosophes salariés et Idées sur la politique de Platon et d'Aristote*, Parigi, 1983.

V. Meattini, *Uomo, polis e libertà in Platone*, in « Nuova città delle macchine », 1983, pp. 68-73.

J. M. E. Moravcsik, *Plato and Pericles on Freedom and Politics*, in « Canadian Journal of Philosophy », 1983, pp. 1-17.

J. R. Paneris, *Die eigenhändige Tötung des Raübers bei Demokrit und des nächtlichen Einbrechers bei Platon*, in « Philologus », 1983, pp. 298-302.

E. R. París, *La estructura de la ciudad ideal [Platone]*, in « Cuadernos de Filosofía », 1983, pp. 193-203.

K. Joannides, *Le roi-philosophe*, in « Philosophia », 1983-1984, pp. 163-188.

C. Angelino, Ψυχή *e* πόλις, « σύγκρισες », 1984, pp. 171-9.

A. Baudart, *La démocratie, tyrannie de l'insensé. Une lecture de Platon*, in « Cahier de Philosophie politique et juridique », 1984, pp. 21-38.

E. David, *The Problem of Representing Plato's Ideal State in Action*, in « Rivista di filologia e d'istruzione classica », 1984, pp. 33-53.

K. Düsing, *Politische Ethik bei Plato und Hegel*, in « Hegel-Studien », 1984, pp. 95-145.

J. Frère, *De l'incostance des révoltes humaines à la constance de l'idée. La bipolarité de la "stasis" chez Platon*, in *Justification de l'éthique*, XIX Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de langue française, Bruxelles, 1984, pp. 193-7.

A. Guzzo, *Lo Stato perfetto di Platone*, in « Filosofia », 1984, pp. 117-8.

F. P. Hager, *La société comme intermédiaire entre l'homme individual et l'absolu chez Platon et Plotin*, in « Diotima », 1984, pp. 131-8.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

L. Marcuse, *Der Philosoph und der Diktator. Plato und Dionys. Geschichte e. Demokratie u. e. Diktatur*, Zurigo, 1984.

V. Meattini, *L'orizzonte etico e politico di Platone*, Pisa, 1984.

L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, con introd. di T. L. Pangle, Chicago, 1984.

W. Hirsch, *Die Idee bei Platon und Kant des Staatsideal*, in « Perspektiven der Philosophie », 1985, pp. 349-74.

H. Kelsen, *Die Illusion der Gerechtigkeit: e. Kritik Unters. d. Zozialphilosophie Platons*, Vienna, 1985.

F. Lisi, *Einheit u. Vielheit des platon. Nomosbegriffes*, Königstein, 1985.

C. Quarta, *L'utopia platonica. Il progetto politico di un grande filosofo*, Milano, 1985.

E. Voegelin, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, intr. di N. Matteucci, trad. it., Bologna, 1986.

In relazione al problema dell'arte e dei problemi scientifici discussi nelle opere che pubblichiamo, si citano alcuni saggi orientativi:

a) *Estetica.*

A. Ruge, *Die platonischen Aesthetik*, Halle, 1882, 1965².

G. Finsler, *Platon und die aristotelische Poetik*, Lipsia, 1900.

L. Stefanini, *Il problema estetico in Platone*, Torino, 1921.

E. Cassirer, *Eidos und Eidolon, das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen*, Bibl. Warburg, 1922-1923.

J. F. Mountford, *The musical scales of Plato's Republic*, in « Classical Quarterly », 1923, pp. 125-36.

E. Bignami, *La poetica di Aristotele e il concetto dell'arte presso gli antichi*, Firenze, 1925.

R. C. Collingwood, *Plato's philosophy of Art*, in « Mind », 1925, pp. 154-72.

G. Colin, *Platon et la poésie*, in « Revue des Études grecques », 1928, pp. 1 segg.

A. Rivaud, *Platon et la musique*, in « Revue d'histoire de la philosophie », 1929, pp. 1-80.

P. M. Schuhl, *Platon et l'Art de son temps*, Parigi, 1933.

R. G. Steven, *Plato and the Art of his Time*, in « Classical Quarterly », 1933, pp. 149-55.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

H. G. GADAMER, *Plato und die Dichtung*, Francoforte, 1934.

K. GILBERT, *The relations of the moral to the aesthetic standard in Plato*, in « Philosophical Review », 1934, pp. 279-94.

W. VETTER, *Die Musik im platonischen Staate*, in « Neue Jahrbuch für Wiss. u. Jugendbildg. », 1935, pp. 306-20.

H. PERLS, *L'art et la beauté vus par Platon*, Parigi, 1938.

P. DUNCAN, *The place of art in Plato's ideal State*, in « University of Toronto Quarterly », 1940, pp. 27-38.

A. FINET, *L'exclusion des poètes de la République de Platon*, Jury, 1943.

TH. S. DUNCAN, *Plato and Poetry*, in « The Classical Journal », 1944-1945, pp. 481-94.

W. J. VERDENIUS, *Platon et la poésie*, in « Mnemosyne », 1945, pp. 118-150.

H. J. BROOS, *Plato's beschouwing van Kunst en schoonheid*, Leida, 1948.

H. J. BROOS, *Plato en de kunst*, in « Bulletin van de Vereninging tot Bevordering der Kennis van de Antieke Beschaving », 1948, pp. 1-6.

A. F. DAWSON, *Plato's aesthetik in its bearing on his theory of ideas*, in « Classical Journal », Malta, 1948, pp. 5-16.

V. GOLDSCHMIDT, *Le problème de la Tragedie d'aprés Platon*, in « Revue des Études grecques », 1948, pp. 19-63.

C. LIBRIZZI, *Arte ed educazione in Platone*, in « Rassegna di Pedagogia », 1948, pp. 176-83.

J. STAUDINGER, *Das Schöne als Weltanschauung. Im Lichte der platonischaugustinischen Geisteshaltung*, Vienna, 1948.

W. J. VERDENIUS, *Mimesis Plato's doctrine of artistic imitation and its meaning to us*, Leida, 1949; 1972[3].

K. BLOCH, *Platons Metaphysik der Kunst*, in « Classica et Mediaevalia », 1950, pp. 1-8.

A. MASARACCHIA, *La valutazione platonica della poesia*, in « Rivista critica di Storia della filosofia », 1951, pp. 119-30.

J. H. SWANN, *Plato as a poet*, in « Philosophy », 1951, fasc. 96-97.

D. R. GREY, *Art in the Republic*, in « Philosophy », 1952, pp. 291-310.

C. CAVARNOS, *Plato's Teaching on Fine Art*, in « Phil. and Phenom. Research », 1953, pp. 487-98.

R. C. LODGE, *Plato's Theory of Art*, New York-Londra, 1953; 1975[2].

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

B. Schweitzer, *Platon und die Bildende Kunst der Griechen*, Tubinga, 1953.

E. Huber-Abrahamowics, *Das problem der Kunst bei Platon*, Winterthur, 1954.

A. W. Byvanck, *De Beeldende Kunst in den Tijd van Plato*, in « Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Aft. Letterkunde », 1956, pp. 429-62.

L. Richter, *Zur Wissenschaftslehre von der Musik bei Platon und Aristoteles*, Berlino, 1957, 1961².

R. Ekman, *Platons Estetik*, in « Insikt och Handling », 1958, pp. 22-32.

E. Moutsopoulos, *La musique dans l'oeuvre de Platon*, Parigi, 1959.

E. Sack, *Platons Musikaesthetik*, Stoccarda, 1959.

S. Demarchi, *Il pensiero estetico di Platone*, Bolzano, 1960.

W. J. Verdenius, *Mimesis, Plato's doctrine of artistic imitation*, Leida, 1962.

I. Maguire, *Beauty and the fine arts in Plato*, in « Harv. Stud. class. Philol. », 1965, pp. 171-93.

A. Ruge, *Platonische Aesthetik*, Osnabrück, 1965.

F. Adorno, *Platone e le arti del suo tempo*, in *Studi sul pensiero greco*, Firenze, 1966.

Ph. De Lacy, *Plato and the Method of the Arts*, in *The Classical Tradition*, Ithaca (N. Y.), 1966, pp. 123-32.

M. Isnardi Parente, *Tècne. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, Firenze, 1966.

D. Rucker, *Plato and the Poets*, in « Journal of Aesthetics and Art Criticism », 1966-1967, pp. 167-70.

D. Smolders, *Via Plato van de Esthetica naar de Mystiek*, in « Wijsgerig Perspectief op Maatschappij en Wetenschap », 1968-1969, pp. 98-108.

L. Golden, *"Mimesis" and "Katharsis"*, in « Classical Philology », 1969, pp. 145-53.

A. Bortolotti, *Le arti nel pensiero di Platone*, in « Rivista Critica di storia della filosofia », 1970, pp. 355-86.

M. H. Partee, *Plato's Banishment of Poetry*, in « Journal of Aesthetics and Art Criticism », 1970-71, pp. 209-22.

G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Torino, 1971.

C. Cavarnos, *Plato's Critique of the Fine Arts*, in « φιλοσοφία », 1971, pp. 296-313 (a sé, Atene, 1973).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

P. De Fidio, *Il demiurgo e il ruolo delle "technai"*, in « La parola del passato », 1971, pp. 233 segg.

C. Rosales, *La conceptión platónica de la poesia*, in « Revista de Humanidade », 1971, pp. 125-47.

D. Vircillo, *L'estetica di Platone*, in « Teoresi », 1971, pp. 63-150.

W. J. Oates, *Plato's View of Art*, New York, 1972.

J. Dalfen, *Die philosophische Aussage der künstlerischen Gestaltung platonischer Dialoge*, in « Gegenwart der Antike », a cura di F. Hörmann, Monaco, 1974, pp. 5-21.

A. Gallego, *La música en la estética de Platón*, in « Revista de Ideas Estéticas », 1974, pp. 15-28.

E. Keuls, *Plato on Painting*, in « The American Journal of Philology », 1974, pp. 100-27.

R. W. Hall, *Plato's Theory of Art*, in « Journal of Aesthetics and Art Criticism », 1974-75, pp. 75-82.

E. Moutsopoulos, *Plato's Ontology of Art*, in « Diotima », 1974, pp. 7-17.

R. W. Hall, *Plato's Theory of Art. A Reassessment*, in « Journal of Aesthetics and Art Criticism », 1974-1975, pp. 75-82.

M. H. Partee, *Plato on the Rhetoric of Poetry*, in « Journal of Aesthetics and Art Criticism », 1974-1975, pp. 203-12.

L. Bottin, *Platone censore di Omero*, in *Bollettino dell'Istituto di Filologia Greca*, Padova, 1975, pp. 60-79.

N. Demand, *Plato and the Painters*, in « Phoenix », 1975, pp. 1-20.

L. Golden, *Plato's Concept of Mimesis*, in « British Journal of Aesthetics », 1975, pp. 118-31.

G. Müller, *Platons Dichterkritik und seine Dialogkunst*, in « Philosophisches Jahrbuch », 1975, pp. 285-308.

H. S. Thayer, *Plato's Quarrel with Poetry: Simonides*, in « Journal of the History of Ideas », 1975, pp. 3-26.

Ch. Karelis, *Plato on Art and Reality*, in « Journal of Aesthetics and Art Criticism », 1975-1976, pp. 132-44.

F. Montargis, *De Platone musico*, Parigi, 1886: edizione fotomeccanica, Utrecht, 1976.

G. K. Plochman, *Plato, visual Perception, and Art*, in « Journal of Aesthetics and Art Criticism », 1976-77, pp. 189-200.

C. Cavarnos, *Fine Art as Therapy according to Plato*, in « φιλοσοφία », 1977, pp. 266-88.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

N. GULLEY, *Plato on Poetry*, in « Greece Rome », 1977, pp. 154-69.

CH. A. HALLET - K. E. FROST, *Poetry and Reality. The Zetemata and its Significance for Poetics*, in « International Philosophical Quarterly », 1977, pp. 415-43.

M. MADER, *Das Problem des Lachens und der Komödie bei Platon*, Stoccarda, 1977.

J. MURDOCH, *The Fire and the Sem. Why Plato banished the Artist*, Londra, 1977 (trad. it. di F. ELEFANTE, Milano, 1981).

M. P. BATTIN, *Plato on True and False Poetry*, in « Journal of Aesthetics and Art Criticism », 1977-1978, pp. 163-74.

J. RIOLA, *The unsolved Paradox in Plato's Aesthetics*, in « Journal of Phi Sigma Tau », 1977-1978, pp. 42-9.

A. ALEXANDRARIS - J. KNOBLOCK, *The Aesthetic Appeal of Art in Plato and Aristotle*, in « Diotima », 1978, pp. 178-85.

S. BLASUCCI, *Esiste in Platone una gerarchia tra le arti?*, in *Raccolta di Studi e ricerche*, Bari, 1978, pp. 155-67.

A. CAMERON, *Plato's Affair with Tragedy*, Cincinnati, 1978.

E. KEULS, *Plato and Greek Painting*, Leida, 1978.

M. B. SCHOEN-NAZZARO, *Plato and Aristotle on the Ends of Music*, in « Laval Théologique et Philosophique », 1978, pp. 261-73.

H. ANZ, *Die Entstehung der Ontologie und die ontologische Kritik der Kunst bei Plato*, in « Danish Yearbook of Philosophy », 1980, pp. 101-120.

A. J. CAPPELLETTI, *Analogías y metáforas de la virtud en Platón*, in « Estudios Paraguayos », 1980, pp. 261-70.

S. DEMARCHI, *L'orizzonte platonico dell'estetica*, Abano Terme, 1980.

E. ESTIÚ, *La conceptión platónico-aristotelica del arte. Técnica e inspiración*, in « Revista de Filosofía », La Plata, 1982, pp. 7-26.

N. GRIMALDI, *Le statut de l'art chez Platon*, in « Revue des Études Grecques », 1980, pp. 25-41 (anche in « Annuario filosofico »), 1982, pp. 145-62.

S. DE MACEDO, *Una introdução à poética platónica*, in « Revista brasileira de Filosofia », 1981, pp. 42-7.

J. MERTENS, *De artisticke Mimèsis bij Plato*, in « Tijdschrift voor Filosofie », 1981, pp. 642-97.

M. H. PARTEE, *Plato's Poetics. The Authority of Beauty*, Salt Lake City, 1981.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

V. Terenzio, *L'estetica di Platone nell'arbitrio di alcune interpretazioni moderne*, in « Rivista di studi crociani », 1981, pp. 318-22.

J. Fisher, *Did Plato have a Theory of Art?*, in « Pacific Philosophical Quarterly », 1981, pp. 249-55; 1982, pp. 93-9.

W. Simonis, *Die "unheilige Allianz". Politik und Ästhetik in Platons Philosophie*, in « Salzburger Jahrbuch für Philosophie », 1981-1982, pp. 189-203.

R. A. Goodrich, *Plato on Poetry and Painting*, in « British Journal of Aesthetics », 1982, pp. 126-37.

R. Patterson, *The Platonic Art of Comedy and Tragedy*, in « Philosophy and Literature », 1982, pp. 76-93.

Plato on Beauty, Wisdom and the Arts, a cura di J. Moravcsik e Ph. Temko (articoli di J. Annas, J. Moravcsik, J. Urmson, P. Wodruff sulle arti e la concezione platonica del bello), Totowa, 1982.

E. Belfiore, *Plato's greatest Accusation against Poetry*, in « Canadian Journal of Philosophy », 1983, Suppl. vol. IX, pp. 39-62.

G. Rodis-Lewis, *Platon, les Muses et le Beau*, in « Bulletin de l'Association G. Budé », 1983, pp. 265-76.

P. Ch. Segal, *Logos and Mythos. Language, Reality and Appearance in Greek Tragedy and Plato*, in *Tragique et tragédie dans la tradition occidentale*, a cura di P. Gravel e di T. Reiss, Montréal, 1983, pp. 167-84.

W. Welsch, *Das Zeichen des Spiegels. Platons philosophische Kritik der Kunst und Leonardo da Vincis künstlerische Ueberholung der Philosophie*, in « Philosophisches Jahrbuch », 1983, pp. 230-45.

U. Zimbrich, *Mimesis bei Platon. Unters zu Wortgebrauch Theorie u. dichter Darst. u. zur dialg. Gestaltung bis zur Politeia*, Francoforte sul Meno, 1984.

b) *Scienze.*

B. Rothlauf, *Die Mathematik zu Platons Zeiten*, Jena, 1878.

G. Dupuis, *Le nombre géométrique en Platon*, Parigi, 1882.

G. Milhaud, *Les philosophes géomètres de la Grèce. Platon et ses prédécesseurs*, Parigi, 1900, 1934[2].

G. Rodier, *Les Mathématiques et la Dialectique dans le sistème de Platon*, 1902, in *Études de Philosophie grecque*, Parigi, 1957, pp. 37 segg.

P. Tannery, *Ya-t-il un nombre géométrique de Platon?*, in « Rev. des Études grecques », 1903, pp. 173-9.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

A. Rivaud, *Le système astronomique de Platon*, in « Revue d'histoire de la philosophie », 1928, pp. 1-26.

S. Demel, *Platons Verhältnis zur Mathematik*, Lipsia, 1929.

O. Toeplitz, *Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Platon*, in « Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik », Berlino, 1929.

G. C. Field, *Plato and natural science*, in « Philosophy », 1933, pp. 131-141.

J. Stenzel, *Anschauung und Denken in der klassichen Theorie der Griechischen Mathematik*, in « Die Antike », 1933, pp. 142-58.

A. Diès, *Le nombre de Platon*, Parigi, 1935.

L. Robin, *La classification des sciences chez Platon*, in « Atti IX Congr. Intern. di Filosofia », Parigi, 1937.

A. Frajese, *I passi matematici di Platone*, in « Boll. Unione Matematica italiana », 1940, pp. 62-70.

T. Negro, *Concezione platonica della scienza*, Milano, 1940.

F. Solmsen, *Plato and the unity of science*, in « Philos. Rev. », 1940, pp. 566-71.

K. Mugler, *Platon und die geometrische Aehnlichkeisslehre*, in « Hermes », 1941, pp. 321-38.

K. Reidemeister, *Mathematik und Logik bei Plato*, Lipsia, 1942.

A. Frajese, *I dialoghi di Platone e la storia della matematica*, in « Sophia », 1943, pp. 58-70.

E. Bréhier, *L'influence de la pensée platonicienne sur les sciences exactes et naturelles*, in « Bulletin de la société des Études des Lettres », 1946, pp. 118-23.

W. H. S. Jones, *Philosophy and medicine in ancient Greece, with an edition of* Περὶ ἀρχαίης ἰατρικῆς, Baltimora, 1946.

K. Mugler, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Strasburgo, 1948; 1969².

G. Bouligand - J. Desgranges, *Le déclin des absolus mathématico-logiques*, Parigi, 1949.

P. Couderc - L. Séchan, *Platon et les sciences mathématiques*, in « Revue des Études grecques », 1949, pp. 450-59.

K. Reidemeister, *Das exakte Dennken der Griechen. Beiträge zur Deutung von Euklid, Plato, und Aristoteles*, Amburgo, 1949; Darmstad, 1974.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

H. Cherniss, *Platos as mathematician*, in « The Review of Metaphisics », 1951, pp. 395-425.

J. Dieudonné, *L'évolution de la pensée mathématique dans la Grèce ancienne*, in « Bulletin de l'Association G. Budé », Parigi, 1951, pp. 6-18.

H. Diller, *Hippokratische Medizin und attische Philosophie*, in « Hermes », LXXX, 1952, pp. 385-409.

A. Dorbovici, *Les idées medicales de Platon*, in « Bull. Scient. Roumain », 1952, pp. 90-8.

P. M. Schuhl, *Remarques sur Platon et la technologie*, in « Rev. Études grecques », 1953, pp. 465-72.

R. S. Brumbaugh, *Plato's Mathematical Imagination*, Bloomington (Indiana), 1954; Millwood, 1977.

L. S. King, *Platos concepts of medicine*, in « Journal of the History of Medicine », 1954, pp. 38-48.

A. Wedberg, *Plato's Philosophy of Mathematics*, Stoccolma, 1955; Westport (Conn.), 1977.

K. Abel, *Plato und die Medizin seiner Zeit*, in « Gesnerus », 1957, pp. 94-118.

F. M. Brignoli, *La dinamica immobilità della terra nella concezione platonica dell'universo*, in « Giornale It. di Filol. », 1958, pp. 246-60.

G. Junge, *Das Irrationale und die geometrischen Grundbegriffe*, in « Classica et Mediaevalia », 1958, pp. 41-72.

E. Moutsopoulos, *La musique dans l'oeuvre de Platon*, Parigi, 1959.

G. Donnay, *Le système astronomique de Platon*, in « Revue Belge de Philologie et d'Histoire », 1960, pp. 5-29.

P. M. Schuhl, *Platon et la médecine*, in « Rev. Ét. grecques », 1960, pp. 73-9.

W. Ettelt, *Mathematische Beispiele bei Platon*, in « Gymnasium », 1961, pp. 124-45.

A. Frajese, *Platone e la matematica nel mondo antico*, Roma, 1963.

F. Lasserre, *The Birth of Mathematics in the age of Plato*, Londra, 1964.

R. M. Hare, *Plato and the Mathematicians*, in *New Essays on Plato and Aristotle*, ed. by R. Bambrough, New York, 1965.

M. Vegetti, *La medicina in Platone*, in « Rivista critica di Storia della filosofia », 1966 (pp. 3-39; pp. 251-70); 1968 (pp. 251-67); 1969 (pp. 83-102).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

A. VIRIEUX-REYMOND, *Les préoccupations medicales et biologiques dans l'ocuvre de Platon*, in *International Congress for the History of Medicine*, Basilea, 1966, pp. 195-202.

G. CAMBIANO, *Il metodo ipotetico e le origini della sistemazione euclidea della geometria*, in « Rivista di Filosofia », 1967, pp. 115 segg.

A. FRAJESE, *Platone e la storia della matematica*, in « De Homine », 1967, pp. 83-102.

E. MOUTSOPOULOS, *Science harmonique et empirisme musical chez Platon*, in *XII Congrès Int. d'histoire des sciences*, Paris, 1968, III, A, pp. 109-12.

K. v. FRITZ, *Platon Teätet und die antike Mathematik*, Darmstadt, 1969.

S. MANSION, *L'objet des mathématiques et l'objet de la dialectique chez Platon*, in « Revue philosophique de Louvain », 1969, pp. 765-88.

J. C. CARLOYE, *The Platonic Presuppositions of the Use of Analogue Models in Physics*, in *Akten XIV Intern. Kongr. f. Philosophie*, Vienna 2-9 Sett. 1968, Vienna, 1970, pp. 327-31.

D. R. DICKS, *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Londra, 1970.

CL. GAUDIN, *Remarques sur la "météorologie" chez Platon*, in « Revue des Études anciennes », 1970, pp. 332-43.

P. KUCHARSKI, *La place de la notion de "vue d'ensemble" (synopsis) dans l'épistémologie platonicienne*, in *Akten XIV Internationalen Kongr. f. Philosophie*, Vienna 2-9 sett. 1968, Vienna, 1970, pp. 436-440.

G. J. KAYAS, *Le "nombre géométrique" de Platon*, in « Bulletin de l'Association G. Budé », 1971, pp. 371 segg.

W. POHLE, *The Matematical Foundations of Plato's Atomic Physics*, in « Isis », 1971, pp. 36-46.

S. SCOLNICOV, *On the epistemological Significance of Plato's Theory of Ideal Numbers*, in « Museum Helveticum », 1971, pp. 72-97.

C. F. v. WEISZÄCKER, *Platonische Naturwissenschaft im Laufe der Geschichte*, Gottinga, 1971.

G. MATTEWS, *Plato's Epistemology and Related logical Problems*, Londra, 1972; New York, 1973.

J. LEGOWICZ, *Problem der Zahl als Zwischenideeweltbegriff in der Sprache bei Plato*, in « Danish Yearbook of Philosophy », 1973, pp. 7-20.

W. POHLE, *Dimensional Concepts and the Interpretation of Plato's Physics*, in *Exegesis and argument*, in onore di G. Vlastos, Assen, 1973, pp. 306-23.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

A. Dickason, *Anatomy and Destiny. The Role of Biology in Plato's Views of Women*, in « The Philosophical Forum », 1973-1974, pp 45-53.

Th. Ebert, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*, Berlino, 1974.

E. Halévy, *La théorie platonicienne des sciences*, ristampa dell'edizione di Parigi, 1896, Aalen, 1974.

H. Joly, *Le renversement platonicien: logos, épistème, polis*, Parigi, 1974.

C. Kirwan, *Plato and relativity*, in « Phronesis », 1974, pp. 112-29.

A. Virieux-Reymond, *Rapports entre la biologie et la morale chez Platon*, in « Diotima », 1974, pp. 49-55.

S. Scolnicov, *Hypothetical Method and Rationality in Plato*, in « Kant-Studien », 1975, pp. 157-62.

F. C. White, *Plato on Geometry*, in « Apeiron », 1975, pp. 5-14.

G. Böhme, *Platons Theorie der esakten Wissenschaften*, in « Antike und Abendland », 1976, pp. 40-53.

F. Jürss, *Bemerkungen zu Platons Bedeutung für die Wissenschaft*, in « Das Altertum », 1976, pp. 113-7.

P. di Nunno, *La teoria del "grande e piccolo" negli « Agrapha dogmata » di Platone*, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Bari*, 1976-1977, pp. 353-74.

J. Klein, *Plato's Trilogy*, Chicago, 1977.

F. Solmsen, *Plato and Science*, in *Interpretations of Plato*, a cura di H. F. North, Leida, 1977.

H. J. Folse, *Platonic "Atomism" and Contemporary Physics*, in « Tulane Studies of Philosophy », 1978, pp. 69-88.

X. Renou, *L'infini aux limites du calcul. Anaximandre, Platon, Galilée*, Parigi, 1978.

D. L. Levine, *Plato's Arithmological Ordering of Being*, in « Southwestern Journal of Philosophy », 1981, pp. 109-28.

J. Mueller, *Ascending to Problems. Astronomy and Harmonics in « Republic » VII*, in *Science and the Sciences in Plato*, New York, 1980, pp. 103-22.

A. P. D. Mourelatos, *Plato's "real Astronomy": « Republic » 527d-531d*, in *Science and the Sciences in Plato*, New York, 1980, pp. 33-73.

Science and the Sciences in Plato, a cura e con un'introduzione di J. P. Anton, New York, 1980.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

R. G. Turnbull, *The Later Platonic Concept of Scientific Explanation*, in *Science and the Sciences in Plato*, New York, 1980, pp. 75-101.

G. Vlastos, *The Role of Observation in Plato's Conception of Astronomy*, in *Science and the Sciences in Plato*, New York, 1980, pp. 1-31.

A. P. D. Mourelatos, *Astronomy and Kinematiks in Plato's Project or Rationalist Explanation*, in « Studies in History and Philosophy of Sciences », 1981, pp. 1-32.

G. Cambiano, *Patologia e metafora politica: Alcmeone, Platone, Corpus Hippocraticum*, in « Elenchos », 1982, pp. 219-36.

V. Hösle, *Platons Grundlegung der Euklidizität der Geometrie*, in « Philologus », 1982, pp. 184-97.

F. Robert, *Hippocrate, Platon, Aristote et les notions de genre et d'espèce*, in « History and Philosophy of the Life Science », II, Pubbl. Stazione Zoologica di Napoli, Napoli, 1982, pp. 173-201.

I. Bulmer-Thomas, *Plato's Theory of Number*, in « Classical Quarterly », 1983, pp. 375-84.

G. Fine, *Relational Entities*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », 1983, pp. 225-49.

J. Novak, *Plato and the Irrationales*, in « Apeiron », 1982, pp. 71-85; 1983, pp. 14-27.

I. Bulmer-Thomas, *Plato's Astronomy*, in « Classical Quarterly », 1984, pp. 107-12.

V. Hösle, *Zu Platons Philosophie der Zahlen und underen mathematischer und philosophischer Bedeutung*, in « Theologie und Philosophie », 1984, pp. 321-55.

A. Nehamas, *"Episteme" and "Logos" in Plato's Later Thought*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », 1984, pp. 11-36.

R. J. Flower, *The Number of Being*, in « The Modern Schoolman », 1984-1985, pp. 1-26.

K. Gaiser, *Platons Zusammenschauder matematischen*, in « Antike und Abendland », 1986, pp. 89-124.

T. McCarthy, *Platonism and Possibility*, in « The Journal of Philosophy », 1986, pp. 275-90.

4. *La « Repubblica »*.

Oltre alle opere di insieme cfr.:

K. Morgenstern, *De Platonis Republica commentationes*, Halle, 1794.

R. L. Nettleship, *The theory of education in Plato's Republic*, Londra, 1880, Oxford, 1935[2]; 1961 (fotostatica); trad. it., Firenze, 1970.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

R. Bonghi, *Una prova dell'immortalità dell'anima nella « Repubblica » di Platone*, seguìto dalle risposte di B. Spaventa e di A. Vera, in « Atti Acc. di sc. morali e politiche della S. R. di Napoli », XVI, 1881.

F. Dümmler, *Prolegomena zu Platons Staat*, Basilea, 1891.

R. Bosanquet, *A Companion to Plato's Republic*, Londra, 1895², 1925³.

F. Dümmler, *Zur Composition des platonischen Staates*, Basilea, 1895 (riprodotto in Kleine Schriften, Lipsia, 1901, pp. 229 segg.).

P. Shorey, *The idea of good in Plato's Republic*, in « Studies in classical philology », 1895, pp. 188 segg.

J. Hirmer, *Entstehung und Composition der platonischen Politeia*, Monaco, 1897.

H. Arnim, *De Reipublicae Platonis compositione ex Timaes illustranda*, Rostock, 1898.

J. Adam, *The Republic of Plato*, Cambridge, 1902 (Introduzione, note, Appendici).

J. E. Adamson, *The theory of Education in Plato's Republic*, Londra, 1903.

V. Lilla, *L'utopia della « Repubblica » di Platone e l'ideale della vita*, in « Atti dell'Accademia Pontaniana », Napoli, 1903, pp. 12 segg.

Ch. Pantasides, Τὰ περὶ γυναικὸς παρὰ Πλάτωνι φιλοσοφούμενα, Berlino, 1903.

G. Luedke, *Ueber das Verhältniss von Staat und Erziehung in Platon Politeia*, Berlino, 1908.

C. Ritter, *Die politischen Grundanschauungen Platons dargestellt im Anschluss an die Politeia*, in « Philologus », 1900, pp. 229-59.

F. M. Cornford, *Psychology and social structure in the Republic of Plato*, in « Classical Quarterly », 1912, pp. 246-65.

G. E. Burckhardt, *Individuum und Allgemeinheit in Platos Politeia*, Halle, 1913; ripr. Hildsheim-New York, 1981.

A. S. Ferguson, *Marriage Regulations in the Republic*, in « Classical Quarterly », 1916, pp. 117-89.

H. Richardson, *The myth of Er*, in « Class. Quart. », 1926, pp. 113-33.

G. M. A. Grube, *The Marriage Laws in Plat. « Rep. »*, in « Class. Quart. », 1927, pp. 95-99.

J. Tate, *« Imitation » in P.s Rep.*, in « Classical Quarterly », 1928, pp. 16-23.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

E. HOFFMANN, *Der pädagogische Gedanke in Platons Höhlengleichnis*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », 1931, pp. 47 segg.

M. F. CORNFORD, *Mathematics and dialectic in the Republic VI-VII*, in « Mind », 1932, pp. 37-52, 173-90.

H. CHERNISS, *On Plato's Republic X 597b*, in « Americ. Journal of Philol. », 1932, pp. 233-42.

A. DIÈS, *Introduction à la République*, in vol. VI delle *Oeuvres Complètes di Platone*, « Les Belles Lettres », 1932.

N. R. MURPHY, *The Simile of Light in P.s Republic*, in « Class. Quart. », 1932, pp. 93-102.

J. TATE, *Plato and imitation*, in « Classical Quarterly », 1932, pp. 161-9.

B. M. LAING, *The problem of Justice in Plato's Republic*, in « Philosophy », 1933, pp. 412-21.

R. L. NETTLESHIP, *The theory of Education in Plato's « Republic »*, Oxford, 1935.

W. VETTER, *Die Musik in platonischen Staate*, in « Neue Jahrb. für Wiss. und Jugenderilhung », 1935, pp. 306 segg.

M. B. FOSTER, *Some implications of a passage in Platos Republic*, in « Philosophy », 1936, pp. 301-18.

W. BOYD, *An introduction to the Republic of Plato*, Londra, 1937[3].

M. B. FOSTER, *A mistake of Plato's in the Republic*, in « Mind », 1937, pp. 386-93.

A. E. GARVIE, *Reflections on Plato's Republic*, in « Philosophy », 1937, pp. 424-31.

J. D. MABBOT, *Is Plato's Republic utilitarian?*, in « Mind », 1937, pp. 468-474; Norwood, 1976.

R. L. NETTLESHIP, *Lectures on the Republic of Plato*, Londra, 1937[2].

R. ROBINSON, *The Discourse on Method in Republic* (510-11), in *Travaux IX Congr. Int. Philos.*, 1937, pp. 108-13.

M. SALOMON, *Die Stellung der Frau in den Staatsidealen bei Plato und Aristoteles*, in « Rev. internat. de la théorie du droit », 1937, pp. 322-331.

T. M. KNOX, *Plato's Republic*, Londra, 1938.

J. WAHL, *Les problèmes platoniciens. La Republique*, Parigi, 1938.

R. PREISWERK, *Neue philologische Untersuchungen zum I Buch des platonischen Staates*, Zurigo, 1939.

A. E. TAYLOR, *Decline and Fall of the Staate in Republic VII*, in « Mind », 1939, pp. 23-38.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

M. E. Hirst, *The choice of Odysseus (Plato, Rep. 620-d)*, in « Classical Philology », 1940, pp. 67-8.

A. Schneider, *Die Einheit von Politik und Ethik in den Lehren der Sophisten und in Platos Staat*, in « Philosophisches Jahrbuch », 1940, pp. 314-23.

G. Bienfet, *L'âme et ses facultés dans la République de Platon*, Lovanio, 1941.

F. Dornseiff, *Platons Politeia Buch I*, in « Hermes », 1941, pp. 111-12.

K. Marc-Wogau, *Der Staat und der Begriff des Guten in Platons Politeia*, in « Theoria », 1941, pp. 20-45.

H. L. Miéville, *La République de Platon et l'esprit totalitaire*, in « Suisse contemporaine », 1941, pp. 15-25, 95-105, 172-81.

M. Muehl, *Ueber die Herkunft des platonischen Versöhnungs gedankens Staat (Rep. 470a)*, in « Philologische Wochenschrift », 1941, pp. 429-431.

C. Murley, *Platos Republic, totalitarian or democratic?*, in « Classical Journal », 1941, pp. 413-20.

H. G. Gadamer, *Platons Staat der Erziehung*, in « Das Neue Bild der Antike », 1947, pp. 317 segg.

R. Hackfort, *Plato's divided line and dialectic*, in « Classical Quarterly », 1942, pp. 1 segg.

R. G. Hoerber, *The theme of Plato's Republic*, S. Luis, 1944.

J. A. Notopoulos, *The symbolism of the sun and light in the Republic of Plato*, in « Classical Philology », 1944, pp. 163-72, 223-40.

G. Rudberg, *Zum platonischen Thrasymachos*, in « Symb. Osl. », 1944, pp. 1-6.

G. Brown - G. C. Field - S. S. Orr, *The alleged Metaphysics in the Republic*, Aristotelian Soc. Suppl., 19, 1945, pp. 165-229.

A. R. Henderickx, *Eerste bock van Platoons Staat of dialog Trasymachos*, in « Revue Belge de Philosophie », 1945, pp. 5-46.

M. Croiset, *La République de Platon*, Parigi, 1946.

W. Jaeger, *A New Greek word in Plato's Republic. The medical origin of the θυμοειδές (Rep. 588b)*, in « Eranos », 1946, pp. 123-30.

W. Szilasi, *Die Ohnmacht des Geistes. Interpretation zu Platon: Philebos und Staat VI*, Friburgo, 1946.

D. Tarrant, *Imagery in Plato's Republic*, in « Classical Quarterly », 1946, pp. 27-34.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

K. WITTE, *Gyges und sein Ring*, Erlangen, 1947.

G. B. KERFERD, *The doctrine of Thrasymachus in Plato's Republic*, in « Durham University Journal », 1947, 48, pp. 19-27.

H. W. JOSEPH, *Knowledge and the good in Plato's Republic*, Oxord, 1948.

J. TH. KAKRIDIS, *The part of Cephalus in Plato's Republic*, in « Eranos », 1948, pp. 35-41.

A. PELLETIER, *L'image du « frelon », dans la République de Platon*, in « Rev. philol. », 1948, pp. 131-46.

D. T. ALLAN, *Plato. Republic 368a*, in « The Classical Review », 1949, pp. 42-3.

R. S. BRUMBAUGH, *Note on Republic X, 587d*, in « Classical Philology », 1949, pp. 197-9.

G. F. HOURANI, *The education of the third class in Plato's Republic*, in « Classical Quarterly », 1949, pp. 58-60.

J. PABON - M. F. GALIANO, *Estudio preliminar a La Republica* (edición bilingüe, tradución, notas), vol. I, Madrid, 1949.

M. D. C. TAIT, *Spirit, gentleness and the philosophic nature in the Republic*, in « Transactions and Proceedings of the American Philological Association », 1949, pp. 203-11.

K. WITTE, *Platon erklärt: Politeia I-II*, I, Erlangen, 1949.

J. A. FARIS, *Is Plato's Caste State Based on Racial Differences?*, in « The Class. Quarterly », 1950, pp. 38-43.

M. B. FOSTER, *Plato's conception of justice in the « Republic »*, in « Philos. Quart. », 1950-51, pp. 201-17.

A. S. FERGUSON, *The Platonic choice of lives*, in « Philos. Quart. », 1950-51, pp. 5-34.

R. S. BRUMBAUGH, *Colors of the emispheres in Plato's myth of Er*, in « Classical Philosophy », 1951, pp. 173-5 (anche *Plato's divided Line*, in « Review of Metaphisics », 1951-52, pp. 529 segg.).

C. W. LARSON, *The Platonic synonyms dikaiosyne and sophrosyne*, in « American Journal of Philosophy », 1951, pp. 395 segg.

N. R. MURPHY, *The interpretation of Plato's Republic*, Oxford, 1951.

D. R. GREY, *Art in the Republic*, in « Philosophy », 1952, pp. 291-310.

R. E. CARTER, *The function of myth of the earthborn in the Republic*, in « Class. Journ. », 1953, pp. 297-302.

R. E. RAVEN, *Sun, divided line, and cave*, in « Class. Quarterly », 1953, pp. 22-32.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

G. Semerari, *La Repubblica di Platone e l'ordine politico nell'Alto Medioevo*, in « Rivista inter. di Filos. del diritto », 1953, pp. 80-9.

E. Turolla, *Il problema fondamentale del platonismo e il « mito solare » nel VI della « Politèia »*, in « Giornale di Metafisica », 1953, pp. 241-59.

D. Tarrant, *The Cave and Sun*, in « Hibbert Journal », 1953-54, pp. 360 segg.

E. Schütt, *Interpretationen zu Platons Politeia, Buch 6 und 7*, Heidelberg, 1954.

H. G. Wolz, *The « Rep. » in the light of the Socratic Method*, in « Modern Schoolman », 1954-1955, pp. 115-42.

R. S. Bluck, *Is Plato's Republic a theocracy?*, in « The Philosophical Quarterly », 1955, pp. 69-73.

J. Goldschmidt, *La ligne de la « Republique » et la classification des Sciences*, in « Rev. Int. de Philosophie », 1955 (n. dedicato a Études Platoniciennes).

J. S. Morrison, *Parmenides and Er*, in « Journ., Hellenic Stud. », 1955, pp. 59-68.

P. Vicaire, *Sur le mythe de Gygès (Rép. 359b-360d)*, in « L'information littéraire », 1955, pp. 81-4.

E. des Places, *Les derniers thèmes de la Rép. de Pl.*, in « Arch. de Philos », 1956, pp. 115-22.

L. Ferrari, *The origin of the state according to Plato*, in « Laval théol. philos. », 1956, pp. 145-51.

H. P. Stahl, *Interpretationes zu Platons Hypothesis-Verfahren, Menon, Phaidon, Staat*, Kiel, 1956.

R. Demos, *A note on* σωφροσύνη *in Plato's « Rep. »*, in « Philos. a. Phenom. Research. », 1956-1957, pp. 399-403.

R. Demos, *Paradoxes in Plato's doctrine of the Ideal State*, in « Class. Quart. », 1957, pp. 164-74.

P. Fireman, *Justice in Plato's "Republic"*, New York, 1957.

G. Giannantoni, *Il primo libro della Repubblica di Platone*, in « Rivista critica di St. della filos. », 1957, pp. 123-45.

É. de Strycker, *La distinction entre l'entendement (dianoia) et l'intellect (nous) dans la "Rep." de Pl.*, in « Estudios de Historia de la Filos. en homenaje a R. Mondolfo », 1, Tucuman, 1957, pp. 209-226.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

W. C. GREENE, *The paradoxes of the "Republic"*, in « Harvard Studies in Class. Phil. », 1958, pp. 199-216.

D. W. HAMLYN, *Eikasia in Plato's Republic*, in « The Philosophical Quarterly », 1958, pp. 14-23.

R. DEMOS, *A note on Plato's "Republic"*, in « Rev. Metaphysics », 1958-1959, pp. 300-7.

R. W. HALL, *Justice and the individual in the Republic*, in « Phronesis », 1959, pp. 149-58.

N. MARTIN-DESLIAS, *Le Mythe de la Caverne*, Parigi, 1959.

K. SCHMITZ-MOORMANN, *Die Ideenlehre Platons im Lichte des Sonnengleichnisses des sechsten Buches des Staates*, Münster W., 1959.

K. YAMANO, *The ideal State in Plato's Republic*, in « Journal of Class. Studies » (in giapponese con sunto inglese), 1959, pp. 73-90.

R. S. BLUCK, *Dialectic in Plato's "Republic"*, in « Atti XII Congr. inter. Filos. », 1960, pp. 49-54.

K. BORMANN, *Zu Platon, Politeia 461a 5-b 2*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », 1960, p. 304.

J. GOSLING, *Rep. Book V*, Τὰ πολλὰ καλά *etc.*, in « Phronesis », 1960, pp. 116-28.

K. HILDEBRANDT, *More on the justice in the Republic*, in « Phronesis », 1960, pp. 32-4.

R. G. HOERBER, *More on Justice in the "Republic"*, in « Phronesis », 1960, pp. 32 segg.

E. LLEDÓ IÑIGO, *Philosophos basileus* (*Platón, República 473d-e*), in « Revista de Filosofía », 1960, pp. 37-55.

J. B. SKEMP, *Comment on communal and individual justice in the Republic*, in « Phronesis », 1960, pp. 35-8.

M. J. DE MORAES, *Platão e a Poesia* (*Livros II e III da "Republica"*), in « Anuário da Faculdade de Filosofia "Sedes Sapientiae" », S. Paolo, 1960-61, pp. 81-82.

R. E. ALLEN, *The argument of opposites in « Rep. » V*, in « Rev. Metaphys. », 1961, pp. 325-35.

R. G. HOERBER, *Note on the Structure of the "Republic"*, in « Phronesis », 1961, pp. 37-40.

A. SESONSKE, *Plato's Apology: "Republic I"*, in « Phronesis », 1961, pp. 29-36.

W. BOYD, *An introduction to the Republic of Plato*, Londra, 1962².

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

N. E. Fehl, *A guide to the study of Plato's « Republic »*, Hong-Kong, 1962².

E. L. Harrison, *A red herring in Plato's « Republic »*, in « Eranos », 1962, pp. 122-6.

G. F. Hourani, *Thrasymachus' definition of justice in Plato's « Republic »*, in « Phronesis », 1962, pp. 110-20.

J. Malcolm, *The line and the cave*, in « Phronesis », 1962, pp. 38-45.

W. H. Walsh, *Plato and the philosophy of history: history and theory in the « Republic »*, in « History and Theory », 1962, pp. 3-16.

J. A. Brentlinger, *The divided line and Plato's « theory of intermediates »*, in « Phronesis », 1963, pp. 146-66.

J. C. Lieb, *Philosophy as spiritual formation: Plato's myth of Er*, in « Intern. philos. Quart. », 1963, pp. 271-85.

D. Sachs, *A fallacy in Plato's « Rep. »*, in « Philos. Rev. », 1963, pp. 141-58.

D. J. Hassel, Ἐπιτήδευμα *or civic vocation in Plato's « Republic »*, in « Mod. Schoolman », 1963-1964, pp. 145-57 e 251-61.

L. E. Rose, *Plato's divided line*, in « Rev. of Metaph. », 1963-1964, pp. 425-35.

R. C. Cross - A. D. Woozley, *Plato's « Republic »: a philosophical commentary*, New York, 1964; 1979².

R. Demos, *A fallacy in Plato's « Republic »?*, in « Philos. Rev. », 1964, pp. 395-8.

G. B. Kerferd, *Thrasymachus and justice*, in « Phronesis », 1964, pp. 12-16.

J. King-Farlow e J. M. Rothstein, *Paradigm cases and the injustice to Thrasymachus*, in « Philos. Quarterly », 1964, pp. 15-22.

M. Isnardi Parente, *Platone e la prima Accademia di fronte al problema delle idee degli « artefacta »* (*Resp. 569a 6 ss.*), in « Rivista critica di storia della filosofia », 1964, pp. 123-58.

H. D. Rankin, *Dream-vision as philosophical modifier in Plato's « Rep. »*, in « Eranos », 1964, pp. 75-83.

S. Rosen, *The role of Eros in Plato's « Rep. »*, in « Rev. of the Metaph. », 1964-1965, pp. 452-75.

D. Gallop, *Image and reality in Plato's « Rep. »*, in « Arch. Gesch. Philos », 1965, pp. 113-31.

C. Kirkwan, *Glaucon's challenge*, in « Phronesis », 1965, pp. 162-73.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

W. LUTHER, *Wahrheit, Licht, Jehen und Erkennen im Sonnengleichnis von Platons Politeia*, in « Studium Generale », 1965, pp. 479 segg.

J. P. MAGUIRE, *The individual and the class in Plato's « Republic »*, in « Class. Journ. », 1965, pp. 145-60.

H. D. RANKIN, *Παράδειγμα and realizability in Plato's « Republic »*, in « Eranos », 1965, pp. 120-33.

H. D. RANKIN, *Plato's eugenic εὐφημία and ἀπόδεσις in « Rep. » book V*, in « Hermes », 1965, pp. 407-20.

F. SOLMSEN, *« Rep. » III 389b2-d6: Plato's draft and the editor's mistake*, in « Philologus », 1965, pp. 182-5.

E. WORTMANN, *Das Gesetz des Kosmos. Die göttliche Harmonie nach Platons Politeia-Timaios*, Remagen, 1965.

W. R. GOROSPE, *Plato's natural-law theory in the « Rep. »*, in « Mod. Schoolman », 1965-1966, pp. 143-78.

TH. HAGERTY, *Review notes and study guide to « Rep. »*, New York, 1966.

H. J. KRAEMER, *Ueber den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon, Zur Definition des Dialektikers. Politeia 354b-c*, in « Philologus », 1966, pp. 35 segg.

H. NEUMANN, *Plato's « Rep. »: Utopia or Dystopia?*, in « Modern Schoolman », 1966-1967, pp. 319-30.

D. DES JARDINS, *A Gloss on « Republic » 487c*, in *Ancients and Moderns*, a cura di K. RYAN, New York, 1967, pp. 1-11.

R. W. HALL, *Plato's Theory of Justice in the « Republic »*, in « Bucknell Review », 1967, pp. 59 segg.

J. IGAL, *El concepto "physis" en la « Rép. » de Platon*, in « Pensamiento », 1967, pp. 407-36.

L. MOULINIER, *Platon: « Rép. » 349b-350c*, in « Revue des Études grecques », 1967, pp. 227-33.

T. M. ROBINSON, *Soul and Immortality in « Rep. » X*, in « Phronesis », 1967, pp. 147-51.

O. UNTERMÖHLEN, *Die Bedeutung der Ideenlehre für die plat. Politeia*, Heidelberg, 1967.

R. S. BRUMBAUGH, *A new Interpretation of Plato's « Republic »*, in « The Journal of Philosophy », 1968, pp. 661-70.

C. CURCIO, *Rileggendo la « Repubblica » di Platone*, in « Rivista internazionale di Filosofia del Diritto », 1968, pp. 498-523.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

D. R. DUFF-FORBES, *The Regress Argument in the « Republic »*, in « Mind », 1968, pp. 406-10.

J. C. GOSLING, Δόξα *and* Δύναμις *in Plato's « Rep. »*, in « Phronesis », 1968, pp. 119-130.

A. S. HENRY, *Plato, « Republic » 328c*, in « Rheinisches Museum für Philologie », 1968, pp. 93-4.

R. G. MULGAN, *Individual and Collective Virtues in the « Rep. »*, in « Phronesis », 1968, pp. 84-7.

J. SCHILLER, *Just Men and Just Acts in Plato's « Rep. »*, in « The Journal of the History of Philosophy », 1968, pp. 1-14.

G. VLASTOS, *The Argument in the « Republic » that "Justice Pays"*, in « The Journal of Philosophy », 1968, pp. 665-74.

G. VLASTOS, *Does Slavery exist in Plato's « Republic »?*, in « Classical Philology », 1968, pp. 291-5.

E. WOLF, *Griechisches Rechtsdenken, IV, 1: Platon. Frühdialoge und « Politeia »*, Francoforte, 1968.

M. AMIT, *Plato, « Republic » 566e*, in « Classical Review », 1969, pp. 4-6.

G. ARDLEY, *The Meaning of Plato's Marital Communism*, in « Philosophical Studies », 1969, pp. 36-47.

I. BANU, *La « République » dans l'évolution de la dialectique platonicienne*, in « Revue Roumaine des Sciences Sociales », Série de Philosophie et Logique, 1969, pp. 39-57.

C. A. KATE, *Heidegger and the Myth of the Cave*, in « Personalist », 1969, pp. 532-48.

A. J. P. KENNY, *Mental Healt in Plato's « Republic »*, in « Proceedings of the British Academy », 1969, pp. 229-53.

H. J. KRAEMER, Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. *Zu Platon. "Politeia" 509b*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », 1969, pp. 1-30.

G. SANTINELLO, *Glosse di mano del Cusano alla « Repubblica » di Platone*, in « Rinascimento », 1969, pp. 117-45.

J. B. SKEMP, *Individual and Civic Virtue in the « Republic »*, in « Phronesis », 1969, pp. 107-10.

H. S. THAYER, *Models of Moral Concepts and Plato's « Republic »*, in « The Journal of the History of Philosophy », 1969, pp. 247-62.

G. VLASTOS, *Justice and Psychic Harmony in the « Republic »*, in « Journal of Philosophy », 1969, pp. 505 segg.

J. S. WU, *A Note of the Third Section of the Divided Line [Plato]*, in « The New Scholasticism », 1969, pp. 269-75.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

L. D. Davis, *The Arguments of Trasymachus in the First Book of Plato's « Republic »*, in « Modern Schoolman », 1969-1970, pp. 423 sgg.

C. Despotopoulos, *La "Cité parfaite" de Platon et l'esclavage: « République » 433d*, in « Revue des Études grecques », 1970, pp. 26-37.

E. De Strycker, *L'idée du Bien dans la « République », de Platon. Données philologiques et signification philosophique*, in « L'Antiquité Classique », 1970, pp. 450-67.

W. Fauth, *Zum Motivbestand der platonischen Gygeslegende*, in « Rheinische Museum für Philologie », 1970, pp. 1-42.

M. Fleischer, *Die zweifache Periagoge in Platons Höhlengleichnis*, in « Zeitschrift für Philosophische Forschung », 1970, pp. 480-98.

R. W. Hall, *The Individual and the State in Platos « Republic »*, in *Akten XIV Internationalen Kongress für Philosophie*, Vienna: 2-9 sett. 1968, Vienna, 1970, pp. 430-6.

T. Y. Henderson, *In Defense of Thrasimachus*, in « American Philosophical Quarterly », 1970, pp. 218-28.

D. Mastandrea, *Il concetto di educazione nelle opere platoniche della « Repubblica » e delle « Leggi »*, Mercato S. Severino, 1970.

M. Nédoncelle, *Les données auditives et le problème du langage dans l'allégorie de la Caverne*, in « Revue des Sciences Religieuses », 1970, pp. 165-78.

R. G. Tanner, Διάνοια *and Plato's Cave*, in « Classical Quarterly », 1970, pp. 81-91.

T. J. Andersson, *Polis and Psyche. A Motiv in Plato's « Republic »*, in « Acta Universitatis Gothoburgensis », Stoccolma, 1971.

A. Bayonas, *Législation et dialectique d'après la « République » de Platon*, in « φιλοσοφία », 1971, pp. 274-93.

E. Cassin, *Civic Sophrosyne and Dikaiosyne, in the « Republic »*, in « The Journal of critical Analysis », 1971, pp. 56-66.

A. Dos Penedos, *A interpretação heideggeriana da alegoria da caverna de Platão*, in « Revista da Facultade de Lettras », Serie de Filosofía, Porto, 1971, pp. 169-78.

L. J. Eslick, *The « Republic » revisited. The Dilamma of Liberty and Authority*, in « The Philosophy Forum », 1971, pp. 172-212.

R. W. Hall, *The Just and Happy Man of the « Republic ». Factor Fallacy?*, in « Journal of the History of Philosophy », 1971, pp. 147-158.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

R. S. Hartman, *El origèn de la axiometría en la « República » de Platon*, in « Diánoia », 1971, pp. 103-28.

G. J. Kayas, *Le « Nombre géométrique » de Platon. Essai d'interpretation*, in *Bulletin de l'association G. Budé*, Parigi, 1971, pp. 431-68.

J. P. Maguire, *Thrasymachus... or Plato?*, in « Phronesis », 1971, pp. 142-163.

J. Neu, *Plato's Analogy of State and Individual: The « Republic » and the organic Theory of the State*, in « Philosophy », 1971, pp. 238-54.

J. Philipponssis, *La gnoséologie de Platon selon la « République »: connaissance et dialectique*, in *La Communication*, Actes du XV Congr. Assoc. Soc. Philosophie de langue français, Montréal, 1971, pp. 90-5.

S. B. Pomeroy, *Optics and the Line in Plato's « Republic »: Fact or Fallacy?*, in « The Journal of History of Philosophy », 1971, pp. 147-158.

R. Robinson, *Plato's Separation of Reason from Desire (« Resp. » 436b ss.)*, in « Phronesis », 1971, pp. 38-48.

M. W. Wartofsky, *The « Republic » as Myth. The Dilemma of Philosophy and Politics*, in « The Philosophy Forum », 1971, pp. 249-66.

G. F. Else, *The structure and date of book 10 of Plato's « Republic »* (Abhandlungen der Heidelberg Akademie der Wissenschaften, Philos-Histor. Klasse), Heidelberg, 1972.

O. Gigon, *Timokratie und Oligarchie in Platon's Politeia, in* « Τιμητικὸ ἀφιέρωμα Κωνσταντίνου I Μερεντίτη », Atene, 1972, pp. 75-95.

R. W. Hall, *Egalitarianism and Justice in the « Republic »*, in « Apeiron », 1972, pp. 7-19.

D. A. Rohatyn - J. R. Rudaitis, *A Paradox in Plato's « Republic »*, in « Gymnasium », 1972, pp. 512-3.

R. A. Shiner, *Soul in « Republic » X 611*, in « Apeiron », 1972, pp. 23-30.

A. Stroll, *On a certain Tension in Plato's « Republic »*, in « Dialogue », 1972, pp. 499-508.

L. Versenyi, *Virtue as Selfdirected Art: « Republic » 330-347*, in « Personalist », 1972, pp. 274-89.

S. Wartelow, *The Good of Others in Plato's « Republic »*, in « Proceedings of the Aristotelian Society », 1972-1973, pp. 19-36.

A. J. Boyle, *Plato's divided Line. I. The Problem of "dianoia"*, in « Apeiron », 1973, pp. 1-11.

C. J. De Vogel, *Encore une fois: le Bien dans la « République » de Platon*, in « Zetesis », vol. dedicato a E. De Strycker, 1973, pp. 40-56.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

R. KRANT, *Reason and Justice in Plato's « Republic »*, in *Exegesis and Argument*, in onore di G. Vlastos, 1973, pp. 207-24.

CH. PIERCE, *Equality: « Republic »*, in « Monist », 1973, pp. 274-89.

W. B. STANFORD, *Onomatopoeic "Misesis" in Plato, « Republic » 396b-397c*, in « The Journal of Hellenic Studies », 1973, pp. 185-91.

B. WILLIAMS, *The Analogy of City and Soul in Plato's « Republic »*, in *Exegesis and Argument*, 1973, pp. 196-206.

R. SARTORIUS, *Fallacy and political Radicalism in Plato's « Republic »*, in « Canadian Journal of Philosophy », 1973-74, pp. 349-63.

A. J. BOYLE, *Plato's divided Line. Essays II: Mathematics and dialectic. Appendix*, in « Apeiron », 1974, pp. 31-2.

V. CELSA, *Tipi di vita nella Repubblica di Platone*, Palermo, 1974.

G. J. DE VRIES, *Colloquialism in « Republic » and « Phaedrus »*, in *Studia platonica*, in onore di H. Gundert, a cura di K. DÖRING e W. KULLMANN, Amsterdam, 1974, pp. 87-92.

TH. EBERT, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum « Charmides », « Menon » und « Staat »*, Berlino-New York, 1974.

K. GAISER, *Die Rede der Musen über den Grung von Ordnung und Unordnung: « Politeia » VIII 545d-547b*, in *Studia Platonica*, in onore di H. Gundert, a cura di K. DÖRING e di W. KULLMANN, Amsterdam, 1974, pp. 49-85.

N. KAISER, Ἀκριβῆ λόγον, ἀκριβολογεῖ, ἀκριβεστάτος *in* Πολιτεία, *340e-341b, 503b*, in « Apeiron », 1974, pp. 31-32.

P. P. NICHOLSON, *Unravelling Thrasymacus' Arguments in the « Republic »*, in « Phronesis », 1974, pp. 210-32.

S. POMEROY, *Feminism in Book V of Plato's « Republic »*, in « Apeiron », 1974, pp. 33-5.

W. SCHULZ, *Anmerkungen zu Platos Politeia*, in *Sein und Geschichtlichkeit*, Francoforte sul Meno, 1974, pp. 15-36.

A. M. BATTEGAZZORE, *La dimensione deontologica nella « Repubblica » platonica*, in « Il Pensiero politico », 1975, pp. 281-98.

A. R. CACOULLOS, *Philosophy and Politics: Some Notes on the Paradox of the Philosopher-King*, in « Diotima », 1975.

B. CALVERT, *Plato and the Equality of Women*, in « Phoenix », 1975, pp. 231-43.

P. CARRIVE, *Encore la Caverne, ou 4 = 8*, in « Les Études philosophiques », 1975, pp. 387-97.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

W. W. Fortenbaugh, *On Plato's Feminism in « Republic » V*, in « Apeiron », 1975, pp. 1-4.

A. Gómez-Lobo, *Trasímaco y el derecho en la « República » de Platón*, in « Teoria », 1975, pp. 3-10.

M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* (lezione tenuta nel 1930, riclaborata nel 1940, edita nel 1942 e nel 1944; prende spunto dalla Caverna di Platone), trad. it., *La dottrina di Platone sulla verità*, a cura di A. Bixio e G. Vattimo, Torino, 1975.

R. Maurer, *Der Zusammenhang von Technik und Gerechtigkeit und seine metaphysische Grundlegung in Platons Politeia*, in « Philosophisches Jahrbuch », 1975, pp. 259-84.

D. Pesce, *La fondazione ontologica del piacere nella « Repubblica » di Platone*, in « Rivista di filosofia neoscolastica », 1975, pp. 417-21.

D. A. Rohatyn, *Struktur und Funktion in Buch X von Platons Staat: Ein Überblick*, in « Gymnasium », 1975, pp. 314-30.

R. E. Stalley, *Plato's Argument for the Division of the Reasoning and Appetitive Elements within the Soul*, in « Phronesis », 1975, pp. 110-128.

H. Teloh, *A Vulgar and Philosophical Test for Justice in Plato's « Republic »*, in « The Southern Journal of Philosophy », 1975, pp. 449-510.

E. A. Wyller, *Zerfall und Verfall nach Platon (« Politeia » VIII 3 - IX 3 und « Parmenides » 3. - 9 Hipothese)*, in *Dialogos*, per H. Patzer, Wiesbaden, 1975, pp. 67-78.

D. des Jardin, *How to divide the divided Line*, in « Review of Metaphysics », 1975-1976, pp. 483-96.

J. Annas, *Plato's « Republic » and Feminism*, in « Philosophy », 1976, pp. 307-21.

J. Beatty, *Plato's Happy Philosopher and Politics*, in « Review of Politics », 1976, pp. 545-75.

J. T. Bedu-Addo, *A Theory of Mental Development. Plato's « Republic » V-VII*, in « Πλάτων », 1976, pp. 288-301.

H. Erbse, *Platons « Politeia » und die Moderne Antiplatoniker*, in « Gymnasium », 1976, pp. 169-91.

W. J. Garland, *Notes on two Socratic Arguments in « Republic » I*, in « Apeiron », 1976, pp. 11-3.

O. Gigon, *Gegenwärtigkeit und Utopie. Interpretation von Platon « Staat », I, Buch 1-4*, Zurigo-Monaco, 1976.

J. Murdoch, *The Fire and the Sun. Why Plato banished the Artist*, Oxford-Londra, 1976.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

M. L. Osborne, *On the Image of the Soul as Stream in Plato's « Republic »*, in « The Southern Journal of Philosophy », 1976, pp. 359-63.

D. Pesce, *Lo schema delle tre vite, chiave per l'interpretazione della « Repubblica » di Platone*, in « Filosofia », 1976, pp. 179-92.

G. Plafferott, *Politik und Dialektik am Beispiel Platons, Methodische Rechenschaftsleistung und latentes Rechtfertigungsdenken im Aufbau der « Politeìa »*, Kastellaun, 1976.

N. C. Smith, *« Republic » 476e-480a: Intentionality in Plato's Epistemology?*, in « Philosophical Studies » (Dordrecht), 1976, pp. 427-9.

R. K. Sprague, *Plato's Philosopher-King*, Columbia (S.C.), 1976.

Th. Zzlezák, *Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der « Politeia »*, in « Phronesis », 1976, pp. 31-58.

J. R. Wilson, *The Argument of « Republic » IV*, in « Philosophical Quarterly », 1976, pp. 111-24 (anche in « Canadian Journal of Philosophy », 1976, Suppl. vol. II, pp. 117-27).

H. Teloh, *Human Nature, Psychic Energy and Selfactualization in Plato's « Republic »*, in « The Southern Journal of Philosophy », 1976, pp. 359-63; 1977, pp. 345-58.

S. Alvarez, *Turienzo, La aventura de la democracia frente a la República de Platón*, in « Estudios Filosóficos », 1977, pp. 31-57.

J. M. Cooper, *The Psychology of Justice in Plato*, in « American philosophical Quarterly », 1977, pp. 151-7.

Ph. Cummings, *« Republic » 33d*, in « Apeiron », 1977, pp. 5-10.

J. C. Davies, *The Philosopher and the Cave*, in « Greece Roma », 1977, pp. 23-8.

J. Ferguson, *Slavery in the Republic*, in « Liverpool Classical Monthly », 1977, p. 186.

A. Furs, *Plato and the Social Question: the Problem of Poverty and Riches in the Republic*, in « Ancient Society », 1977, pp. 49-83.

J. Janda, *Über die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit der Seelenteile in Platons Politeia*, in « Listy Filologické », 1977, pp. 129-43.

Y. Lafrance, *Platon et la géométrie: « République » 509d-511e*, in « Dialogue », 1977, pp. 425-50.

J. S. Morrison, *Two Unresolved Difficulties in the Line and Cave*, in « Phronesis », 1977, pp. 212-31.

T. Orlandi, *La traduzione copta di Platone: « Resp. » IX 531c 1-4. Problemi critici ed esegetici*, in *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti*, Class. Scienze mor., st., filos., 1977, pp. 45-62.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

C. Praus Sze, Εἰκασία *and* πίστις *in Plato's Cave Allegory*, in « Classical Quarterly », 1977, pp. 127-38.

E. W. Schipper, *The Relevance of platonic Justice*, in « The Southern Journal of Philosophy », 1977, pp. 113-6.

G. Vlastos, *The Theory of Social Justice in the "Polis" in Plato's « Republic »*, in *Interpretations of Plato*, a cura di F. North, Leida, 1977.

F. C. White, *The "Many" in « Republic » 475a-480a*, in « Canadian Journal of Philosophy », 1977, pp. 291-306.

T. Astrene, *An Analysis of Thrasimacus' True Definition of Justice*, in « Dialogue », 1977-78, pp. 56-63.

J. Glenn, *Women in Combat: Plato and the equal Rights Amendment*, in « The Classical Bulletin », 1977-78, pp. 20-6.

A. Stahl, *L'allégorie de la "Caverne de Platon"*, in « Humanisme », 1977-1978, pp. 120-21, 51-7.

A. W. H. Adkim, *"Theoria" versus "Praxis" in the « Nicomachean Ethics » and the « Republic »*, in « Classical Philology », 1978, pp. 297-313.

A. Barker, Σύμφωνοι ἀριθμοί: *A Note in « Republic » 531c 1-4*, in « Classical Philology », 1978, pp. 337-42.

J. T. Bedu-Addo, *Matemathics, Dialectic and the Good in the « Republic » VI-VII*, in « Πλάτων », 1978, pp. 89-110.

P. M. Burkholder, *Plato's Treatment of Invalids in « Republic » III*, in « Tulane Studies in Philosophy », 1978, pp. 27-35.

G. Fine, *Knowledge and Belief in « Republic » V*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », 1978, pp. 121-39.

D. Hall, *The Philosopher and the Cave*, in « Greece and Rome », 1978, pp. 169-73.

W. Jacobs, *Plato on Female Emancipation and the traditional Family*, in « Apeiron », 1978, pp. 29-31.

D. Luban, *The Form of the Good in the « Republic »*, in « The Journal of Value Inquiry », 1978, pp. 161-8.

M. Mahdi, *Alfarabi et Averroès. Remarques sur le Commentaire d'Averroès sur la « République » de Platon*, in *Multiple Averroès*, in *Actes Coll. Int. à l'occasion 850e anniversaire naissance Averroès*, Parigi, 1978, pp. 91-101.

S. B. Pomeroy, *Plato and the Female Physician: « Republic » 454d 2*, in « American Journal of Philology », 1978, pp. 496-500.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

CH. SEGAL, « *The Myth was Saved* »: *Reflections on Homer and the Mithology of Plato's* « *Republic* », in « Hermes », 1978, pp. 315-36.

R. SLINGS, *Plato, Politeia 444b*, in « Mnemosyne », 1978, pp. 246-52.

F. C. WHITE, *The* « *Phedo* » *and* « *Republic* » *V on Essences*, in « The Journal of Hellenic Studies », 1978, pp. 142-56.

D. WHITESIDE, *The Allegory of the Cave as Guided Fantasy*, in « Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association », 1978-1979, pp. 413-18.

J. BEATTY, *Justice as Dialectic in* « *Republic* » *I*, in « The Southern Journal of Philosophy », 1979, pp. 3-17.

J. T. BEDU-ADDO, *Διάνοια and the Images of Forms in Plato's* « *Republic* » *VI-VII*, in « Πλάτων », 1979, pp. 89-110.

D. T. DEVEREUX, *Socrate's First City in the* « *Republic* », in « Apeiron », 1979, pp. 36-40.

PH. GOSSELIN, *Knowledge by Acquaintance and "Knowing What" in Plato's* « *Republic* », in « Dialogue », 1979, pp. 281-306.

K. HENWOOD, *Of Philosophers Kings and Technocrates*, in « Canadian Journal of Philosophy », 1979, pp. 299-314.

A. JEFFREY, *Polemarchus and Socrates on Justice and Harm*, in « Phronesis », 1979, pp. 54-69.

H. LESSER, *Plato's Feminism*, in « Philosophy », 1979, pp. 113-17.

M. MEUDLER, *Un aspect platonicien de la "mètis": λογισμὸς μετ' αἰσθήσεως (Plat.* « *Rép.* » *VIII, 546b 2-3)*, in « L'Antiquité classique », 1979, pp. 130-8.

K. F. MOORS, *Plato's Battle of Megara:* « *Republic* » *368a*, in « The Southern Journal of Philosophy », 1979, pp. 493-500.

N. C. SMITH, *An Argument for the definition of Justice in Plato's* « *Republic* » *(433e-434a)*, in « Philosophical Studies » (Dordrecht), 1979, pp. 373-83.

E. SORIANO RÚA, *La justicia en la* « *República* » *de Platón o la opción a ser libre*, in « Theorema », 1979, pp. 274-256.

N. P. WHITE, *A Companion to Plato's* « *Republic* », Oxford, 1979.

R. S. BRUMBAUGH, *Teaching Plato's* « *Republic* » *VIII and IX*, in « Teaching Philosophy », 1979-1980, pp. 331-7.

A. ALEXANDRAKIS, *A different View Plato's Books III and X of the* « *Republic* », in « Diotima », 1980, pp. 196-8.

J. L. AUSTIN, *La linea y la caverna en la* « *Republica* » *de Platón*, in « Teorema », 1980, pp. 101-25.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

B. CAMPBELL, *Intellect and the Political Order in Plato's « Republic »*, in « History of Political Thought », 1980, pp. 361-89.

K. GAISER, *Plato's enigmatic Lecture "on the Good"*, in « Phronesis », 1980, pp. 5-37.

D. HALL, *Interpreting Plato's Cave as Allegory of the human Condition*, in « Apeiron », 1980, pp. 74-86.

D. HELLWIG, *Adikia in Platons « Politeia ». Interpretationen zu d. Büchern VIII u. IX*, Amsterdam, 1980.

Y. LAFRANCE, *Platon et la géométrie. La méthode dialectique en « République » 519d-511e*, in « Dialogue », 1980, pp. 46-53.

G. MICHAELIDES-NOUAROS, *A new Evaluation of the Dialogue betwen Thrasymachus and Socrates*, in « Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie », 1980, pp. 329-43.

A. MOURELATOS, *Plato's « Real Astronomy », « Rep. » 527d-531d*, in *Science and Sciences in Plato*, New York, 1980, pp. 33-72.

E. SCHÜTRUMPF, *Platon « Politeia » 401e*, in « Rheinisches Museum für Philologie », 1980, pp. 180-86.

A. D. R. SHEPPARD, *Studies on the 5th and 6th Essays on Proclu's Commentary on the Republic*, Gottinga, 1980.

G. SILLITTI, *Al di là della sostanza. Ancora su « Rep. » VI 509b*, in « Elenchos », 1980, pp. 225-44.

J. B. SKEMP, *How political is the « Republic »?*, in « History of Political Thought », 1980, pp. 1-7.

F. ADORNO, *Introduzione* a Platone, *La Repubblica*, intr. di F. A., testo greco e trad. it. di F. GABRIELI, Milano, 1981.

J. ANNAS, *An introduction to Plato's « Republic »*, Oxford, 1981; 1982².

A. BARBERA, *« Republic » 530c-531c. Another Look at Plato and the Pythagoreans*, in « American Journal of Philology », 1981, pp. 395-410.

TH. BRICKHOUSE, *The Paradox of the Philosophers' Rule*, in « Apeiron », 1981, pp. 1-9.

F. BUFFIÈRE, *Situation de la femme athénienne au VIe siècle et féminisme de Platon*, in « Bulletin de Littérature Ecclesiastique », 1981, pp. 165-86.

R. FERBERN, *Notizien zu Platos Höhlengleichnis*, in « Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie », 1981, pp. 393-433.

C. GRISWOLD, *The Ideas and the Criticism of Poetry in Plato's « Republic », Book 10*, in « Journal of the History of Philosophy », 1981, pp. 135-50.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

PH. H. HWANG, *Poetry in Plato's « Republic »*, in « Apeiron », 1981, pp. 29-37.

J. MALCOLM, *The Cave Revisited*, in « The Classical Quarterly », 1981, pp. 60-8.

R. MARTIN, *The Ideal State in Plato's « Republic »*, in « History of Political Thought », 1981, pp. 1-30.

R. D. MOHR, *The Nomber Theory in Plato's « Republic » VII and « Philebus »*, in « Isis », 1981, pp. 621-7.

K. F. MOORS, *Glaucon and Adeimantus on Justice: the Structure of Argument in Book 2 of Plato's « Republic »*, Univ. Press of America, 1981.

G. MÜLLER, *Platons Dialog vom Staat. Kunstform and Lehrgehalt*, Wiesbaden, 1981.

J. H. QUINCEY, *Another Purpose for Plato's « Republic »* I, in « Hermes », 1981, pp. 300-15.

N. C. SMITH, *The objects of "dianoia" in Plato's divided line*, in « Apeiron », 1981, pp. 129-37.

R. E. STALLEY, *Mental Healt and Individual Responsability in Plato's « Republic »*, in « The Journal of Value Inquiry », 1981, pp. 109-24.

L. G. WESTERINK, *The Title of Plato's « Republic »*, in « Bulletin of the American Schools of Oriental Research », 1981, pp. 112-5.

J. ANNAS, *Plato's Myths of Judgement*, in « Phronesis », 1982, pp. 119-43.

L. COULOUBARITSIS, *Le paradoxe du philosophe dans la « République » de Platon*, in « Revue de Métaphysique et de Morale », 1982, pp. 60-81.

Das Höhlengleichnis. Aus d. 7. Kap. von Platons « Staat ». In d. Übertr. von F. Schleiermacher, Neu-Isenburg, 1982.

M. ISNARDI PARENTE, *La « Repubblica » di Platone in Germania nel secolo di Marx*, in « Belfagor », 1982, pp. 617-32.

P. JAVET, *Céphale et Platon « sur le seuil de la vieillesse ». Reflexions sur le Prologue de la « République »*, in « Revue philosophique de la France et de l'Étranger », 1982, pp. 241-7.

G. KLOSKO, *"Demotike Arete" in the « Republic »*, in « History of Political Thoughts », 1982, pp. 363-81.

J.-F. MATTÉI, *La généalogie du nombre nuptial chez Platon*, in « Les Études philosophiques », 1982, pp. 281-303.

A. NEHAMAS, *Plato on Imitation and Poetry in « Republic » 10*, in *Plato on Beauty, Wisdom and the Arts*, a cura di J. MORAVESIK e P. TEMKO, Totowa, 1982, pp. 47-78.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

F. SPARSHOTT, *Arist. Eth. and Plat.* « *Rep.* », in « Dialogue », 1982, pp. 483-99.

R. TAFT, *The Role of Compulsion in the Education of Plato's Philosopher-King*, in « Auslegung. A Journal of Philosophy », 1982, pp. 311-32.

D. BABUT, *L'unité du livre X de la* « *République* » *et sa fonction dans le dialogue*, in « Bulletin de l'Association G. Budé », 1983, pp. 31-54.

G. BROWN, *The Character of the Individual and the Character of the State, in Plato's Republic*, in « Apeiron », 1983, pp. 43-7.

I. BULMER-THOMAS, *Plato's Theory of Number*, in « Classical Quarterly », 1983, pp. 375-84.

D. L. CADY, *Individual Fulfillment (not social engineering) in Plato's* « *Republic* », in « Ideal Stud. », 1983, pp. 240-8.

U. CURI, *La linea divisa*, Bari, 1983.

M. ERLER, *Zu Platon,* « *Politeia* » *534d*, in « Hermes », 1983, pp. 221-6.

R. HOLLANDER, *The Golden ring of Gyges*, in « Eos », 1983, pp. 211-3.

L. MASSAIA, *Preliminari per l'interpretazione della* « *Platons Lehre von der Wahrheit* » *di M. Heidegger*, in « Verifiche », 1983, pp. 139-56.

R. MAURER, *The Connection between Technique and Justice in Plato's* « *Republic* » *and its metaphysical Basis*, trad. di G. HEILBRUN, in « Contemporary German Philosophy », 1983, pp. 179-208.

M. MIDGLEY, *Human Ideals and Human Needs*, in « Philosophy », 1983, pp. 89-94.

G. SANTAS, *The Form of the Good in Plato's* « *Republic* », in *Essays in Ancient Greek Philosophy*, II, a cura di P. ANTON e A. PREUS, Albany (N.Y.), 1983, pp. 232-63.

S. SCOLNICOV, *Knowledge and Opinion in* « *Republic* » *V*, in « Iyyun », 1983, pp. 312-313.

N. C. SMITH, *Justice and Dishonesty in Plato's* « *Republic* », in « Southern Journal of Philosophy », 1983, pp. 79-95.

J. R. S. WILSON, *On a Possible Circularity in the* « *Republic* », in « Ancient Philosophy », 1983, pp. 33-54.

E. BELFIORE, *A Theory of Imitation in Plato's* « *Republic* », in « Transactions of the American Philological Association », 1984, pp. 121-46.

I. BULMER-THOMAS, *Plato's Astronomy*, in « Classical Quarterly », 1984, pp. 107-12.

R. S. BRUMBAUGH, *The mathem. imagery of Plato,* « *Rep.* » *X*, in « Teach. Philos. », 1984, pp. 223-7.

L. COULOUBARITSIS, *Le caractère mythique de l'analogie du bien dans* « *République* », *VI*, in « Diotima », 1984, pp. 71-80.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

D. Hays, *An Examination of Popper's Criticism of Plato's « Republic »*, in « Dialogos », 1984, pp. 81-9.

Kim Nam-Duh, *Die Gerechtigkeit und das Gute in Platons « Politeia »*, Pfaffenweiler, 1984.

R. Mohr, *The divided Line and the Doctrine of Recollection in Plato*, in « Apeiron », 1984, pp. 34-41.

F. Perez Ruiz, *« El justo es feliz y el injusto desgraciados ». Justicia y felicidad en la « República » de Platón*, in « Pensamiento », 1984, pp. 257-95.

F. C. White, *The Scope of Knowledge in « Republic » V*, in « Austr. Journal Philos. », 1984, pp. 339-54.

J. F. Wilson, *The politic of moderation. An interpr. of Plato's Rep.*, Washington, 1984.

J. Yarbrough, *Plato's The Republic*, Woodbury, 1984.

D. Babut, *Paradoxes et énigmes dans l'argumentation de Platon au l. X de la « Rép. »*, in ricordo di V. Goldschmidt, a cura di J. Brunschwig, C. Imbert, A. Roger, Parigi, 1985, pp. 123-45.

Ch. Butterworth, *Ethics and Classical Islamic Philosophy. A study of Averroès' « Commentary on Plato's Republic »*, in *Ethics in Islam*, a cura di R. G. Haannisian, Malibu, 1985, pp. 17-45.

K. Gaiser, *Il paragone della caverna*, Napoli, 1985.

E. Gendron, *« L'allégorie de la caverne »: « République » en petit*, in « Laval Théologique Philosophique », 1985, pp. 329-43.

C. D. C. Reeve, *Socrates meets Thrasymachus*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », 1985, pp. 246-65.

G. Santas, *Two Theories of Good in Plato's « Republic »*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », 1985, pp. 223-45.

P. Stemmer, *Das Kinderrätsel vom Eunuchen und der Fledermans. Platon über Wissen und Meinen in Politeia V*, in « Philosophical Jahrbuch », 1985, pp. 79-97.

5. *Il « Timeo »*.

Oltre alle opere di carattere generale cfr.:

H. Martin, *Études sur le Timée de Platon*, Parigi, 1841; Francoforte, 1975 (ripr.).

G. Schiaparelli, *I precursori di Copernico nell'antichità*, in « Memorie del R. Istituto Lombardo di scienze e lett. », XII, 1873.

H. Jackson, *Plato's late Theory of Ideas*, Londra, 1882-86.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

M. Sartorius, *Die Realität der Materie bei Platon*, in « Philosophische Monatshefte », 1886, pp. 129-67.

A. Covotti, *Le teorie dello spazio e del tempo nella filosofia greca fino ad Aristotele*, in « Annali Scuola Normale Superiore di Pisa, filosofia e filologia », XII, 1897.

C. Ritter, *Timaios cap. I*, in « Philologus », 1903, pp. 410-18.

G. Fraccaroli, *Prolegomeni al Timeo*, in Platone, *Il Timeo, tradotto da G. F.*, Torino, 1906.

V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Parigi, 1912.

A. Rostagni, *Pitagora e i Pitagorici in Timeo*, in « Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino », 1913-14, pp. 373-95, 554-74.

E. Sachs, *Die fünf platonischen Körper*, Berlino, 1917.

L. Robin, *Études sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon*, in « Revue philosophique », LXXXVI, 1918 (ora in *La pensée hellénique*, Parigi, 1967²).

A. Levi, *Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia di Platone*, Torino, 1920.

E. Howald, *Eikos Logos*, in « Hermes », 1922, pp. 63 segg.

A. Rivaud, *Notice* al *Timeo*, in *Oeuvres complètes* di Platone, « Belles Lettres », vol. X, Parigi, 1925.

A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928; 1986 (rist.).

M. Gentile, *La dottrina platonica delle idee-numeri*, Pisa, 1930.

R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dei greci*, Firenze, 1934.

F. M. Cornford, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*, Londra, 1937, 1966⁵.

H. B. Hoffleit, *An un-platonic theory of evil in Plato*, in « American Journal of Philology », 1937, pp. 45-58.

E. Bignone, *Studi sul pensiero antico*, Napoli, 1938.

J. Moreau, *L'âme du monde. De Platon aux Stoiciens*, Parigi, 1939.

G. Vlastos, *The disorderly motion in the "Timaeus"*, in « Classical Quarterly », 1939, pp. 71-83.

T. Negro, *La concezione platonica della scienza*, Milano, 1940.

H. J. Pos, *De Kosmologie in Plato's Tim.*, in *Antieke en moderne kosmologie*, Arnhem, 1941.

F. Solmsen, *A heliocentric interpretation of the Timaeus*, in « Classical Weekly », 1943-44, pp. 187-88.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

J. Bidez - G. Lebouco, *Une anatomie antique du coeur humain. Philistion de Locres et le Timée de Platon*, in « Rev. des Études grecques », 1944, pp. 7-49.

R. Hackforth, *Notes on some passages of Plato's Timaeus (41a, 48c-d, 49e, 52c)*, in « Classical Quarterly », 1944, pp. 33-40.

R. G. Collingwood, *The idea of nature*, Oxford, 1945, pp. 72-9.

J. De La Harpe, *Le progrès de l'idée du temps dans la philosophie grecque*, in *Festschrift zum 60 Geburtstag von A. Speiser*, Zurigo, 1945, pp. 128-37.

J. R. O' Donnel, *The meaning of silva in the commentary on the Timaeus of Plato by Chalcidius*, in « Mediaeval studies », 1945, pp. 1-20.

S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les Manichéens*, Parigi, 1947.

J. B. Skemp, *Plants in Plato's Timaeus*, in « Classical Quarterly », 1947, pp. 53-60.

J. F. Callahan, *Four views of time in the ancient philosophy*, Cambridge, 1948.

P. Friedlaender, *Structure and destruction of the atom according to Plato's Timaeus*, Berkeley-Los Angeles, 1949.

O. Tiby, *Note musicologiche al « Timeo » (35a-36b) di Platone*, in « Dionisio », 1949, pp. 35-55.

E. De Strycker, *Trois points obscurs de terminologie mathématique chez Platon*, in « Revue des Études grecques », 1950, pp. 43-57.

G. R. Morrow, *Necessity and Persuasion in Plato's Timaeus*, in « Philosoph. Review », 1950, pp. 147-63.

E. M. Bruins, *La chimie du Timée*, in « Revue de Métaphisique et de Morale », III, 1951, pp. 269-82.

A. Olerud, *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*, Upsala, 1951.

A. Ahlvers, *Zahl und Klang bei Platon. Interpretationsversuche zur Hochzeitszahl im Staat und zu der Tonleiter und den regulären Polyedern im Timaios*, Berna, 1952.

P. M. Schuhl, *Les premières étapes de la philosophie biologique*, in « Rev. Hist. Sciences et Applications », 1952, pp. 197-221.

C. Mugler, *Les dimensions de l'univers platonicien d'après "Timée" 32b*, in « Rev. Ét. Grecques », 1953, pp. 56-88.

G. E. L. Owen, *The place of the "Timaeus" in Plato's dialogues*, in « Class. Quart. », 1953, pp. 79-95.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

P. WILPERT, *Die Stellung des Timaios im platonischen Korpus*, in *Actes du X Congr. intern. de Philos.*, Amsterdam, 1953.

G. S. CLAGHORN, *Aristotle's criticism of Plato's "Timaeus"*, The Hague, 1954.

M. TIMPANARO-CARDINI, *Sui passi controversi di Platone, "Timeo" 40b-36c*, in « La parola del passato », 1955, pp. 20-40.

A. RIVAUD, *Espace et changement dans le Timée de Platon*, in *Mélanges de philosophie grecque offert à A. Diès*, Parigi, 1956, pp. 209-214.

F. SOLMSEN, *On Plato's account of respiration*, in « Studi italiani di filologia classica », 1956, pp. 544 segg.

H. CHERNISS, *The relation of the Timaeus to Plato's later Dialogues*, in « American Journal of Philosophy », 1957, pp. 225-66.

W. KRANZ, *Zwei kosmologische Fragen*, in « Rheinisches Museum », Francoforte, 1957, pp. 114-29.

H. W. MILLER, *The flux of the body in Plato's "Timaeus"*, in « Trans. American Philol. Assoc. », 1957, pp. 103-13.

F. M. BRIGNOLI, *Problemi di fisica celeste nel "Timeo" di Platone*, in « Giornale It. di Filol. », 1958, pp. 97-110.

H. FACKELDEY, *Zur Einheit des platonischen Timaios*, Colonia, 1958.

R. HACKFORTH, *Plato's cosmogony (Timaeus 27d-f)*, in « Classical Quarterly », 1959, pp. 17-22.

N. GULLEY, *The interpretation of Plato, Timaeus 49d-e*, in « American Journal of Philology », 1960, pp. 53-64.

PLATON, *Timaios i Kritias* (trad. introd. e commento di W. WITWICKI), Varsavia, 1960.

E. WORTMANN, *Die platonischen Zahlenrätsel "Politeia" "Timaios"*, Bad Godesberg, 1961.

H. MILLER, *The aetiology of disease in Plato's « Timaeus »*, in « Trans. Proc. American philol. Assoc. », 1962, pp. 175-87.

A. D. NOCK, *The exegesis of Timaeus 28c*, in « Vigil. christ. », 1962, pp. 79-86.

H. D. RANKIN, *On ἀδιάπλαστα ζῷα; Plato, « Timaeus » 91d3*, in « Philologus », 1963, pp. 138-45.

B. WITTE, *Der εἰκὼς λόγος in Platos « Timaios ». Beitrag zur Wissenschaftsmethode und Erkenntnistheorie des späten Plato*, in « Arch. f. Gesch. Philos. », 1964, pp. 1-16.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

M. CAVEING, *Quelques remarques sur le Timée et les mathématiques*, in « Revue de l'Enseignement philosophique », 1965, pp. 1 segg.

B. DISERTORI, *Il messaggio del « Timeo »*, Padova, 1965.

T. S. HALL, *The biology of the Timaeus in historical perspective*, in « Arion », 1965, pp. 109 segg.

H. MORIN, *Der Begriff des Lebens im « Timaios » Platons unter Berücksichtigung seiner früheren Philosophie*, Upsala, 1965.

P. KUCHARSKI, *Eschatologie et connaissance dans le « Timée »*, in « Archiv Philos. », 1966, pp. 5-36.

D. J. SCHULTZ, *Das Problem der Materie in Platons Timaios*, Bonn, 1966.

H. J. EASTERLING, *Causation in the « Timaeus » and in "Laws" X*, in « Eranos », 1967, pp. 25-38.

E. N. LEE, *On Plato's « Timaeus », 49d-4 e 7*, in « American Journal of Philology », 1967, pp. 1-28.

G. VLASTOS, *Plato's supposed Theory of Irregular Atomic Figures*, in « Isis », 1967, pp. 204-9.

K. V. MILLS, *Some Aspects of Plato's Theory of Forms: « Timaeus » 49c ff.*, in « Phronesis », 1968, pp. 145-70.

G. R. MORROW, *Plato's Theory of the Primary Bodies in « Timaeus »*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », 1968, pp. 12-28.

E. OSTENFELD, *Disorderly Motion in the « Timaeus »*, in « Classica et Mediaevalia », 1968, pp. 22-6.

T. M. ROBINSON, *Ovid and the « Timaeus »*, in « Athenaeum », 1968, pp. 254-60.

TH. G. SINNIGE, *Plato's leer der fundamentele gestalten in het verband van zijn kosmologie*, in « Wijgerig Perspectief op Maatschappij en Wetenschap », 1968-1969, pp. 109-123.

E. VOLLRATH, *Platons Lehre von der Zeitüm « Timaeus »*, in « Philosophisches Jahrbuch », 1968-1969, pp. 257-63.

M. GIBSON, *The Study of the « Timaeus » in the Eleventh and Twelft Centuries*, in « Pensamiento », 1969, pp. 183-94.

R. J. MORTLEY, *The Bond of the Cosmos: a Significant Metaphor (« Tim. » 31c ff)*, in « Hermes », pp. 372-3.

T. M. ROBINSON, *Deux problèmes de la psychologie cosmique platonicienne*, in « Revue philosophique de la France et de l'Étranger », 1969, pp. 217-33.

C. DIANO, *Il problema della materia in Platone. La "chora" del*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

« *Timeo* », in « Giornale critico della Filosofia Italiana », 1970, pp. 321-35 (in *Studi e Saggi di filosofia antica*, Padova, 1973).

E. MAULA, *Plato's "cosmic computer"* (« *Tim.* » *35a-39e*), in « Ajatus », 1970, pp. 150-59.

E. MAULA, *Plato's "Mirror of Soul" in the* « *Timaeus* », in « Ajatus », 1970, pp. 160-84.

E. MAULA, *Studies in Plato's Theory of Forms in the* « *Timaeus* », in *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, 1970, pp. 3-31.

K. R. POPPER, *Plato,* « *Timaeus* » *55e-55a*, in « Classical Review », 1970, pp. 4-5.

PROCLUS, *Commentaire sur le* « *Timée* », trad. e note di A.-J. FESTUGIÈRE, Parigi, 1970.

J. TROUILLARD, *L'âme du* « *Timée* » *et l'Un du* « *Parmenide* » *dans la perspective néoplatonicienne*, in « Revue internationale de Philosophie », 1970, pp. 236-51.

S. BENARDETE, *On Plato's* « *Timaeus* » *and Timaeus' Science Fiction*, in « Interpretations », 1971, pp. 21-63.

D. KEIT, *The Mad Craftsman of the* « *Timaeus* », in « Philosophical Review », 1971, pp. 230-5.

G. MOVIA, *"Creazione" e destino umano nel* « *Timeo* » *di Platone*, in *Mondo storico ed escatologia*, Atti XXVI Conv. del Centro di Studi filosofici tra professori universitari, Gallarate, Brescia, 1972, pp. 287-291.

E. BERTI, *Plato,* « *Timaeus* » *52-a 1*, in « Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica », 1973, pp. 194.

L. BRISSON, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du* « *Timée* » *de Platon. Un commentaire systématique du* « *Timée* », Parigi, 1973.

T. J. SAUNDERS, *Penology and Eschatology in Plato's* « *Timaeus* » *and* « *Laws* », in « Classical Quarterly », 1973, pp. 232-44.

J. WHITTAKER, *Textual Comments on* « *Timaeus* » *27c-d*, in « Phoenix », 1973, pp. 387-91.

L. BALLEW, *Straight and Circular in* « *Parmenides* » *and the* « *Timaeus* », in « Phronesis », 1974, pp. 189-209.

H. G. GADAMER, *Idee und Wirklichkeit in Platos* « *Timaios* », Heidelberg, 1974.

J. P. HERSHBELL, *Empedoclean Influences on the* « *Timaeus* », in « Phoenix », 1974, pp. 145-66.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

W. KULLMANN, *Der platonische Timaios und die Methode der aristotelischen Biologie*, in *Studia platonica*, in onore di H. Gundert, a cura di K. DÖRING e W. KULLMANN, Amsterdam, 1974, pp. 139-63.

G. VLASTOS, *Plato's Universe*, Londra, 1975.

D. J. ZEYL, *Plato and Talk of a World Influx: « Timaeus » 49a 6 - 50b 5*, in « Harvard Studies in Classical Philology », 1975, pp. 125-48.

M. BALTES, *Die Weltentstehung des platonischen « Timaios » nach den antiken Interpreten*, Teil I (« Philosophia antiqua », 30), Leida, 1976; Teil II, 1978.

E. N. LEE, *Reason and Rotation: Circular Movement as the Model of Mind (nous) in Later Plato*, in Suppl. II di « Phronesis », Assen, 1976.

W. SCHEFFEL, *Aspekte der platonischen Kosmologie. Untersuchungen zum Dialog « Timaios »* (« Philosophia antiqua », 29), Leida, 1976.

E. A. MOUTSOPOULOS, *El Carácter dialéctico de la idea del alma del mundo en Platón*, in « Estudios Clásicos », 1977, pp. 249-59.

D. O'BRIEN, *A Metaphor in Plato: « Running Away » and « Staying Behind », in the « Phaedo » and the « Timaeus »*, in « Classical Quarterly », 1977, pp. 297-99.

O. VELÁSQUEZ, *El alma del mundo en el « Timeo »*, in « Revista de Filosofía », 1977, pp. 39-58.

W. WELLIVER, *Character, Plot and Thought in Plato's « Timaeus » and « Critias »* (« Philosohia Antiqua », 32), Leida, 1977.

M. L. WEST, *Emendations in Plato « Gorgias » and « Timaeus »*, in « Classical Quarterly », 1977, pp. 300-2.

K. ALT, *Die Überredung der Ananke zur Erklärung der sichtbaren Welt in Platons « Timaios »*, in « Hermes », 1978, pp. 426-66.

D. E. ANDERSON - J. BRENT, *The questioning of the Existence of the Forms in Plato's « Timaeus »*, in « Tulane Studies in Philosophy », 1978, pp. 1-12.

R. D. MOHR, *The Gold Analogy in Plato's « Timaeus » (50a-b)*, in « Phronesis », 1978, pp. 243-52.

J. DRISCOLL, *The Platonic Ancestry of Primary Substance*, in « Phronesis », 1979, pp. 253-269.

U. DUSE, *Proclo, « Comm. in Tim. », 32a*, in « Quaderni urbinati di cultura classica », 1979, pp. 161-8.

M. NADDEI CARBONARA, *Elementi ed ἄπειρον nella dottrina platonica*, in « Atti dell'Accademia Pontaniana », Napoli, 1979, pp. 253-66.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

M. Naddei Carbonara, *La χώρα nel « Timeo »*, in « Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti di Napoli », 1979, pp. 281-302.

Th. M. Robinson, *The Argument of « Timaeus » 27d ff.*, in « Phronesis », 1979, pp. 105-8.

Gli scoli greci al « Timeo » di Platone, testo, trad. e note a cura di M. Naddei-Carbonara, Napoli, 1979.

S. Rosen, *Plato's Myth of the Reversed Cosmos*, in « Review of Metaphysics », 1979-1980, pp. 59-85.

M. R. Dunn - C. A. Huffman, *The Chaltenham ms. of Calcidius' Translation of the « Timaeus »*, in « Manuscripta », 1980, pp. 76-88.

A. Magris, *L'"anima" come necessità e finalità. Per una interpretazione del « Timeo »*, in « Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino », Classe di Scienze morali, 1980, pp. 173-98.

R. D. Mohr, *Image, Flux, and Space in Plato's « Timaeus »*, in « Phoenix », 1980, pp. 138-52.

R. D. Mohr, *The Mechanism of Flux in Plato's « Timaeus »*, in Apeiron », 1980, pp. 96-114.

J. C. Wilson, *On the interpretation of Plato's « Timaeus »*, e *On the Platonist Doctrine of the* ἀσύμβλητα ἀριθμοί (ristampa di due lavori, il primo pubblicato nel 1889 a Londra, il secondo nel 1904 in « Classical Review »), New York, 1980.

R. F. Kotrč, *The Dodeca Hedron in Plato's « Timaeus »*, in « Rheinisches Museum », 1981, pp. 212-22.

R. Patterson, *The Unique Worlds of the « Timaeus »*, in « Phoenix », 1981.

G. K. Plochmann, *Five Elements in Plato's Conception of Reality*, in « Ultimate Reality and Meaning », 1981, pp, 81-125.

S. Scolnicov, *Un'immagine di perfezione. Natura e ragione nel « Timeo » di Platone* [estratto in inglese del testo ebraico], in « Iyyun », 1981, 30.

B. Centrone, *La cosmologia di pseudo Timeo di Locri ed il « Timeo » di Platone*, in « Elenchos », 1982, pp. 293-324.

J. J. Drummond, *Indivisible Lines and the « Timaeus »*, in « Apeiron », 1982, pp. 63-70.

N. Fischer, *Die Ursprungsphilosophie in Platons « Timaios »*, in « Philosophisches Jahrbuch », 1982, pp. 249-54.

C. Fraisse, *L'unicité du monde dans le « Timée » de Platon*, in « Revue Philosophique de la France et de l'Étranger », 1982, pp. 249-54.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

H. Joly, *Platon égyptologue*, in « Revue Philosophique de la France et de l'Étranger », 1982, pp. 255-66.

N. Lambardi, *Il « Timaeus » ciceroniano, arte e tecnica del "vertere"*, Firenze, 1982.

R. Mohr, *The World-Soul in the Platonic Cosmology*, in « Illinois Classical Studies », 1982, pp. 15-33.

O. Velásquez, *Anima mundi*, Santiago del Cile, 1982.

W. J. Verdenius, *Plato, « Timaeus » 53a 7*, in « Mnemosyne », 1982, pp. 335-7.

G. Martano, *Fox Morcillo e Paolo Mattia Doria sul « Timeo » platonico*, in « Bollettino del Centro di Studi Vichiani », 1982-1983, pp. 333-41.

F. Adorno, *Fisica epicurea, fisica platonica e fisica aristotelica*, in « Elenchos », 1983, pp. 207-33.

A. Cameron, *Crantor and Posidonius on Atlantis*, in « The Classical Quarterly », 1983, pp. 81-91.

P. E. Dutton, *« Illustre civitatis et populi exemplum »: Plato's « Timaeus » and the Transmission from Calcidius to the End of the Twelfth Century of a Tripartite Scheme of Society*, in « Mediaeval Studies », 1983, pp. 79-119.

P. Hadot, *Physique et poésie dans le « Timée » de Platon*, in « Revue Théosophique », 1983, pp. 79-119.

W. Prior, *« Timaeus » 48e-52d and the Third Man Argument*, in « Canadian Journal of Philosophy », 1983, Suppl. vol. IX, pp. 123-47.

J. S. Zembaty, *Plato's « Timaeus ». Mass Terms, Sortal Terms, and Identity Through Time in the Phenomenal World*, in « Canadian Journal of Philosophy », 1983, pp. 101-22.

Th. Digby, *« Timaeus » 48e-51b: Plato's Theory of Space*, in « Philosophia », 1983-1984, pp. 157-62.

E. David, *The Problem of representing Plato's Ideal State in Action*, in « Rivista di Filologia e d'Istruzione classica », 1984, pp. 33-53.

V. Hösle, *Hegels « Naturphilosophie » und Platons « Timaios ». Ein Strukturvergleich*, in « Philosophia naturalis », 1984, pp. 64-100.

D. O'Brien, *Theories of Weight in the Ancient World. Four Essays on Democritus, Plato and Aristotle. A Study in the Development of Ideas, vol. II: Plato Weight and Sensation. The two Theories of the « Timaeus »* (« Philosophia antiqua », 41), Parigi-Leida, 1984.

R. D. Mohr, *Plato's Theology Reconsidered: What the Demiurge Does*, in « History of Philosophy Quarterly », 1985, pp. 131-44.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

R. D. Mohr, *The Plat. Cosmology* (« Philos. ant. », 42), Leida, 1985.

F. Lasserre, *Abregé inédit du Commentaire de Posidonios au « Timée » de Platon*, in F. Adorno - F. Decleva Caizzi - F. Lasserre - F. Vendruscolo, *Protagora, Antifonte, Posidonio, Aristotele. Saggi su frammenti inediti e nuove testimonianze da papiri*, Firenze, 1986.

D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the « Timaeus » of Plato* (« Philosophia antiqua », 44), Leida, 1986.

M. L. Gill, *Matter and Flux in Plat. « Tim. »*, in « Phronesis », 1987, pp. 34-53.

6. *Il « Crizia » e l'Atlantide.*

Oltre alle opere d'insieme, cfr.:

O. Kern, *Zu der platonischen Atlantissage*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », II, 1889.

F. Sauder, *Ueber die platonischen Insel Atlantis*, Bunzlau, 1893.

G. Demm, *Ist die Atlantis in Plat. Kritìas eine poetische Fiktion?*, Straubing, 1905.

Ph. Négris, *La question de l'Atlantide de Platon*, Parigi, 1905.

F. Kluge, *De Platonis Critia*, Halle, 1909.

K. T. Frost, *The Critia and Minoan Crete*, in « Journal of Hellenic Studies », 1913, p. 189-206.

H. Philipp, *Zur Chronologie der platonischen Dialoges Kritias*, in « Berliner Philologische Wochenschrift », 1913, pp. 1119 segg.

Th. Arldt, *Die platonische Atlantis*, in « Berliner Philologische Wochenschrift », 1920, pp. 183-92, 202-16.

W. D. Matthew, *Platos Atlantis in Paleography*, in « Proceedings of the American National Academy of Sciences », VI, 1920.

Fr. Netolitzky, *Das Festland vor d. Atlantisinsel Pl.*, in « Berliner Philologische Wochenschriften », 1921, pp. 1221-3.

A. Schulten, *Tartessos*, Amburgo, 1920.

A. Delatte, *L'Atlantide de Platon*, in « Le Musée Belge », 1922, pp. 77-93.

J. Moreaux, *L'Atlantide a-t-elle existée?*, Parigi, 1924.

A. Rivaud, *Notice* al *Crizia* in *Oeuvres Complètes* di Platone, vol. X, « Belles Lettres », 1925, pp. 231-53.

F. Schuré, *L'evoluzione divina*, Bari, 1927.

P. Coussin, *L'Atlantide de Platon*, Aix-en-Provence, 1928.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

H. HERTER, *Platons Atlantis*, in « Bonner Jahrb. », 1928, pp. 28 segg.

G. PERRONE, *L'Atlantide*, Torino, 1928.

G. D'AMATO, *Il processo all'Atlantide di Platone*, Milano, 1930.

F. GISINGER, *Zur geographischen Grundlage von Platons Atlantis*, in « Klio », 1932, Seconda parte, pp. 32-8.

D. MERESKOWSKI, *L'Atlantide*, Milano, 1937.

A. SCHULTEN, *Atlantis*, in « Rheinisches Museum », 1939, pp. 326-46.

A. VINCENT, *Essai sur le sacrifice de communion des rois Atlantes*, in « Mémorial Lagrange » nel *Cinquantenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem*, Parigi, 1940, pp. 81-96.

E. GEGENSCHATZ, *Platons Atlantis*, Zurigo, 1943.

R. HACKFORTH, *The story of Atlantis, its purpose and its moral*, in « Classical Review », 1944, pp. 7-9.

H. HERTER, *Altes und Neues zu Platons Kritias*, in « Rheinisches Museum », 1944, pp. 236-65.

S. BELLAMY, *The Atlantic Myth*, Londra, 1948.

R. S. BRUMBAUGH, *Note on the numbers in Plato's Critias*, in « Classical Philology », 1948, pp. 40-2.

W. BRANDENSTEIN, *Das Klima von Atlantis*, in « Anzeiger für die Altertumswissenschaft, hrsg. von der Oesterreichischen Humanistichen Gesellschaft », 1949, p. 32.

O. BRONEER, *Plato's description of early Athens*, in « Hesperia suppl. VIII », pp. 47-59.

L. FROBENIUS, *Mythologie de l'Atlantide*, Parigi, 1949.

TH. G. ROSENMEYER, *The numbers in Plato's Critias*, in « Classical Philology », 1949, pp. 117-20.

TH. G. ROSENMEYER, *The family of Critias*, in « American Journal of Philology », 1949, pp. 404-10.

R. L. SCRANTON, *Lost Atlantis found Again?*, in « Archaeology », 1949, pp. 159-62.

W. BRANDENSTEIN, *Atlantis*, Vienna, 1951.

J. DONNELLY, *Atlantis: the antediluvian world*, Londra, 1951.

M. PALLOTTINO, *Atlantide*, in « Archeol. Classica », IV, 1952, pp. 229-40.

C. CORBATO, *In margine alla questione Atlantidea: Platone e Cartagine*, in « Archeol. Class. », 1953, pp. 232-37.

H. HERTER, *Die Rundform in Platons Atlantis*, in « Rhein. Museum », 1953, pp. 1-20.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

L. Saint-Michel, *Aux sources de l'Atlantide*, Bourges, 1953.

J. Spanuth, *Das enträtselte Atlantis*, Stoccarda, 1953.

L. Sprague de Camp, *Lost Continents: the Atlantis*, New York, 1954.

T. G. Rosenmeyer, *Plato's Atlantis Myth: Timaeus or Critias?*, in « Phoenix », 1956, pp. 163-72.

R. Rudberg, *Atlantis, Platonica Selecta*, Stoccolma, 1956.

E. D. Phillips, *Atlantis*, in « Proc. Cl. Assoc. », Londra, 1958, pp. 28-9.

J. Spanuth, *Atlantis enträtselt*, in « Gymnasium », 1958, pp. 313-20.

G. Manganaro, *Il mito dell'Atlantide e la logografia ionica*, in « Giornale italiano di filologia », 1959, pp. 309-13.

P. Vidal-Naquet, *Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien*, in « Rev. d. ét. grec. », 1964, pp. 420-44.

H. Herter, *Das Königsritual der Atlantis*, in « Rheinisches Museum », 1966, pp. 236 segg.

L. Brisson, *De la philosophie politique à l'épopée. Le « Critias » de Platon*, in « Revue de Métaphysique et de Morale », 1970, pp. 402-38.

W. Welliver, *Character, Plot and Thought in Plato's « Timaeus-Critias »* (« Philosophia antiqua », 32), Leida, 1977.

H. Herter, *Platons Naturkunde. Zum « Kritias » und anderen Dialogen*, in « Rheinisches Museum für Philologie », 1979, pp. 103-31.

Ch. Gill, *Plato's Atlantis Story and the Birth of Fiction*, in « Philosophy and Literature », 1979, pp. 64-78.

Ch. Gill, *Plato and Politics: the « Critias » and « Politicus »*, in « Phronesis », 1979, pp. 148-67.

D. A. Dombrowski, *Atlantis and Plato's Philosophy*, in « Apeiron », 1981, pp. 117-28.

M. Laplace, *Le « Critias » de Platon ou l'ellipse d'une épopée*, in « Hermes », 1984, pp. 377-82.

A. Giovannini, *Peut-on démystifier l'Atlantide?*, in « Museum Helveticum », 1985, pp. 151-6.

7. *Il « Politico »*.

Oltre alle opere d'insieme cfr.:

L. Campbell, *The Sophistes and Politicus of Plato with a revised text and english notes*, Oxford, 1867.

R. Hirzel, *Zu Platons Politicus*, in « Hermes », VII, 1874.

L. G. Myska, *Ueber d. Verh. des von Pl. im Politikos entwickelten*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Staatsbegriffes zu der Stellung desselben in der Politeia und den Nomoi, Allenstein, 1892.

B. DIEDERICH, *Die Gedanken der platonischen Dialoge Politikos und Republik*, in « Jahrb. f. klass. Philol. », 1895, pp. 577-99, 680-94.

C. RITTER, *Pl. Politikos, Beitrage z. seiner Erkl.*, Ellwangen, 1896.

F. HORN, *Platonstudien: Kratylos, Parmenides, Theaitetos, Sophist, Staatsmann*, Vienna, 1904.

W. GOODRICH, *Pl. Politikos 269e to 270a, an allusion to zoroastrianism*, in « Classical Review », 1906, p. 208.

J. EBERZ, *Die Tendenzen der platonischen Dialoge: Theaitetos, Sophistes, Politikos*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », XXII, 1908.

E. BIGNONE, *Platone, Politico 266b segg.*, in « Bollettino di filologia classica », 1911, pp. 53-5.

B. K. STEPHANIDES, *Die Stellung von Platons Politikos zu seiner Politeia und den Nomoi*, Heidelberg, 1913.

A. ESPINAS, *L'art économique dans Platon*, in « Revue des Études grecques », 1914, pp. 105-29, 236-65.

H. v. ARNIM, *Ein altgriech. Königsideal*, Francoforte sul Meno, 1916.

K. PRAECHTER, *Plato Politikos 311b-c*, in « Hermes », 1917, pp. 155-6.

FR. ZIMMERMANN, *Der Begriff des Tyrannen bei Platon, bes. im Politikos*, Bonn, 1921.

O. APELT, *Dialog Politikos*, Lipsia, 1922.

W. ANDREAE, *Platons Staatschriften*, III, *Der Staatsmann* (testo, traduzione, note a cura di W. A.), Jena, 1926.

A. BECCARI, *L'uomo di Stato di Platone*, in « Rivista internazionale di filosofia e diritto », 1932, pp. 739-50.

P. M. SCHUHL, *Sur le mythe du Politique*, in « Revue de Métaphisique et de Morale », 1932, pp. 47-58.

C. VERING, *Platons Dialoge in freier Darstellung*, II: *Theaetet, Sophist, Staatsmann, Parmenides, Philebos, Timaeos, Kritias*, Berlino, 1933.

R. DEMOS, *The fundamental conceptions of Plato's Metaphisics* (*Polit. 278d*), in « Journal of Philosophy », 1935, pp. 561-78.

A. DIÈS, *La formule d'une politique humaine. La politique de Platon*, in « Bulletin de l'Association Guillaume Budé », 1935, n. 49, pp. 40-51.

A. DIÈS, *Notice* (*Politique*), in PLATON, *Oeuvres complètes*, tom. IX, I Partie, « Les Belles Lettres », Parigi, 1935.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

M. SCHROEDER, *Zum Aufbau des platonischen Politikos*, Berlino-Jena, 1935.

E. M. MANASSE, *Platons Sophistes und Politikos. Das Problem der Wahrheit*, Berlino, 1937.

H. A. GRUNSKY, *Platons Begriff des Staatsmannes und die deutsche Gegenwart*, in « Dt. Kultur im Leben der Wölker », 1938, pp. 332-41.

H. ZEISE, *Der Staatsmann. Ein Beitrag zur Interpretation des platonischen Politikos*, Lipsia, 1938.

A. CAPELLE, *Platos Dialog Politikos*, Amburgo, 1939.

W. KRANZ, *Platonica*, in « Philologus », 1939-40, pp. 332-36.

G. CONIGLIO, *L'uomo di Stato nella concezione politica di Platone*, Coll. di Studi filosofici, VI, Verona, La Scaligera, 1941.

V. MARTIN, *L'art royal ou la politique selon Socrate*, in « Alma Mater », 1944, pp. 121-33.

G. A. ROGGERONE, *La funzione del « Politico » nella dottrina platonica dello Stato*, in « Sophia », 1950, pp. 239-46.

A. C. LLOYD, *Plato's description of division*, in « Classical Quarterly », 1952, pp. 105-12.

J. B. SKEMP, *Plato's Statesman*, Londra, 1952.

C. MUGLER, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: Devenir cyclique et pluralité des mondes*, Parigi, 1953.

G. A. ROGGERONE, *Platone « Politico » 266a-b e 271d*, in « Rivista di filologia e d'istruzione classica », 1953, pp. 62-7.

F. ADORNO, *Dialettica e politica in Pl: saggio sul « Politico » e sulle « Leggi »*, in « Atti e Memorie dell'Accad. Toscana di Scienze e Lettere la "Colombaria" » (1955), Firenze, 1956, pp. 97-200.

J. VAN CAMP e P. CANART, *Le sens du mot Θεῖος chez Platon*, Lovanio, 1956, pp. 213-35.

C. MUGLER, *Platonica* (« *Politico* », *272d-e*), in « L'Antiquité classique », 1956, pp. 20-1.

H. HERTER, *Gott und die Welt bei Platon. Eine Studie zum Mythos des Politikos*, in « Bonner Jahrbücher des Rhein. », 1958, pp. 106-17.

J. S. MORRISON, *The origins of Plato's philosopher-statesman*, in « Classical Quarterly », 1958, pp. 198-218.

H. READ, *The flower of peace*, in « Eranos-Jahrb. », 1958, pp. 299-332.

P. M. SCHUHL, *Sur le "Politique" 226*, in « Rev. Ét. grecques », 1959, p. IX.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

P. KUCHARSKI, *La conception de l'art de la mesure dans le "Politique"*, in « Bull Assoc. G. Budé », 1960, pp. 459-80.

PLATO, *The Sophist and the Statesman*, translation and introduction by A. E. TAYLOR. Edited by R. KLIBANSKY and E. ANSCOMBE, Londra, 1961.

S. BENARDETE, *Eidos and Diaeresis in Plato's « Statesman »*, in « Philologus », 1963, pp. 193-226.

F. CROSSON, *Plato's « Statesman »: unity and pluralism*, in « New Scholast. », 1963, pp. 28-43.

K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Gedanken zu Platos Politikos*, in *Die Frage nach dem Menschen*, Festschrift für M. Müller, Friburgo, 1966, pp. 311-25.

M. DAVIS, *The "Statesman" as a political dialogue*, in « American Journal of Philology », 1967, pp. 319-31.

T. M. ROBINSON, *Demiurge and World soul in Plato's "Politicus"*, in « Am. Journ. of Philol. », 1967, pp. 57-66.

P. COURCELLE, *Treize textes nouveaux sur la "région de dissemblence" (Platon, « Politique », 273d)*, in « Revue des Études augustiniennes », 1970, pp. 271-81.

G. E. L. OWEN, *Plato on the Undepictable*, in Suppl. I di « Phronesis », Assen, 1973, pp. 349-61.

W. S. M. NICOLL, *A Problem in the Textual Tradition of Plato's « Politicus »*, in « Classical Quarterly », 1975, pp. 41-7.

R. D. MOHR, *Plato, « Statesman » 284e-d: An "Argument from the Sciences"*, in « Phronesis », 1977, pp. 232-34.

P. VIDAL-NAQUET, *Le mythe platonicien du « Politique », les ambiguités de l'âge d'or et de l'histoire*, in *Langue, discours, société*, per E. Benveniste, a cura di J. C. MILNER e N. RUWET, Parigi, 1975, pp. 374-390 (in trad. inglese « Journal of hellen. Studies », 1978, pp. 132-41).

F. H. SANDBACH, *Five Textual Notes [Plato, « Polit. », 259d]*, in « Illinois Classical Studies », 1977, pp. 49-53.

R. D. MOHR, *The Formation of the Cosmos in the « Statesman » Myth*, in « Phoenix », 1978, pp. 250-2.

C. GILL, *Plato and Politics: The « Critias » and the « Politicus »*, in « Phronesis », 1979, pp. 148-67.

F. L. LISI, *Fundamentación de la ley en « El Politico » y « Las Leyes » de Platón*, in « Ethos », 1980, pp. 139-53.

M. H. MILLER, *The Philosopher in Plato's « Statesman »*, L'Aia, 1980.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

R. D. Mohr, *Disorderly motion in Plato's « Statesman »*, in « Phoenix », 1981, pp. 199-215.

C. Natali, *Il « Politico » di Platone e la natura del sapere pratico in Aristotele*, in « Elenchos », 1981, pp. 109-46.

P. Colaclidès, *Un passage héraclitéen dans le « Politique »*, in « Illinois Classical Studies », 1982, pp. 13-5.

G. A. Roggerone, *La crisi del platonismo nel « Sofista » e nel « Politico »*, Lecce, 1983.

S. Benardete, *The Being of the Beatiful: Plato's « Theaetetus », « Sophist » and « Statesman »*, Chicago-Londra, 1984.

I. Reguera, *El tiempo de Cronos y el tiempo de Zeus. Sobre la filosofía platonica de la historia, el mito y la utopia*, in « Révista de Filosofía », 1984, pp. 225-40.

A. M. Dillens, *De la philosophie au mythe. A propos des lambeaux de légendes rassemblés dans « Le Politique » de Platon*, in *Qu'est-ce que Dieu? Philosophie-Théologie*, in memoria di D. Coppieters de Gibson, Bruxelles, 1985, pp. 207-25.

H. R. Scodel, *Diaeresis and Mith in Plato's Statesman*, Gottinga, 1986.

8. *Le « Leggi »*.

Oltre alle opere d'insieme cfr.:

K. Dilthey, *Platonicorum librorum de « Legibus » examen, quo quonam iure Platoni vindicari possint, appareat*, Gottinga, 1820.

K. Fr. Hermann, *Disputatio de vestigiis institutorum veterum, inprimis Atticorum, per Platonis « Legibus » libros indagandis*, Marburgo, 1836.

K. Fr. Hermann, *Juris domestici et familiaris apud Platonem in « Legibus » cum veteris Greciae inprimis Athenarum institutis comparatio*, Marburgo, 1836.

D. Peipers, *Quaest. crit. de Pl. leg.*, Gottinga, 1863.

I. Bruns, *De legum Plat. Compositione quaest. selectae*, Bonn, 1877.

I. Bruns, *Pl. Gesetze vor und nach ihrer herausgabe durch Philippos von Opus*, Weimar, 1880.

Th. Bergk, *Pl. Gesetze*, in « Fünf Abh. z. Geschichte d. griech. Phil. und Astron. », 1883.

E. Praetorius, *De legibus Plat. a Philippo Opuntio retractatis*, Bonn, 1884.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Fr. Blass, *Naturalismus und Materialismus in Griechenland zu Pl. Zeit*, Kiel, 1887.

W. R. Paton, *Critical Notes on Plato's Laws IV-VI*, in « American Journal Philol. », XV, pp. 443-54.

F. S. Kovar, *Legum platonicarum libri alterius vindiciae*, s. l., 1894.

M. Krieg, *D. Ueberarbeit. d. plat. Gesetze durch Philipp von Opus*, Heidelberg, 1896.

R. Dareste, *La Science du droit en Grèce*, Parigi, 1897.

J. Rentzsch, *De* δίκη ψευδομαρτυριῶν *in iure Attico comparatis Platonis imprimis legum libri cum orationibus Atticis*, Lipsia, 1901.

Th. Gomperz, *Platon. Aufsätze* III. *Die Komposition der « Gesetze »*, Sitz. Wien. Ak., 1902.

G. Hofman, *Kritische Analyse der beiden ersten Bücher der Gesetze*, Monaco, 1905.

O. Apelt, *Zu Pl. Gesetze*, Jena, 1907.

Fr. Döring, *De legum Platonis compositione*, Lipsia, 1907.

A. Hoffmann, *De Platonis in dispositione « Legum » consilio*, Greifswald, 1907.

J. Schulte, *Quomodo Pl. in Leg. publ. Athen. instituta respexerit*, Münster, 1907.

W. R. Paton, *Notes on Pl. Laws I-IV*, in « Classical Quarterly », 1909, pp. 111-3.

L. Schröer, *Die allgem. strafrechtl. Grundsätze in Pl. Gesetze*, Münster, 1910.

V. Brochard, *Les Lois de Platon et la théorie des idées*, in « Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne », Parigi, 1912.

J. O. Eberz, *Pl. Gesetze und die Sizil. Reform*, in « Arch. für Geschichte der Philosophie », 1912, pp. 162-74.

C. Ritter, *De legibus Platonis libris I II III*, Gryphiae, 1912.

J. Ferber, *Der Lustbegriff in Pl. Gesetze*, in « Neue Jahrb. », 1913, pp. 338-49.

A. Espinas, *L'art économique dans Platon*, in « Revue des Études grecques », 1914, pp. 105-29, 236-65.

P. Shorey, *Plato's Laws and the unity of Plato's thought*, in « Classical Philology », 1914, pp. 345-69.

P. Shorey, *Emendation of Plato Laws 795b*, in « Classical Philology », 1916, pp. 213-5.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

L. GERNET, *Platon, « Lois » Livre IX, traduction et commentaire*, Parigi, 1917.

W. GOETZ, *Legum Platonis de iure capitali praecepta cum iure Attico comparantur*, Giessen, 1920.

R. G. BURY, *On some passages in Plato's Laws*, in « Classical Review », 1921, pp. 145-6.

P. SHOREY, *Note on Laws 679d*, in « Classical Philology », 1922, p. 86.

W. A. OLDFATHER, *The date of Plato's Laws*, in « American Journal of Philology », 1923, pp. 275-76.

FR. CONYBEARE, *On the armenian version of Plato's Laws and Minos*, in « American Journal of Philology », 1924, pp. 105-40.

A. EGOUNOV, *Le premier livre des Lois de Platon*, in « Recueil d'études dédiées à S. A. Gebelev », 1924, pp. 253-9.

M. GUÉROULT, *Le Xe livre des Lois et la dernière forme de la physique platonicienne*, in « Revue des Études grecques », 1924, pp. 27-78.

W. KÖLBLE, *Die platonischen Gesetzesproömien und ihr Nachleben*, Friburgo, 1924.

J. BISINGER, *Der Agrarstaat in Platons Gesetzen*, Lipsia, 1925.

P. SHOREY, *Note on Plato Laws 659b*, in « Classical Philology », 1925, p. 160.

R. M. JONES, *Notes an Plato, Laws 886e-887a*, in « Philologische Wochenschrift », 1926, pp. 274-5.

C. VERING, *Platons Gesetze. Die Erziehung zum Staate*, Francoforte, 1926.

G. M. A. GRUBE, *The marriage laws in Plato's Republic*, in « Classical Quarterly », 1927, pp. 95-9.

H. E. STIER, *Nomos basileus*, in « Philologus », 1928, pp. 225-58.

L. A. POST, *The Preludes to Plato's Laws*, in « Transactions and Proceedings of the American Philological Association », 1929, pp. 5-24.

L. A. POST, *Some emendations of Plato's Laws (663d-747e; 897b)*, in « Transactions and Proceedings of the American Philological Association », 1930, pp. 29-42.

A. PUECH, *Esthétique et critique littéraire chez les Grecs:* IV, *Platon, la réglementation morale de la poésie et de la musique*, in « Revue des Cours et Conférences », 1931, pp. 54-63.

P. SHOREY, *Plato Sophist 236c and Laws 688a ff.*, in « Classical Philology », 1931, pp. 233-4.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

W. G. Becker, *Platons Gesetze und das griechische Familienrecht*, Monaco, 1932.

A. Brémond, *La religion de Platon d'après le Xe livre des Lois*, in « Recherches de Science Religieuse », 1932, pp. 26-53.

W. A. Lorimer, *Plato Laws 905a*, in « Classical Review », 1932, p. 156.

O. Muscato, *La religione e lo Stato nell'antichità, specialmente in Democrito e Platone*, Noto, 1932.

A. Beccari, *Lo Stato legale platonico*, in « Rivista internazionale di filosofia del diritto », 1933, pp. 331-54.

G. Bartolucci, *Il dogma della successione nella personalità giuridica del defunto*, in « Atti del congresso internazionale di diritto romano », Roma-Bologna, 1933, pp. 431-48.

H. A. Chase, *The influence of athenian institutions upon the « Laws » of Plato*, in « Harvard Studies in Classical Philology », 1933, pp. 131-192.

R. Hermann, *Zum Problem der theologischen Würdigung von Platons Staat*, in « Neue Kirchlische Zeitschrift », 1933, pp. 113-35.

L. A. Post, *New light on the text of Plato's Laws*, Middletown, 1933.

A. Puech, *Étude littéraire de quelques dialogues de Platon; XIII: Les Lois*, in « Revue des Cours et Conférences », 1933, pp. 164-71.

H. Perls, Μοῦσα. *Étude sur l'esthétique de Platon*, in « Revue de philosophie », 1934, pp. 259-84, 441-71.

P. Shorey, *Note on Plato, Laws 917b*, in « Classical Philology », 1934, pp. 67-8.

A. E. Taylor, *The Laws of Plato translated into English (Introduction)*, Londra, 1934.

A. Weiher, *Die Metaphysischen Grundfragen der platonischen Nomoi*, in « Blätter für das Bayerische Gymnasial-Schulwesen », 1934, pp. 144-156.

G. N. Belknap, *Religion in Plato's States*, in C. M. Smertenko e G. N. Belknap, *Studies in greek religion*, Univ. of Oregon Publ. V, I Eugene 1935, pp. 28-43.

G. Mueller, *Der Aufbau der Bücher II und VII von Platons Gesetzen*, Weida, 1935.

G. Semprini, *Il concetto di gerarchia in Platone*, in « Archivio storico della filosofia italiana », 1935, pp. 33-46.

A. E. Taylor, *A note on Plato's astronomy*, in « Classical Review ». 1935, pp. 53-6.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

R. G. Bury, *Some conjectures: Philebus 66a; Laws 899b, 960b, 960c*, in « Proceedings of the Cambridge Philological Society », 1936, p. 5.

F. Della Corte, *P. Berl. 9766*, in « Rivista di filologia e d'istruzione classica », 1936, pp. 404-6.

E. Des Places, *Les manuscrits dérivés du Platon du Vatican pour les Lois et l'Epinomis: Oxford, Venise et Florence*, in « Revue de philologie », 1936, pp. 236-48.

E. Des Places, *Platon et l'astronomie chaldéenne*, in « Mélanges F. Cumont », Bruxelles, 1936, pp. 129-142.

L. Gernet, *Quelques rapports entre la pénalité et la religion* (*Lois, 855c*), in « L'antiquité classique », 1936, pp. 325-36.

J. Tate, *On Laws X 889c-d*, in « Classical Quarterly », 1936, pp. 48-54.

R. G. Bury, *Theory of education in Plato's Laws*, in « Revue des Études grecques », 1937, pp. 304-20.

A. V. Misulin, *L'utopico piano agrario di Magnesia* [in russo], in « Vestnik drevnej istorii », Mosca, 1938, pp. 92-116.

F. Pfister, *Die Prooimia der platonischen Gesetze*, in *Mélanges E. Boisacq*, Bruxelles, 1938.

G. R. Morrow, *Plato's Law of Slavery in its relation to Greek Law*, Univ. of Illinois, Urbana, 1939; New York, 1976.

B. Farrington, *Epicurus and the Laws of Plato*, in « Proceedings of the Classical Association », 1939, pp. 52-3.

L. A. Post, *Notes on Plato's Laws* (*746d-969c*), in « American Journal of Philology », 1939, pp. 93-105.

R. G. Bury, *Two notes on Plato's Laws*, in « Classical Review », 1940, p. 183.

A. Meremetis, *Verbrecher und Verbrechung: Untersuchungen zum Strafrecht in Platons « Gesetzen »*, Lipsia, 1940.

R. Waelkens, *L'âme et la divinité dans les Lois de Pl.*, Lovanio, 1940.

J. G. Kieffer, *Note on Plato, Laws 722c*, in « American Journal of Philology », 1941, pp. 91-2.

G. R. Morrow, *Plato and the rule of Law*, in « Philosophical Review », 1941, pp. 105-26.

G. R. Morrow, *The status of the alien in Plato's Laws*, in « Suisse Contemporaine », 1941, pp. 38-43.

G. R. Morrow, *On the tribal courts in Plato's Laws*, in « American Journal of Philology », 1941, pp. 314-21.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

G. R. Morrow, *Eleutheros in Plato's Laws*, in « Classical Weekly », 1941-42, p. 221.

G. J. Aalders, *Zu Platon, Gesetze I, 634e* e *III, 679d*, in « Hermes », 1942, pp. 218-20.

E. Des Places, *Platon et Tyrtée*, in « Revue des Études grecques », 1942, pp. 14-24.

L. Gubbels, *Inleidende beschouwingen over de paideia volgens Plato's Nomoi*, Lovanio, 1942-43.

G. J. Aalders, *Het derde boek van Plato's Leges, I: Prolegomena*, Amsterdam-Parigi, 1943.

J. Lacourt-Gayet, *Platon et l'économie dirigée*, Parigi, 1945.

R. Hackforth, *Moral evil and ignorance in Plato's ethic*, in « Classical Quarterly », 1946, pp. 118-20.

E. Des Places, *Le texte des « Lois » de Platon*, in « Revue de Philosophie », 1946, pp. 22-8.

E. Des Places, *La théologie de Platon*, in « Revue des Études grecques », 1946-47, p. 461.

E. Kerber, *Die Religion im platonischen Gesetzesstaat*, Vienna, 1947.

R. C. Lodge, *Plato's Theory of Education*, Londra, 1947.

F. Gabrieli, *Le citazioni delle leggi platoniche in Al-Biruni*, in « La parola del passato », 1947, pp. 309-13.

E. Kerber, *Die Religion im platonischen Gesetzstaat*, Vienna, 1947.

R. G. Bury, *Two notes on the Laws (833b and 748a)*, in « Classical Review », 1948, pp. 108-9.

E. van Effenterre, *La Crète et le monde grec de Platon à Polybe*, Parigi, 1948.

W. Jaeger, *Paideia*, III, traduzione inglese, New York-Oxford, 1948, pp. 213 segg. (trad. it., Firenze, 1959).

J. Aerts, *Staatsburgelijke opvoeding, onderwijs en Schoolboeken in de Wetten van Platoon*, in « Miscellanea P. J. M. van Gils », pubblicato dalla Società stor. e arch. nel Limburg LXXXV Maastricht, 1949.

A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, *Le Dieu Cosmique*, Parigi, 1949, pp. 92-152.

W. A. Eden, *The plan of Mesta, Chios (Leggi, VI, 779)*, in « Annual of the British School at Athens », Londra, 1950, pp. 16-20.

M. Mayrowska, *La composizione delle « Leggi » di Platone* [in polacco], in « Menander », 1950, pp. 140-7.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

P. Boyancé, *Platon et le vin*, in « Bulletin de l'Association G. Budé », 1951, Sér. n° 4, 1951 (Lettres d'humanité X), pp. 3-19.

R. G. Bury, *Plato and history*, in « Classical Quarterly », 1951, pp. 86-93.

E. Des Places, *Le texte des « Lois »*, in *Introduction* a Platon, *Oeuvres Complètes*, tom. XI, « Les Belles Lettres », Parigi, 1951, pp. ccvii-ccxvii.

A. Diès, *Introduction*, in Platon, *Oeuvres Complètes*, tom. XI, « Les Belles Lettres », Parigi, 1951, pp. v-xciii.

L. Gernet, *Les « Lois » et le droit positif*, in Platon, *Oeuvres Complètes*, tom. XI, « Les Belles Lettres », Parigi, 1951, pp. xciv-cciv.

A. Kolář, *De Platonis eurhytmia*, in « Charisteria Th. Sinko ab amicis collegis discipulis oblata », Varsavia, 1951, pp. 107-20.

H. P. L'Orange, *The illustrious ancestry of the Viking castles* (*Leggi, 745 segg., 771*), in « Studies presented to T. M. Robinson on his seventieth birthday », I, Saint Louis, 1951.

V. Martin, *Sur la condamnation des athées par Platon au Xe livre des Lois*, in « Studia Philosophica », 1951, pp. 103-55.

G. Mueller, *Studien zu den platonischen Nomoi*, Monaco, 1951, 1968[2]. (Zetemata, Monographien zur Klassischen Altertums Wissenschaft. Heft 3).

G. R. Morrow, *Popular courts in Plato's Laws*, in « Scientia », 1951, pp. 145-50.

Th. A. Sinclair, *Myth and politics in the Laws of Plato*, in « Actes du Ier Congrès International des Études classiques », 1951, pp. 273-8.

W. Theiler, *Die bewahrenden Kräfte im Gesetzesstaat Platons*, in « Schweiz. Archiv für Volkskunde », 1951, pp. 192-202.

R. Cadiou, *Sur les « Lois » de Platon*, in « Revue des Études grecques », 1952, pp. 214-20.

E. Des Places, *L'authenticité des « Lois » et de l'« Epinomis »*, in « L'Antiquité classique », 1952, pp. 376-83.

N. G. L. Hammond, *The exegetai in Plato's Laws*, in « Classical Quarterly », 1952, pp. 4-12.

H. Knoth, *Platon im Lichte lebensnaher Pädagogik*, Francoforte, 1952.

E. Michelakis, *Platons Lehre von der Anwendung des Gesetzes und der Begriff der Billigkeit bei Aristoteles*, Monaco, 1953.

R. Schaerer, *L'itinéraire dialectique des « Lois » de Platon et sa signification philosophique*, in « Revue philosophique », 1953, pp. 379-412.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

P. M. Schuhl, *Un cauchemar de Platon?*, in « Revue philosophique », 1953, pp. 420-2.

O. Gigon, *Das Einleitungsgespräch der Gesetze Platons*, in « Museum Helveticum », 1954, pp. 201-30.

P. Kucharski, *Observations sur le mythe des Lois 903b-905d*, in « Bulletin de l'Association G. Budé » (Lettres d'humanité, XIII) », 1954, pp. 31-51.

M. Vanhoutte, *La philosophie politique de Platon dans les « Lois »*, Lovanio, 1954.

E. Des Places, *Le Platon de Théodoret. Les citations des « Lois » et de l'« Epinomis »*, in « Revue des Études grecques », 1955, pp. 171-84.

E. Des Places, *Un pseudo-témoin des Lois de Pl.*, in « Revue de Philologie », 1955, pp. 45-6.

M. Timpanaro Cardini, *Su alcuni passi controversi di Platone « Timeo », 40b, 36c, 36d, « Leges », 822a-c*, in « La parola del passato », 1955, pp. 20-40.

S. Zeppi, *Un passo delle « Leggi » (888e-889c) e la filosofia di Prodico*, in « Rivista critica di Storia della filosofia », 1955, pp. 213-21.

F. Adorno, *Dialettica e politica in Pl.: saggio sul « Politico » e sulle « Leggi »*, in « Atti e Memorie dell'Accad. Toscana di Scienze e Lettere la "Colombaria" (1955) », Firenze, 1956, pp. 97-200.

J. van Camp e P. Canart, *Les sens du mot* Θεῖος *chez Platon*, Lovanio, 1956, pp. 305-94.

R. Muth, *Studien zu Plat. Nomoi, X 885b-899d*, in Wiener Studien », 1956, pp. 140-53.

J. Boissel, *La Genève de Calvin et l'État des "Lois"*, in « Revue Philosophique », 1957, pp. 365-9.

M. O'Brien, *Plato and the good conscience, Laws 863e 5 - 864b 7*, in « Transactions and Proceedings of the American Philological Association », 1957, pp. 81-87.

E. M. Bruins, *Platon et la table égyptien*, in « Janus », 1957, pp. 253-63.

J. F. A. Taylor, *The masks of society. An essay on the fundations of law in civil community*, in « Journal of Philos. », New York, 1957, pp. 513-31.

E. A. Wyller, *Platons Gesetz gegen die Gottesleugner*, in « Hermes », 1957, pp. 292-314.

H. D. Rankin, *Toys and education in Plato's Laws*, in « Hermathena », 1958, pp. 62-65.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

C. MACDONALD, *Plato, Laws 704a-707c and Thucydides II, 35-46*, in « Classical Review », 1959, p. 108.

F. SOLMSEN, *Textprobleme im zehnten Buch der platonischen Nomoi*, Colonia, 1959.

R. WEIL, *L'"archéologie" de Platon*, Parigi, 1959.

F. ALDERISIO, *Il nomos di Pindaro nel Gorghias e nei Nomoi di Platone*, in « Rass. di Scienze filos. », 1960, pp. 22-46.

M. DAVIS, *The place of law in projected Platonic cities*, in « Symbolae Osloenses », 1960, pp. 72-85.

H. GÖRGEMANNS, *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi*, Monaco, 1960.

W. KNOCH, *Die Strafbestimmungen in Platons Nomoi*, Wiesbaden, 1960.

G. R. MORROW, *Plato's Cretan City. A historical interpretation of the "Laws"*, Oxford, 1960.

G. R. MORROW, *The nocturnal council in Plato's Laws*, in « Archiv. für Geschichte der Philosophie », 1960, pp. 229-30.

T. J. SAUNDERS, *The Property Classes and the value of the* κλῆρος *in Plato's Laws*, in « Eranos », 1961, pp. 29-39.

T. J. SAUNDERS, *Two passages in Plato's « Laws »*, in « Classical Rev. », 1961, pp. 101-2.

T. J. SAUNDERS, *The structure of the soul and the state in Plato's Laws*, in « Eranos », 1962, pp. 37-55.

T. J. SAUNDERS, *On Plato, « Laws » 850-b*, in « Philologus », 1962, pp. 122-3.

B. BORECKY, *Die sozial-ökonomische Grundlegen der griechischen Polis und Platons Gesetzestaat*, in « Eirette », 1963, pp. 81 segg.

J. BISINGER, *Der Agrarstaat in Platons Gesetzen*, Aalen, 1963.

T. J. SAUNDERS, *Two points in Plato's penal code*, in « Class. Quart. », 1963, pp. 194-99.

PH. SHUCHMAN, *Comments on the criminal code of Plato's « Laws »*, in « Journ. of Hist. Ideas », 1963, pp. 25-40.

E. W. SCHIPPER, *Mimesis in the arts in Plato's Laws*, in « Journal Aesth. Art Criticism », 1963-1964, pp. 199-202.

W. DE MAHIEU, *La doctrine des athées en X^e livre des « Lois », de Platon*, in « Revue Belge de Philologie et d'Histoire », 1964, pp. 16-47 (anche, *id.*, 1963, pp. 5-24).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

S. PÉTREMENT, *Platon et l'esclavage*, in « Rev. Métaph. Morale », 1965, pp. 213-15.

W. E. THOMPSON, *The demes in Plato's « Laws »*, in « Eranos », 1965, pp. 134-6.

H. J. EASTERLING, *Causation in the « Timaeus » and « Laws » X*, in « Eranos », 1967, pp. 25-38.

E. DÖNT, *Bemerkungen zu « Phaidros » 249 und « Nomoi » 897*, in « Hermes », 1968, pp. 369-71.

G. GAETA, *Giorgio di Trebisonda, le « Leggi » di Platone e la costituzione di Venezia*, in « Bollettino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo », 1970, pp. 479-501.

D. MASTANDREA, *Il concetto di educazione nelle opere platoniche della « Repubblica » e delle « Leggi »*, Mercato S. Severino, 1970.

T. J. TREVOR, *The alleged Double Version in the Sixth Book of Plato's « Laws »*, in « Classical Quarterly », 1970, pp. 230-6.

H. RÄDLE, *Platons Freigelassengesetze als Ausdruck Attischer Standespolitik des 4 Jahrhunderts*, in « Gymnasium », 1972, pp. 305-13.

T. J. SAUNDERS, *Notes on the « Laws » of Plato*, Londra, 1972, 1979².

R. F. WILLETTS, *A Note on Plato « Lg. » 773b*, in « The Journal of Hellenic Studies », 1972, pp. 184-85.

GL. R. MORROW, *Aristotle's Comments on Plato's « Laws »*, in *Schriften zu den Politik des Aristoteles*, a cura di P. STEINMETZ, Hildesheim-New York, 1973, pp. 378-95.

M. OSTWALD, *Was there a Concept ἄγραφος νόμος in Classical Greece*, in « Phronesis », Suppl. I, Assen, 1973.

T. J. SAUNDERS, *Penology and Eschatology in Plato's « Timaeus » and « Laws »*, in « Classical Quarterly », 1973, pp. 232-44.

M. J. SILVERTHONE, *Militarism in the « Laws » (942a 5 - 943a 3)*, in « Symbola Osloenses », 1973, pp. 29-38.

R. B. FINAZZI, *Note sulla traduzione armena del V libro delle « Leggi » di Platone*, in « Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze » (Cl. Lett., Sc. mor. e stor.), 1974, pp. 203-22.

M. PIÉRART, *Platon et la Cité grecque. Théorie et réalité dans la constitution des « Lois »*, Bruxelles, 1974.

T. J. SAUNDERS, *Bibliography on Plato's « Laws » 1920-1970, with Additional Citations through May 1975*, New York, 1975.

L. STRAUSS, *The Argument and the Action of Plato's « Laws »*, Chicago, 1975.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

I. M. Copi, *A Problem in Plato's « Laws »*, in *Language in Focus: Foundation, Methods and Systems*, in memoria di Y. Bar-Hillel, Boston, 1976, pp. 27-39.

L. Gernet, *« Les Lois » et le droit positif*, in Platon, *Les « Lois »*, Parigi, 1976, *Introduzione*, pp. xciv-ccvi.

P. Impara, *Il problema delle idee nelle « Leggi » di Platone*, in Pensiero », 1976, pp. 129-48.

E. Klingenberg, *Platons Nomoi Georgikoi und das positive griechische Recht*, Berlino, 1976.

E. N. Lee, *Reason and Rotation: Circular Movement as the Model of Mind ("nous") in Later Plato*, in « Phronesis », Suppl. II, Assen, 1976, pp. 70-102.

Th. A. Druart, *Un sommaire du sommaire farabien, des « Lois » de Platon*, in « Bulletin de Philosophie Médiévale », 1977, pp. 43-5.

M. A. Bertman, *Hobbe's Science Politics and Plato's « Laws »*, in « Indipendent Journal of Philosophy », 1978, pp. 47-53.

E. David, *The Spartan "Syssitia" and Plato's « Laws »*, in « American Journal of Philology », 1978, pp. 486-95.

R. Mohr, *Plato's Final Thoughts on Evil: « Laws », 899-905*, in « Mind », 1978, pp. 572-5.

D. Pesce, *La fondazione religiosa della morale nelle « Leggi » di Platone*, in « Rivista di Filosofia neoscolastica », 1978, pp. 577-603.

O. Velásquez, *La teología de las « Leyes » de Platón*, in « Revista de Filosofia », 1978, pp. 69-93.

P. J. Bicknell, *Plato, « Laws » 755d and the Athenian Strategia*, in « Historia », 1979, pp. 111-12.

F. L. Lisi, *Fundamentación de la ley en « El Politico » y « Las Leyes » de Platón*, in « Ethos », 1980, pp. 139-53.

T. L. Pangle, *Introduzione* a Plato, *The Laws*, trad. con note e un saggio di T. L. Pangle, New York, 1980.

B. Campbell, *Deity and Human Agency in Plato's « Laws »*, in « History of Political Tought », 1981, pp. 417-46.

P. Crivelli, *Note critiche sulle dieci specie di moto: Platone « Leggi » X 893b 6 - 894c 1*, in « Elenchos », 1982, pp. 259-92.

T. J. Saunders, *Artisans in the City-Planning of Plato's Magnesia*, in « Bulletin of the Institute of Classical Studies », 1982, pp. 43-8.

P. Perlman, *Plato Laws 833c-834d and the Bears of Brauron*, in « Greek Roman and Byzantine Studies », 1983, pp. 115-30.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

R. E. Stalley, *An introduction to Plato's Laws*, Indianapolis, 1983.

P. Veyne, *Critica di una sistemazione. Le « Leggi » di Platone e la realtà*, trad. it. di A. Montagna, in « Aut Aut », 1983, pp. 43-74.

P. Cosenza, *Reati contro parenti e sangue familiare nelle « Leggi » di Platone*, in *Atti della V settimana di Studi « Sangue e antropologia nella liturgia »*, Roma, 1984, pp. 1-17.

S. Gastaldi, *Legge e retorica. I proemi delle « Leggi » di Platone*, in « Quaderni di Storia », 1984, pp. 69-109.

S. Gastaldi, *Educazione e consenso nelle « Leggi » di Platone*, in « Rivista di Storia della filosofia », 1984, pp. 419-52.

K. Schöpsdau, *Zum Strafrechtsexkurs in Platons « Nomoi », Eine Analyse der Argumentation von 860c - 864b*, in « Rheinisches Museum », 1984, pp. 97-132.

R. Bodéüs, *Pourquoi Platon a-t-il composé les « Lois »*, in « Les Études classiques », 1985, pp. 367-72.

9. *L'« Epinomide »*.

Oltre alle opere d'insieme cfr.:

H. Raeder, *Platons philosophische Entwickelung*, Lipsia, 1905, pp. 413-9.

H. Reuther, *De Epinomide Platonica*, Lipsia, 1907.

J. Burnet, *Greek Philosophy, I*, Londra, 1914, pp. 8, 225, 322-3.

W. Jaeger, *Aristoteles*, Berlino, 1923, pp. 125-70.

J. Harward, *The Epinomis of Plato*, Oxford, 1928.

F. Müller, *Stilistische Untersuchung der Epin. des Phil. von Opus*, Berlino, 1928.

A. E. Taylor, *Platonism*, Berkeley, 1928, pp. 85-6.

A. E. Taylor, *Plato and the Authorship of the Epinomis*, in « Proceedings of the British Academy », XV, 1929; New York, 1975.

E. Des Places, *Sur l'authenticité de l'Epinomis*, in « Revue des Études grecques », 1931, pp. 153-66.

W. Theiler, *Recensione a F. Müller*, in « Gnomon », 1931, pp. 337-55.

R. M. Jones, *Incommensurable numbers and the Epinomis*, in « American Journal of Philology », 1932, pp. 61-6.

O. Toeplitz, *Die mathematische Epinomisstelle*, in « Quellen u. Studien zur Geschichte der Mathematik », 1932-33, pp. 334-46.

L. Rougier, *L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes*, in « Recherches d'archéologie, de

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

philologie et d'histoire de l'Institut français d'archéologie orientale », tome VI, Il Cairo, 1933.

J. STENZEL, *Zahl und Gestalt*, Lipsia-Berlino, 1933, p. 104, n. 1.

E. DES PLACES, *Le passage mathématique de l'Epinomis (990c - 991a) et la Théorie des irrationnelles*, in « Revue des Études grecques », 1935, pp. 540-50.

E. DES PLACES, *Platon et l'astronomie chaldéenne*, in « Mélanges Cumont », Bruxelles, 1936.

J. PAVLU, *Zur pseudoplatonischen Epinomis*, in « Philologische Wochenschrift », 1936, pp. 667-71.

L. A. POST, *Notes on the Epinomis*, in « American Journal of Philology », 1936, pp. 177-9.

E. DES PLACES, *La tradition indirecte de l'Epinomis*, in « Mélanges offerts à M. Desrousseaux par ses amis et ses élèves », Parigi, 1937, pp. 349-56.

E. DES PLACES, *La portée religieuse de l'Epinomis*, in « Revue des Études grecques », 1937, pp. 321-8.

J. PAVLU, *Zur Abfassungszeit der pseudoplatonischen Epinomis*, in « Wiener Studien », 1937, pp. 55-68.

J. SOUILHÉ, *L'Epinomis et le mouvement scientifique-religieux de l'Académie*, in « Travaux du IX Congrès Intern. de Philosophie », V, Parigi, 1937, pp. 89-94.

J. BIDEZ - F. CUMONT, *Les Mages Hellénisés*, Parigi, 1938, I, p. 13.

H. RAEDER, *Platons Epinomis*, in « Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Hist. - filol. Meddelelser », XXVI, I, Copenaghen, 1938.

J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Parigi, 1939, pp. 106-23.

S. MARIOTTI, *La « Quinta Essentia » nell'Aristotele perduto e nell'Accademia*, in « Riv. di Filologia e d'Istruzione classica », 1940, pp. 179-189.

P. BOYANCÉ, *La « doctrine » d'Euthyphron dans le Cratyle*, in « Revue des Études grecques », 1941, pp. 141 segg.

R. HACKFORTH, *Notes on Plato "Eponomis"*, in « Proceedings of the Cambridge Philological Society », 1941-45, pp. 9-10.

W. VAN DER WIELEN, *De Ideegetallen van Plato*, Amsterdam, 1941, pp. 226-30, 249-55.

A. J. FESTUGIÈRE, *L'Epinomis et l'introduction des cultes étrangers à Athènes*, in « Coniectanea neotestamentica, XI in honorem A. Fridrichsen », Upsala, 1947, pp. 66-74.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

A. J. Festugière, *La religion de Platon dans l'Epinomis*, in « Bull. Soc. Française Philos. », 1948, pp. 33-48.

A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II, Parigi, 1949, pp. 196-218.

Ch. Mugler, *La philosophie physique et biologique de l'Epinomis*, in « Revue des Études grecques », 1949, pp. 31-79.

B. L. van der Waerden, *Ontwakende Wetenschap*, Groninga, 1950, pp. 175-9.

P. Boyancé, *La religion astrale de Platon à Ciceron*, in « Revue des Études grecques », 1952, pp. 312-49.

E. Des Places, *L'authenticité des « Lois » et de l'« Epinomis »*, in « L'Antiquité classique », 1952, pp. 376-83.

E. Des Places, *Le Platon de Théodoret. Les citations des « Lois » et de l'« Epinomis »*, in « Revue des Études grecques », 1955, pp. 171-84.

E. Des Places, *Notice* (*Epinomis*), in *Oeuvres de Pl.*, « Belles Lettres », tome XII, 2e partie, Parigi, 1956, pp. 93-130.

A. R. Lacey, *The Mathematical Passage in the Epinomis*, in « Phronesis », 1956, pp. 81-104.

A. C. Lloyd, *Plato's Epinomis*, transl. by A. E. Taylor, ed. by R. Klibanski, with the coop. of G. Calogero and A. C. Lloyd, Edimburgo, 1956.

N. B. Booth, *Two points of translation in Plato, « Epinomis », 990c-991b*, in « Phronesis », 1957, pp. 160-1.

O. Specchia, *Introduzione all'Epinomis*, in « Giornale italiano di Filologia », 1959, pp. 231-57.

F. Novotny, *Platonis Epinomis commentariis illustrata*, Praga, 1960.

L. B. van der Waerden, *Grosse Terz, Oktave und Harmonie* (*Epinomis 990e-991b*), in « Museum Helveticum », 1960, pp. 111-14.

F. Solmsen, *Epinomis 979e*, in « Class. Philol. », 1961, pp. 252-3.

C. Pavese, *Scienza e religiosità accademica nell'« Epinomide »*, in « La parola del passato », 1964, pp. 329-45.

E. Dönt, *Platons Spätphilosophie und die Akademie. Untersuchungen zu d. plat. Briefen, zu Platons ungeschriebener Lehre u. z. Epinomis d. Ph. von Opus*, Vienna, 1967.

O. Specchia, *Introduzione e commento* a Platone, *Epinomis*, Firenze, 1967.

O. Specchia, *Due note sulla tradizione indiretta dell'« Epinomis » di Platone*, in « Giornale italiano di Filologia », 1969, pp. 351 segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Á. Szabó, *Ein Lob auf die altpythagoreische Geometrie* (« *Epinomis* » *990d 1-6*), in « Hermes », 1970, pp. 405-21.

A. J. Festugière, *Les trois protreptiques de Platon:* « *Euthydème* », « *Phédon* », « *Epinomis* », Parigi, 1973.

Academica: Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic « *Epinomis* », Memoirs of the Philosophical Society 107, a cura di L. Taran, Filadelfia, 1975.

H. J. Krämer, *Die Ältere Akademie*, in Ueberwegs, *Grundriss, Philos. d. Antike*, 3, Basilea-Stoccarda, 1983, pp. 112-13.

10. *Il* « *Minosse* ».

A. Boeck, *Commentaria in Platonis quo vulgo fertur Minoëm eiusdemque libros priores de Legibus*, Halle, 1806.

G. Grote, *Plato and the other Companions of Sokrates*, Londra, 1865; Ann Arbor, 1983.

E. Bickel, *Ein Dialog aus der Akademie des Arkesilas*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », 1904, XVIII, pp. 460-79.

J. Pavlu, *Die pseudoplatonischen Zwillingsdialoge Minos und Hipparch*, Vienna, 1910.

E. Dupréel, *La légende socratique*, Bruxelles, 1922, pp. 252-255.

J. Souilhé, *Notice* al *Minos*, in *Platon, Oeuvres Complètes*, XIII, 2e partie (« Belles Lettres »), Parigi, 1930.

M. Isnardi, *Una nota al "Minosse" pseudoplatonico*, in « La parola del passato », 1954, pp. 45-53.

Il "Minosse" di Platone, a cura di G. Orsini, Roma, 1956.

R. B. Finazzi, *La versione armena del* « *Minosse* », in « Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere », Class. Lett. Sc. morali e storiche, 1977, pp. 27-34.

J. Best, *What is Law? The* « *Minos* » *reconsidered*, in « Interpretation », 1979, pp. 102-13.

M. Petrelli, *Mito e filosofia nel* « *Minosse* » *platonico*, in « Rivista internazionale di Filosofia del diritto », 1981, pp. 310-22.

11. *Il* « *Clitofonte* ».

Oltre alle opere d'insieme cfr.:

A. Boeck, *Comment. in Plat. quo vulgo fertur Minoëm*, Halle, 1806.

E. Yxem, *Ueber Platos Clitoph.*, Berlino, 1846.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

G. M. Bertini, *Saggio sul Clitofonte*, in « Rivista di filologia e d'istruzione classica », 1873, pp. 457-80.

R. Kunert, *Quae inter Clit. dialogum et Platonis Rempubl. intercedat necessitudo*, Greifswald, 1881.

J. Pavlu, *Der pseudoplatonische Kleitophon*, in « Jahresb. d. K. K. Gymnasiums », 1909.

H. Brünnecke, *Kleitophon wider Sokrates*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », 1913, pp. 448-9.

J. Souilhé, *Notice* al *Clitofonte*, in *Platon, Oeuvres complètes*, XIII, 2e partie (« Belles Lettres »), Parigi, 1930.

H. Kesters, *Der authenticiteit van den Kleitophon*, in « Philolog. Studien, Kath. Univ. Leuven », 1934-1935.

J. De Romilly, *Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote*, in « Rev. d'Études grecques », 1959, pp. 81-99.

H. Kesters, *Plaidoyer d'un Socratique contre le "Phèdre" de Platon*, Lovanio-Parigi, 1959.

H. Neumann, *The Sophistry of Plato's « Protagoras » and « Cleitophon »*, in « Sophia », 1967, pp. 46 segg.

W. J. Verdenius, *Notes on the pseudo-Platonic « Clitophon »*, in « Mnemosyne », 1982, pp. 143-6.

12. *Il « Menesseno »*.

G. Stallbaum, *Praefatio ad Menexenum*, Gotha, 1827.

M. Erdmann, *Pseudo Lysiae oratio funebris*, Berlino, 1881.

Th. Berndt, *De ironia Menexeni Platonis*, Münster, 1881.

O. Perthes, *Der plat. "Menex." im Lichte der Erziehungsl. Pl.*, Bielefeld, 1886.

P. Wendland, *Die Tendenz des platonischen "Menexenus"*, in « Hermes », 1890, p. 171.

E. Schwartz, *Kallistenes Hellenikà*, in « Hermes », 1900, p. 124.

A. Croiset, *Sur le "Ménexène" de Platon*, in « Mélanges Perrot », Parigi, 1903.

H. Raeder, *Platons philosophische Entwickelung*, Lipsia, 1905, p. 126.

A. Hoffmann, *Zur Erklärung platonischer Dialoge*, in « Zeitschr. für d. Gymnasialwesen », 1905, p. 330.

A. Trendelenburg, *Erläuterungen zu Platos "Menexenus"*, Berlino, 1905.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

E. De Benedetti, *Ancora sul "Menesseno"*, Firenze, s. d.

J. A. Shawyer, *The "Menexenus" of Plato*, Oxford, 1906.

H. Hoeltermann, *Platos Polemik im "Menon", "Euthydemos" und "Menexenos"*, in « Zeitschr. für Gymnasialwesen », 1909.

A. Momigliano, *Il "Menesseno"*, in « Riv. di filologia e d'istr. class. », 1930, pp. 40 segg.

L. Méridier, *Notice* al *Menesseno*, in *Platon, Oeuvres Complètes*, V, 1e partie (« Belles Lettres »), Parigi, 1931.

G. M. Lattanzi, *Il "Menesseno" e l'epitafio attribuito a Lisia*, in « Mondo classico », 1935, pp. 355 segg.

P. Treves, *Note sulla guerra corinzia*, in « Rivista di filologia e d'istr. class. », N. S. XV, 1937, pp. 135 segg.

P. Giuffrida, *Valore e significato del Menesseno*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1938, pp. 39-65, 126-46, 169-84.

W. Venske, *Platons Rede auf dem Ruhm Athens*, in « Die alten Sprachen », 1941, pp. 77-79.

E. Dupréel, *Les Sophistes*, Parigi, 1948, pp. 219 segg.

I. d'Orville von Loewenclau, *Der plat. "Menex."*, Berlino, 1949.

G. J. de Vries, *Spel bij Plato*, Amsterdam, 1949, pp. 256-65.

H. Leisegang, *Platon*, in *R. Encycl.*, 1950, coll. 2417-2419.

G. M. Lattanzi, *Il significato e l'autenticità del "Menesseno"*, in « La parola del passato », 1953, pp. 303-6.

R. B. Levinson, *In defense of Plato*, Cambridge (Mass.), 1953, pp. 335-339, 344-47, 609-11.

P. M. Huby, *The "Menexenus" reconsidered*, in « Phronesis », 1957, pp. 104-11.

M. Pavan, *La grecità politica da Tucidide ad Aristotele*, Roma, 1958, pp. 67-77.

N. Scholl, *Der platonische "Menexenos"*, Roma, 1959.

I. von Loewenclau, *Der platonische Menexenos*, Stoccarda, 1961 (cfr. anche *Menesseno*, a cura di G. Schiassi, Milano, 1961).

Ch. H. Kahn, *Plato's funeral oration: the motive of the "Menexenus"* in « Classical Philology », 1963, pp. 220-34.

F. Adorno, *Introduzione* al *Menesseno di Platone*, Padova, 1969.

R. Clavaud, *Le « Ménexène » de Platon et la Rhétorique de son temps*, Parigi, 1980.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

G. Martano, *Genere retorico e impegno dialettico nel « Menesseno »*, in *Miscellanea di studi classici in onore di E. Manni*, IV, Roma, 1980, pp. 1425-32.

I. Labriola, *Atene fra tradizione e progetto: sul « Menesseno » di Platone*, in « Rivista critica di Storia della Filosofia », 1981, pp. 235-52.

13. *Le « Lettere »*.

Oltre alle opere d'insieme cfr.:

G. Beurer, *Epistolae Platonis graece et latine:* eruditissimis notis logicis, ethicis, et politicis distinctae, et illustratae: et Machiavellismo oppositae. Opera et studio, Joannis Jacobi Beuereri Saccingensis: in Archigymnasio Friburgensi Latinarum literarum Professoris. Accessit in calce Analysis Psalmi CXX una cum aliis quibusdam, Basilea, CIↃ IↃ XXCVI (1586).

R. Cudworth, *Systema intellectuale huius universi*, Londra, 1678, IV, § 23.

P. Wesselingius, *Epistola... ad... H. Venemam de Aquilae in scriptis... Platonis epistola XIII*, Traiecti ad Rhenum, 1748.

C. Meiners, *Judicium de quibusdam socraticorum reliquiis*, in « Abh. d. Gött. Gel. Ges. », 1783, pp. 51 segg.

W. Tennemann, *System der platonischen Philosophie*, 1792, I, pp. 106-11.

F. Ast, *Platons Leben und Schriften*, Berlino, 1816, pp. 504-30.

J. Socher, *Ueber Platons Schriften*, Monaco, 1820, pp. 376-431.

W. Wiegand, *Epistolarum quae Platonis nomine vulgo feruntur specimen criticum*, Gissae, 1828.

H. Eichstädt, *Duae epistolae platonicae*, Jena, 1883.

H. Karsten, *Commentatio critica de Platonis quae feruntur Epistolis, praecipue tertia, septima et octava*, Utrecht, 1864.

W. Christ, *Platonische Studien*, in « Abh. der Bayer. Akad. », 1886, p. 451.

E. Zeller, *De Platonis epistulis*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », 1888, p. 614.

Ch. Huit, *De l'authenticité des Lettres platoniciennes*, in « Compte rendu de l'Académ. des Sciences morales et politiques », 1889, tome 132, p. 862.

G. Kaibel, *De platonicis epistulis*, in « Hermes », XXV, 1890, pp. 101-2.

Fr. Blass, *Unechte Briefe*, in « Rheinisches Museum », 1899, p. 32.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

H. P. Richards, *The Platonic Letters*, in « Classical Review », 1900, pp. 100-3, 335-44 (anche in *Platonica*, Londra, 1911).

Fr. Blass, *Ueber die Zeitfolge*, in « Apophoreton », 1903, p. 52.

R. Adam, *Ueber die Echtheit der platonischen Briefe*, in « Programm des Falk-Realgymnasium zu Berlin », 1906.

Th. Blunk, *De septimae epistulae quae fertur Platonicae adnominationibus*, Greifswald, 1906.

M. Odau, *Quaestionum de septima et octava Platonis Epistola capita duo*, Königsberg, 1906.

H. Raeder, *Ueber die Echtheit der plat. Briefe*, in « Rheinisches Museum », 1906, p. 61.

J. Bertheau, *De Platonis epistula VII*, Halle, 1907.

J. Burnet, *Plato, Epist. II, 313a*, in « Rheinisches Museum », 1907, pp. 312-3.

R. Adam, *Ueber die platonischen Briefe*, in « Archiv für Geschichte des Philosophie », 1910, pp. 29-52.

C. Ritter, *Neue Untersuchungen über Pl.*, Monaco, 1910, pp. 327-424.

A. E. Taylor, *Analysis of* Ἐπιστήμη *in Plato's Seventh Epistle*, in « Mind », 1912, pp. 347-70.

R. Hackforth, *The Authorship of the Platonis epistles*, Manchester, 1913 (riprod. Hildesheim, 1985).

Fr. Juroszek, *Commentatio critica de Platonis quae feruntur epistulis*, Vienna, 1913.

F. Novotny, Ὅτι *und* ὡς *in Platons Briefen*, in « Rheinisches Museum », 1914, pp. 472-4.

P. Shorey, *Note on the sixth Platonic epistle*, in « Classical Philology », 1915, pp. 87-8.

J. Burnet, *Greek Philosophy, Part I, Thales to Plato*, Londra, 1920, pp. 205-6.

O. Apelt, *Platons Briefe*, Lipsia, 1921.

J. Stenzel, *Ueber den Aufbau der Erkenntnis im VII platonischen Brief*, in « Jahresbericht des Philologischen Vereins », 1921, pp. 63-84.

J. Harward, *The story of the Platonic epistles*, Melburne, 1921.

J. Harward, *The date of the second Platonic epistle*, in « Classical Review », XL, pp. 186-8.

W. Andreae, *Die philosophischen Probleme in dem platonischen Briefen*, in « Philologus », I, 1922, pp. 34-87.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

E. Howald, *Die Briefe Platons*, Zurigo, 1923.

O. Immisch, *Platonbriefe*, in « Humanistisches Gymnasium », 1924, p. 79.

L. A. Post, *A psycological test of the genuiness of the platonic Epistles*, in « Transactions and Proceedings of the American Philological Association », 1924.

L. A. Post, *A supposed discrepancy in the platonic Epistles*, in « American Journal of Philology », 1924, pp. 371-6.

L. A. Post, *Thirteen Epistles*, Introduction, translation and notes, Oxford, 1925.

E. Cavaignac, *La date des Lettres 13 et 2 de Platon*, in « Revue des Études grecques », 1926, pp. 247-8.

P. Shorey, *Statistics on style in the 7th platonic Epistle*, in « Classical Philology », 1926, p. 258.

P. Shorey, *Note on Plato Ep. IV 320d*, in « Classical Philology », 1926, p. 258.

J. Souilhé, *Notice* (*Lettres de Platon*, in *Oeuvres complètes*, « Belles Lettres »), Parigi, 1926.

J. Stenzel, *Der Begriff der Erleuchtung bei Platon*, in « Antike », 1926, pp. 235-57.

F. Egermann, *Die platonischen Briefe, VII und VIII*, Linz, 1928.

H. Gomperz, *Platons Selbstbiographie*, Berlino, 1928.

J. Harward, *The seventh and eight platonic Epistles*, in « Classical Quarterly », 1928, pp. 143-55.

G. R. Morrow, *The theory of knowledge in Plato's seventh epistle*, in « Philosophical Review », 1929, pp. 326-49.

F. Novotny, Σωκράτης καλὸς καὶ νέος, in « Listy Filologicke », 1929, pp. 1-6.

C. Ritter, *Philippos von Opus und die philosophische Einlage im siebenten Platonbrief*, in « Philologische Wochenschrift », 1929, pp. 522-4.

P. Mazon, *De l'authenticité de la VIIe lettre de Platon*, in « Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres », 1930, p. 299.

F. Novotny, *Platonis epistulae commentariis illustratae*, Brno, 1930.

L. A. Post, *Plato, Epistle VI, 322d*, in « Classical Review », 1930, p. 116.

L. A. Post, *The seventh and eight epistles*, in « Classical Quarterly », 1930, pp. 113-5.

J. Pavlu, *Der 2 und 3 sogenannte Platonbrief*, in « Mitteilungen des Vereins klassischer Philologen in Wien », 1931, pp. 1-35.

J. Stenzel, *Studien zur platonischen Dialektik*, Lipsia, 1931.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

J. HARWARD, *The Platonic epistles*, Translated with introduction and notes, Cambridge, 1932.

G. HELL, *Zur Datierung des VII und VIII platonischen Briefes*, in « Hermes », 1932, pp. 295-302.

J. PAVLU, *Der vierte sogenannte Platonbrief*, in « Mitteilungen des Vereins klassischer Philologen in Wien », 1932, pp. 53-61.

F. EGERMANN, *Recensione a Novotny*, in « Gnomon », 1933, pp. 623-38.

J. HARWARD, *The platonic epistles*, transl. with notes, Cambridge, 1933.

G. HELL, *Untersuchungen und Beobachtungen zu den platonischen Briefen*, Berlino, 1933.

J. PAVLU, *Der zehnte pseudoplatonische Brief*, in « Philologische Wochenschrift », 1933, pp. 1212-14.

M. POHLENZ, *Recensione a Harward*, in « Gnomon », 1933, pp. 126-34.

L. A. POST, *Plato Epistle VII 333a*, in « Classical Philology », 1933, pp. 180-2.

F. DORNSEIFF, *Platons Buch Briefe*, in « Hermes », 1934, pp. 223-6.

A. DIÈS, *Quelques études récentes sur les « Lettres » de Platon*, in « Revue de philologie », 1935, pp. 371-88.

G. R. MORROW, *Studies in the platonic epistles*, with a transl. and notes, Illinois, Urbana, 1935.

G. PASQUALI, *La lettera VIII di Platone*, in « Annali della Scuola Normale superiore di Pisa », 1936, pp. 33-66.

A. LEVI, *Sull'importanza che Pl. attribuiva ai propri scritti e sul valore che essi hanno nell'espressione del suo pensiero*, in « Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere », 1936, pp. 381-91.

G. PASQUALI, *Le lettere di Platone*, Firenze, 1938, 1967².

R. HÖNIGSWALD, *Vom Erkenntnisbegriff des VII. platonischen Briefes*, in « Mnemosyne », 1939, pp. 21-44.

É. DES PLACES, *Un livre nouveau sur les lettres de Platon*, in « Revue de Philosophie », 1940, pp. 127-35.

K. JANÁCEK, *Le opinioni moderne sull'autenticità delle Epistole di Platone* (in cèco), in « Listy Filologicke », 1941, pp. 155-6.

R. L. HOWLAND, *The seventh and eight Platonic Epistles*, in « Proceedings of the Cambridge Philol. Soc. », 1946-1947.

R. S. BLUCK, *Seventh and Eight Letters*, Cambridge, 1947.

A. MADDALENA, *Commento alle Lettere di Platone* (Platone, *Lettere*), Bari, 1948.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

M. Untersteiner, *Polemica contro Ippia nella settima lettera di Platone*, in « Rivista critica di Storia della Filosofia », 1948, pp. 101-19.

R. S. Bluck, *Plato's Biography; the seventh Letter*, in « Philosophical Review », 1949, pp. 503-9.

R. S. Bluck, *Plato's Life and Thought with a translation of the seventh Letter*, Londra, 1949.

G. Mueller, *Die Philosophie im pseudo-platonischen 7 Brief*, in « Archiv Philos. », 1949, pp. 251-76.

G. Giangrande, *L'epistola platonica X*, in « Studi italiani di filologia classica », 1949 [1950], pp. 181-6.

G. Giangrande, *Osservazioni sul testo delle Epistole platoniche*, in « Rendiconti della Classe di Scienze Mor. Stor. e Filol. dell'Accademia dei Lincei », 1950, pp. 333-8.

L. Wickert, *Zur Frage der Echtheit des dritten platonischen Briefes*, in « Rheinisches Museum », 1950, pp. 383-4.

G. Giangrande, *Nuove osservazioni sul testo delle epistole platoniche*, in « La parola del passato », 1951, pp. 439-48.

E. Howald, *Platonis epistulae genuinae graece et germanice*, Zurigo, 1951.

K. F. Stroheker, *Platon und Dionysios I. von Syrakus*, in « Historische Zeitschrift », 1952, pp. 225-59.

G. Pugliese Carratelli, *Un'interpretazione antimachiavellica delle Epistole platoniche nel secolo XVI*, in « La parola del passato », 1953, pp. 230-2.

B. Stenzel, *Is Plato's Seventh Epistle spurious?*, in « American Journal of Philology », 1953, pp. 383-97.

G. Giangrande, *La epistola platonica I*, in « Rivista di filologia e d'istruzione classica », 1954, pp. 353-71.

G. Giangrande, *Emendamento al testo delle epistole platoniche*, in « La parola del passato », 1954, pp. 296-300.

H. Patzer, *Mitteilbarkeit der Erkenntnis und Philosophenregiment im 7 Platonbrief*, in « Archiv Philos. », 1954, pp. 19-36.

M. Isnardi, *L'Accademia e le lettere platoniche*, in « La parola del passato », 1955, pp. 241-73.

G. R. Levy, *Plato in Sicily*, Londra, 1956.

P. Mazon, *Sur une lettre de Platon*, in *Mélanges de philosophie grecque offert à A. Diès*, Parigi, 1956, pp. 169-80.

E. Baer, *Die historischen Angaben der Platonbriefe VII und VIII im Urteil der modernen Forschung seit*, Berlino, 1957.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

A. Lláños, *La séptima carta de Platón*, in « Rev. de Educación » (La Plata), 1959, pp. 290-5.

R. S. Bluck, *The second platonic epistle*, in « Phronesis », 1960, pp. 140-151.

J. Irmscher, *Die Platon-Briefe*, in « Altertum », 1961, pp. 137-46.

J. Stannard, *Plato Ep. II, 312a*, in « Phronesis », 1960, pp. 53-55.

G. R. Morrow, *Plato Epistles*, New York, 1962.

W. Bröcker, *Der philosophische Exkurs in Platon siebentem Brief*, in « Hermes », 1963, pp. 416-25.

H. G. Gadamer, *Dialektik und Sofistik im siebenten platonischen Brief*, Heidelberg, 1964.

M. Isnardi Parente, *Per l'interpretazione dell'excursus filosofico della VII « Epistola » platonica*, in « La parola del passato », 1964, pp. 241-290.

W. Bröcker, *Nachtrag zum philosophischen Exkurs in Platons siebentem Brief*, in « Hermes », 1965, p. 132.

J. M. Rist, *Neopythagorism and Plato's second letter*, in « Phronesis », 1965, pp. 78-81.

L. Edelstein, *Plato's Seventh Letter* (coll. « Philosophia antiqua », 14), Leida, 1966.

K. von Fritz, *Die philosophische Stelle im siebten platonischen Brief und die Frage der "esoterischen" Philosophie Platons*, in « Phronesis », 1966, pp. 117-53.

E. Dönt, *Platons Spätphilosophie und die Akademie. Untersuchungen zu d. platon. Briefen...*, cit., Vienna, 1967.

H. Gundert, *Zum philosophischen Excursus im 7. Brief*, in *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, Heidelberg, 1968, pp. 85-105.

M. Levison - A. Q. Morton - A. D. Winspear, *The Seventh Letter of Plato*, in « Mind », 1968, pp. 309-25.

G. J. Aalders, *The Authenticity of the Eight Platonic Epistle Reconsidered*, in « Mnemosyne », 1969, pp. 223 segg.

L. Brandwood, *Plato's Seventh Letter*, in « Revue de l'Organisation internationale pour l'études des langues anciennes par ordinateur », 1969, pp. 1 segg.

M. Isnardi Parente, *La VII Epistola e Platone esoterico*, in « Rivista critica di storia della filosofia », 1969, pp. 416-31.

M. Isnardi Parente, *Filosofia e politica nelle Lettere di Platone*, Napoli, 1970.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

PH. DEANE, *Stylometrics dot not excluse the «Seventh Letter»*, in «Mind», 1973, pp. 113-7.

S. MICHELSON - A. Q. MORTON, *The Autorship and Integrity of the Platonic Epistles*, in «Revue Int. de Philosophie», 1973, pp. 3-9.

E. G. CASKEY, *Again Plato's Seventh Letter*, in «Classical Philology», 1974, pp. 220-7.

PLATÓN, *La digresión filosófica de la Carta VII («Epist.» VII, 340b-345c)*, trad. sp. e note di A. GOMEZ LOBO, in «Diálogos», 1974, pp. 119-129.

U. HÖLSCHER, *Die Forderung der Philosophie. Über Platons Siebenten Brief*, in «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenscheften», 1975, pp. 93-102.

R. THURNHER, *Der Siebte Platonbrief. Versuch e. umfassenden philosoph. Interpretation*, Meisenheim a. Glan, 1975.

P. KANELLOPOULOS, *Plato and Dion*, in «φιλοσοφία», 1977, pp. 111-61.

C. LOPEZ SALGADO, *Platón: filosofia y politica [ultima lettera]*, in «Sapientia», 1977, pp. 63-74.

TH. A. SZLEZÁK, *The Acquiring of Philosophical Knowledge According to Plato's Seventh Letter*, in *Auktouros*, in onore di B. M. W. Knox, New York-Berlino, 1979, pp. 354-63.

M. SORDI, *Dionigi I e Platone*, in *Miscellanea di studi classici in onore di E. Manni*, VI, Roma, 1980, pp. 2013-22.

K. GAISER, *Platone come "kolax" in una lettera apocrifa (13 epist.)*, in «Sandalion», 1981, pp. 71-94.

D. TARRANT, *Middle Platonism and the «Seventh Epistle»*, in «Phronesis», 1983, pp. 75-103.

A. S. BEG, *Plato's Esoteric Logic of Dialogue-Writing. A New Exegesis of His Seventh Epistle: 341c-344c*, Aligarh (India), 1984.

PLATO, *Epistulae*, a cura di J. MOORE-BLUNT, Lipsia, 1985.

PLATONE, *Lettere*, Intr. di D. DEL CORNO, premessa, trad. e note di P. INNOCENTI, Milano, 1986.

III. La presente edizione.

Niente di mutato rispetto alla seconda edizione (1970) dei due volumi che costituiscono l'opera *Dialoghi politici e Lettere* di Platone («Classici della politica»), tranne che essi rientrano ora nella Collana «Classici della filosofia» e si affiancano ai due volumi delle *Opere* di

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Platone a cura di Giuseppe Cambiano. Anche l'*Introduzione generale* e le *Note storiche* ai singoli dialoghi presentati si sono mantenute identiche nella loro struttura. Avremmo riscritto per intero l'*Introduzione* generale, perché meglio apparissero l'intreccio continuo e, ad un tempo, la distinzione netta che Platone pone fino dal principio tra ricerca di un sapere « scientifico morale » e ricerca di un sapere « scientifico teoretico », tra quella che può essere la struttura della realtà e le essenze di ciò di cui si parla e la struttura del sapere in termini umani nei quali rientra l'« intellegere » morale, il sapere pensare bene. Ma se il « sapere » l'*essenza delle cose*, per quello che ciascuna è, resta sempre per Platone impossibile, se non si risolva la comprensione delle cose in termini di strutture del pensiero, ossia in termini aritmo-geometrici, di un « giusto » pensare secondo « misura » (*pondere et mensura*), il sapere morale diviene possibile proprio riportandolo alla « essenza » dell'uomo, togliendo la quale si toglie l'uomo, riportandolo alla razionalità, al sapere il *bene*, al pensare secondo « misura etica »: *intelligentemente*, mai « presi da », passivamente, spinti da unilaterali passioni. Di proposito, invece, abbiamo mantenuto l'*Introduzione* quale fu scritta, che nell'insieme risponde alle conclusioni cui si è ora pervenuti. Abbiamo solo, per un verso, aggiunto qualche parola alla presentazione del *Timeo*, sì che meglio se ne comprenda la funzione teoretica e pratica nell'insieme delle opere platoniche; per altro verso, si sono modificate alcune espressioni e termini che potevano far cadere in interpretazioni equivoche del pensiero di Platone nel suo momento storico.

Il primo volume, seguendo la seconda edizione, contiene: *Introduzione* a tutte le opere platoniche presentate; *Nota bibliografica* – aggiornata rispetto alla seconda edizione 1970 –, insieme a una *Nota storica* su ciascuno dei testi pubblicati; traduzione della *Repubblica*, del *Timeo*, del *Crizia* e del *Politico*. Il secondo volume: *Nota storica* su ciascuna delle opere pubblicate; traduzione delle *Leggi*, dell'*Epinomide*, del *Minos*, del *Clitofonte*, del *Menesseno*, delle *Lettere*; due *Appendici*: I. Versione della *Silloge delle Leggi* di Alfarabi; della *Parafrasi e commento della Repubblica* di Averroè; II. Introduzioni alle traduzioni latine della *Repubblica* di Uberto Decembrio, Pier Candido Decembrio, Antonio Cassarino; delle *Leggi* di Giorgio di Trebisonda; del *Politico* di Marsilio Ficino; alla prima versione in volgare della *Repubblica* di Panfilo Fiorimbene da Fossombrone e delle *Lettere* del Bartoli, a cura di Giacomino dei Tebalducci. Due *note storiche* precedono i testi presentati nelle *Appendici*.

Non altro. Per il resto si sono mantenuti gli stessi criteri della prima e della seconda edizione.

La traduzione della *Repubblica*, del *Politico*, del *Timeo*, del *Crizia*,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

dell'*Epinomide*, delle *Lettere*, del *Clitofonte*, del *Minos* e del *Menesseno*, è stata condotta sul testo di J. BURNET, *Platonis opera*: vol. IV - *Clitofonte, Repubblica, Timeo, Crizia*, Oxford, 1905; vol. I - *Politico*, Oxford, 1892; vol. V - *Epinomide, Lettere, Minos*, Oxford, 1907; vol. III - *Menesseno*, Oxford, 1903. La traduzione delle *Leggi* è stata condotta sull'edizione di E. B. ENGLAND (*The Laws o Plato*, 2 voll., Manchester-Londra, 1921). Si sono via via segnate e giustificate in nota le lezioni che si scostano dal testo del Burnet o da quello dell'England, indicando il nome dell'editore o del traduttore seguìto.

Oltre il Burnet si sono così tenuti presenti: M. FICINO, *Platonis Opera*, trad. lat., Basilea, 1556; E. STEFANO, *Platonis Opera quae extant omnia, testo greco e trad. latina*, 3 voll., Parigi, 1578; K. MORGENSTERN, *De Platonis Republica commentationes*, Halle, 1794; FR. AST, *Respublica Platonis*, testo greco, Jena, 1804, 1814²; A. F. LINDAU, *Platonis Timaeus et Critia*, testo greco, Bratislavia, 1815; J. BEKKER, *Platonis Opera*, testo greco e trad. latina, Berlino, 1817; G. STALLBAUM, *Platonis Opera*, testo greco e trad. latina, Gotha, 1827; K. E. SCHNEIDER, *Platonis Respublica*, testo greco, Lipsia, 1830-33; G. BAITER, *Platonis Opera*, testo greco, Turici, 1839; H. MARTIN, *Timaeus*, testo greco, Parigi, 1841; G. STALLBAUM, *Politiae libri X*, Gotha, 1858; F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Platon's Werke*, trad. tedesca, in vol. III, Berlino, 1862; K. E. SCHNEIDER, *Platonis Opera*, testo greco, Didot, in vol. II, Parigi, 1862; L. CAMPBELL, *Politikos*, testo greco e note, Oxford, 1867; K. F. HERMANN, *Reipublicae libri decem*, testo greco, Lipsia, 1877; E. FERRAI, *La Repubblica*, trad. it. in vol. IV de' *Dialoghi di Pl.*, Padova, 1883; R. D. ARCHER-HIND, *The Timaeus*, testo greco, Londra, 1888; L. CAMPBELL - B. JOWETT, *Plato's Republic*, testo greco, Oxford, 1894; J. ADAM, *The Republic of Plato*, testo greco, Cambridge, 1902-5; G. FRACCAROLI, *Il Timeo tradotto*, Torino, 1906; O. ZURETTI, *La Repubblica*, trad. it., in vol. V de' *Dialoghi di Platone* (collezione « Filosofi antichi e medievali » del Laterza), Bari, 1915; A. RIVAUD, *Timée - Critias*, testo greco e trad. francese, in vol. X delle *Oeuvres Complètes* di Platone (« Les Belles Lettres »), Parigi, 1925; U. E. PAOLI, *La Repubblica di Platone, passi scelti e annotati*, testo greco, Firenze, 1927; E. CHAMBRY, *La République*, testo greco e trad. francese in voll. VI-VII delle *Oeuvres Complètes* di Platone (« Les Belles Lettres »), Parigi, 1932; G. FRACCAROLI, *La Repubblica*, trad. italiana, Firenze, 1932; F. GABRIELI, *La Repubblica*, testo greco e trad. italiana, Firenze, 1950 (con introduzione di F. ADORNO, Rizzoli, Milano, 1981).

Nelle note non è stata segnata l'opera e l'edizione – s'intende rimandare all'elenco sopra citato –, ma soltanto il nome dell'editore-traduttore.

Delle traduzioni, in special modo, si sono tenute presenti, per la

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Repubblica quelle del FERRAI, dello ZURETTI, del FRACCAROLI, del GABRIELI, del SARTORI, oltre alla traduzione francese dello CHAMBRY; per il *Timeo* quelle del FRACCAROLI, del MARTINI (*Timeo e Crizia*), dello ZANNONI, del GIARRATANO (*Timeo e Crizia*), oltre alla traduzione francese del RIVAUD ed a quella inglese di A. E. TAYLOR (PLATO, *Timaeus and Critias*, Londra, 1929); per il *Politico*, le traduzioni del FRACCAROLI (Torino, 1911), del MARTINI (Torino, 1931) e dello ZADRO (Bari, 1957), oltre alla traduzione francese del DIÈS (*Platon, Oeuvres complètes*, « Belles Lettres », IX, 1e partie, Parigi, 1935) ed a quella inglese dello SKEMP (New-Haven, 1952); per le *Leggi* quelle del CASSARÀ (Padova, 1947) e dello ZADRO (Bari, 1952), oltre alla traduzione francese del DES PLACES, e del DIÈS (*Platon, Oeuvres complètes*, « Belles Lettres », XI-XII, Parigi, 1951-1956) ed a quella inglese del TAYLOR (Londra, 1934); per l'*Epinomide* la traduzione francese del DES PLACES (cit. tome XII, 1956) e quelle inglesi dello HARWARD (Oxford, 1928) e del TAYLOR (Edimburgo, 1956); per le *Lettere* le traduzioni del MADDALENA (Bari, 1948) e del CARLINI (Torino, 1960), oltre alla traduzione francese del SOUILHÉ (*Plato, Oeuvres complètes*, « Belles Lettres », tome XIII, Ie partie, Parigi, 1926) ed a quella inglese dello HARWARD (Cambridge, 1932). Per le *Lettere* ci siamo serviti anche di alcuni passi tradotti dal PASQUALI nel suo studio su *Le lettere di Platone*, Firenze, 1936, 1967^2. Si veda anche la trad. di P. INNOCENTI (1986).

Per il *Clitofonte* si sono tenuti presenti le traduzioni del BERTINI (in « Rivista di filologia e d'istruzione classica », 1873, pp. 469-480) e del SARTORI (Bari, 1956), oltre alla traduzione francese del SOUILHÉ (*Platon, Oeuvres complètes*, « Belles Lettres », tome XIII, Ie partie, Parigi, 1930); per il *Minos* la traduzione dell'ORSINI (Roma, 1956) e quella francese del SOUILHÉ (*Platon, Oeuvres complètes*, cit.); per il *Menesseno* la traduzione francese del MÉRIDIER (*Platon, Oeuvres complètes*, « Belles Lettres », tome V, Ie partie, Parigi, 1931) e quella italiana del MARTINI (Torino, 1930).

Quanto al titolo della *Repubblica* saremmo stati tentati di tradurlo in altro modo, ché *Repubblica* non è certo la traduzione esatta del greco Πολιτεία (*politéia*), che fu il titolo originale dell'opera, almeno dal tempo di Aristotele che così la cita (ἡ Πολιτεία e talvolta αἱ Πολιτεῖαι). Repubblica ha per noi un significato particolare ed indica una ben precisa forma statale. Giusto sarebbe tradurre Πολιτεία con *Repubblica* quando si desse a Repubblica il suo significato etimologico di *cosa pubblica*, e quindi di *ordinamento politico*, qualunque poi esso sia. Esatta dunque, tanto formalmente quanto concettualmente, la traduzione latina – *Respublica* – del greco Πολιτεία. Forse in italiano sarebbe più preciso tradurre con *Stato* o con *Ordina-*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

mento politico: o meglio in nessuna lingua moderna si può trovare il termine esatto che traduca il greco Πολιτεία, ché nessun termine può richiamare immediatamente alla nostra mente il significato di *politéia* se non dopo averne compreso il valore concettuale e storico; bene sarebbe, dunque, lasciare, sia pure in lettere non greche, *politéia*; ma tanto vale allora seguire la tradizione e tradurre *Repubblica* da *Respublica*, che fu, da Cicerone in poi, la versione latina del titolo dell'opera platonica.

Per le annotazioni ai testi si è cercato di far parlare soprattutto Platone (donde i molti riferimenti agli altri dialoghi), e quando sia stato il caso chiarire i punti oscuri: altrimenti si è preferito indicare studi e saggi che possono servire ad illuminare il lettore, senza – d'altra parte – pesare mai troppo la mano, rinviando perciò alla *Nota bibliografica*.

F. A.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

NOTA STORICA

Repubblica, Timeo, Crizia, Politico

La Repubblica

Che fra tutte le opere di Platone la *Repubblica* occupi un posto centrale è verità ormai da lungo tempo accettata: in essa, da un lato, si raccolgon le fila sparse di tutti i dialoghi precedenti, dall'altro lato son poste le condizioni per cui, a parte a parte, si verranno sviluppando i dialoghi posteriori. Ma sùbito, più importante, si potrebbe affacciare il problema di quando Platone abbia steso e pubblicato questi dieci libri, l'uno piú complesso e profondo dell'altro. Se n'è discusso a lungo e contrastanti sono state le varie tesi. Che Platone non abbia scritto tutta la *Repubblica* di getto è più che probabile: è un'opera troppo perfetta, compiuta in tutti i suoi aspetti, in cui il pensiero si sviluppa a grado a grado. Non credo, anzi, azzardato dire che Platone ha *sempre* scritto la *Repubblica*, anche quando scriveva gli altri dialoghi. La *Repubblica* non è un libro che « si scrive in un giorno » (A. Diès, *Introduction à la République*, Parigi, 1932, p. cxxxvii, in *Oeuvres complètes* di Platone, « Belles Lettres », vol. VI), ed anche se l'antico aneddoto, tramandatoci da Dionigi d'Alicarnasso (*Della composizione delle parole*, 25), per cui si narra che alla morte di Platone gli fu trovata vicino una tavoletta con sovra trascritto e modificato, rispetto alla prima stesura, il proemio della *Repubblica*, è falso, esso ha tuttavia un più profondo significato.

La *Repubblica* non è l'opera di un odierno professore di filosofia o di un odierno teorico della politica. Se da un lato essa è un appello politico, che non può essere inteso a fondo se non rifacendo nostro un ambiente, una situazione, una mentalità, dall'altro lato questo stesso appello è tutto illuminato da un'altissima concezione filosofica, maturatasi attraverso anni di lavoro, di tormentosa, viva ricerca umana. E i due aspetti non sono separabili, sono anzi l'unico motivo da cui è sbocciata la *Repubblica* intera, che se anche è stata scritta in tempi diversi, e non l'una parte dopo l'altra, è tuttavia un'opera unitaria, i cui vari passi, anche se posteriormente alla loro prima stesura, sono stati poi da Platone conseguenzialmente coordinati ed articolati in un tutto unico. Hanno sostenuto, fra i maggiori, che la *Repubblica* non ha

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

unità sistematica né filosofica K. F. HERMANN, *Geschichte und System der plat. Phil.*, Heidelberg, 1839; A. KROHN, *Der platonische Staat*, Halle, 1876; E. ROHDE, *Psyche*, Tubinga, 1884; E. PFLEIDERER, *Zur Lösung der platonische Frage*, Friburgo, 1888; F. DÜMMLER, *Prolegomena zu Platons Staat*, Basilea, 1891. Si sono invece schierati per l'unità della *Repubblica*, G. STALLBAUM, *Platonis opera omnia*, Gotha-Erfhrt, 1827 seg.; E. ZELLER, *Die Phil. d. Griech.*, Lipsia, 1920-23[6], II vol., I parte, p. 488; J. HIRMER, *Entstehung und Komposition der plat. Politeia*, Monaco, 1897; TH. GOMPERZ, *Griech. Denker*, Lipsia, 1903-5, II, pp. 579-80; J. ADAM, *Plato, The Republic*, Cambridge, 1902; A. DIÈS, *op. cit.*, le cui argomentazioni sono oramai accettate dalla critica, mentre ancora aperto resta il problema delle due possibili redazioni della *Repubblica*. Come è noto, generalmente si dice che il I libro della *Repubblica* (cfr. F. DÜMMLER, *Zur Composition des Platonischen Staates*, Basilea, 1895; R. PREISWERK, *Neue philolog. Untersuchungen zum I Buch des platonischen Staates*, Zurigo, 1939; J. M. PABON - M. F. GALIANO, *Introducción a la República*, Madrid, 1949, pp. LXXIII segg., in PLATON, *La República*, edición bilingüe por J. M. P. y M. F. G.) è stato scritto da Platone molto prima degli altri nove libri, all'epoca in cui Platone, rimeditando l'insegnamento di Socrate, veniva stendendo i cosiddetti dialoghi socratici. Si è detto anche, basandosi soprattutto su alcuni passi del V libro in cui Platone polemizza contro le *Ecclesiazuse* di Aristofane, che a sua volta nelle *Ecclesiazuse* prendeva in giro la presupposta tesi platonica della comunione delle donne e dei figli, che prima della attuale *Repubblica* Platone ne avesse pubblicata una prima redazione (la discussione risale a K. MORGENSTERN, *De Platonis Republica commentationes*, Halle, 1794, pp. 74 segg., che fece l'ipotesi di una prima, più breve, *Repubblica* che Aristofane avrebbe tenuta presente scrivendo le *Ecclesiazuse*; per le varie tesi e discussioni cfr. J. ADAM, *op. cit.*, *Appendice* I al V libro; A. DIÈS, *op. cit.*; L. STEFANINI, *Platone*, Padova, 1932, 1949[2], I, pp. 211 segg.; J. M. PABON - M. F. GALIANO, *op. cit.*; G. GIANNANTONI, *Il primo libro della « Repubblica » di Platone*, « Rivista critica di st. d. filosofia », 1957, pp. 123-45): affermazione questa che poteva trovare la sua giustificazione in quel famoso passo di Aulo Gellio in cui l'autore, volendo dimostrare che Platone e Senofonte erano rivali, conforta la sua tesi riportando una notizia, probabilmente desunta dalla tradizione, per cui Senofonte avrebbe scritto la *Ciropedia* contro la *Repubblica* dopo averne letti i *duo fere libri* che primi furono pubblicati. « *... Id etiam esse non sincerae neque amicae voluntatis indicium crediderunt, quod Xenophon inclyto illi operi Platonis, quod de optimo statu reipublicae civitatisque administrandae scriptum est, lectis ex eo* duobus fere libris *qui* primi in vulgus exierant, *opposuit contra conscrip-*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

sitque diversum regiae administrationis genus, quod Παιδείας Κύρου *(Ciropedia) inscriptum est* » (*Notti Attiche*, XIV, 3; Platone, che mai fa cenno a Senofonte, avrebbe risposto alla *Ciropedia* nelle *Leggi*, 694*c*: « Io ritengo che Ciro sia stato sì un *bravo capitano* ed un *patriota*, ma che *non abbia ricevuto una buona educazione* »). E tanto più questo quando si cercò di dimostrare che i *duo fere libri* di Aulo Gellio giungevano circa a p. 427*d* della nostra attuale *Repubblica*, e cioè proprio alla discussione sul problema delle donne.

Vi sarebbero, dunque, state due pubblicazioni della *Repubblica*, come, inoltre, starebbe a dimostrare il *Busiride* di Isocrate (il Diès, *op. cit.*, dimostra che le distinzioni fra le varie classi fatte da Isocrate son simili a quelle del *Timeo*, piuttosto che a quelle della *Repubblica*, in quanto vi si loda espressamente la classe sacerdotale egiziana e non quella dei filosofi; il Diès sostiene, quindi, che tanto il *Busiride*, quanto il *Timeo* – l'una opera non può derivare dall'altra – discendono ambedue da un'unica possibile fonte; sul *Busiride* in genere e la discussione sulla sua datazione, cfr. G. Mathieu, *Isocrate, Discours*, Parigi, 1928, I, pp.183-5; anche Münscher, in *Real Enciclopädie*, articolo *Isocrate*, IX, 2, coll. 2177-80, e Diès, *op. cit.*), in cui sembrerebbero riepilogati i punti fondamentali della *Repubblica*, e che non essendo posteriore al 385 – mentre la *Repubblica* che noi possediamo, almeno per alcune parti, risulta scendere a ben più tardi – presupporrebbe, quindi, una prima redazione o pubblicazione.

Comunque sia, le ipotesi e le discussioni su questo argomento sono state abbondantissime e finissime talvolta. Ma, in fondo, nasce il sospetto – ed oggi la critica più aggiornata e sensibile ne è convinta – che il problema sia irrisolvibile ed in conclusione inutile, ché la *Repubblica* quale noi leggiamo ha un'architettura ed un'articolazione perfette, costituendo una tale armonia, ove togliere o aggiungere sarebbe ledere l'opera intera, lo stesso dialogare platonico che è come sasso che cadendo in acqua sviluppa da sé un insieme di cerchi concentrici sempre più larghi e più vasti.

Non solo, ma fra le tante ipotesi, nessuno ci vieta di pensare – per spiegarci soprattutto l'ironia di Aristofane ed in secondo luogo i *duo fere libri* di Aulo Gellio – che appunto perché la *Repubblica* non è libro che si scrive in un giorno, anzi fu il *pensiero dominante* di Platone, che la *Repubblica* sia stata innanzi tutto argomento di discussione tra amici prima, in seno all'Accademia poi (cfr. H. E. Cherniss, *The riddle of the early Academy*, Berkeley, 1945; H. Herter, *Platons Akademie*, Bonn, 1944; P. M. Schuhl, *Platon et l'activité politique de l'Académie*, in « Revue des Études grecques », 1946-7, pp. 46-53). Non è difficile pensare che Platone, fin da giovinetto tutto preso dal pro-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

blema politico, che fu per lui problema essenzialmente filosofico ed educativo, abbia, ogni volta, sia pur parlando della *politéia* dell'Universo tutto, discusso il problema del *cosmo politico*, con quei tali suoi amici e discepoli dell'Accademia che fu soprattutto, accanto agli altri circoli politici di Atene, un eccellente circolo di educazione politica, il partito platonico. E furon discussioni che naturalmente precedettero la stesura vera e propria della *Repubblica* (una tesi del genere fu sostenuta da C. ROBERT, *Aphoristische Bemerkungen zu den Ekklesiazusen des Aristophanes*, in « Philologus », 1922, pp. 321-35; cfr. anche E. MEYER, *Geschichte der Altertums*, Stoccarda, 1912², IV, p. 429; J. M. PABON - M. F. GALIANO, *op. cit.*, p. LXXII), o ad essa si accompagnarono, uscendo fuori della cerchia dell'Accademia anche prima che l'opera fosse pubblicata (probabilmente, dunque, tutta fusa in unità), suscitando polemiche e contrasti con gli altri circoli e partiti politici. Siamo nel campo delle ipotesi e dunque è difficile e pericoloso fare delle date. Ad ogni modo Platone fondò l'Accademia circa nel 387. Probabilmente la *Repubblica* fu quindi discussa, scritta, riscritta, pubblicata, corretta, fra il 386 ed il 370, come si potrebbe desumere da p. 521*e* del libro VIII, ove può darsi che Platone si riferisca alla battaglia di Leuttra (371 a. C.) in cui Sparta fu sconfitta da Tebe. Comunque è certo che Platone scrisse la *Repubblica* al tempo della sua piena maturità, fra i quaranta ed i cinquantacinque anni, e che le parti le quali hanno dato luogo all'affermazione dell'esistenza dei *duo fere libri* ed alla ironia di Aristofane si posson far risalire alle discussioni avvenute nel circolo platonico anche prima della fondazione dell'Accademia, se si ritiene che le *Ecclesiazuse* non possano discendere oltre il 389. E non è un caso, anzi, che le polemiche più violente siano venute proprio da parte di Senofonte, il buon soldato, e di Aristofane, il rappresentante della classe più tradizionale di Atene, l'autore delle *Nuvole* (423) che sono una coerente presa di posizione da parte di un sostenitore dell'aristocrazia più arcaica contro ogni forma che assumesse atteggiamenti rivoluzionari di fronte al mondo politico di quella stessa aristocrazia.

Il primo libro della *Repubblica* è stato, dunque, generalmente veduto come staccato da tutto l'insieme. Dialogo socratico, sarebbe stato scritto da Platone in età giovanile, prima del *Gorgia* (anzi, di gran lunga inferiore al *Gorgia*, ne sarebbe stato la traccia), e poi ripreso da Platone ed agganciato alla *Repubblica*, senza tuttavia – si dice – una più intima fusione, tanto che il Dümmler, ritenendolo un dialogo a sé compiuto, gli dette il titolo di *Trasimaco*. Lo stesso Diès, che ha molto finemente sostenuto l'unità della *Repubblica* e altrettanto giustamente l'armonia del *primo* libro con tutto il resto, ne accetta tuttavia la *jeunesse stylistique*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Certo, se si prende il primo libro della *Repubblica* a sé e lo si paragona al *Gorgia*, il *Gorgia* è superiore sia per sviluppo che per profondità di pensiero. Soltanto che a una più meditata lettura ci si accorge che altro fu lo scopo del *Gorgia*: o meglio che il primo libro della *Repubblica* assume il suo significato più pieno se lo si considera in relazione a tutta la *Repubblica*. Mentre il *Gorgia* è davvero un dialogo in sé compiuto, ove Platone si pone esclusivamente di fronte alle degenerazioni della Sofistica, sviluppando fino in fondo i suoi argomenti contro il rovesciamento in senso individualistico di un Polo e tanto peggio nelle conseguenze di un Callicle, che vanno oltre le stesse intenzioni della Sofistica, il primo libro della *Repubblica*, invece, scandisce il suo lato polemico su due motivi, nel senso che da una parte è presa di posizione contro la tradizione, dall'altra parte constatazione del nuovo atteggiamento politico della Sofistica: l'una e l'altra posizione vedute attraverso l'occhio e lo spirito di Socrate. Il parallelo fra il I libro della *Repubblica* ed il *Gorgia* è giusto soltanto quando si faccia corrispondere, in parte, alla tesi di Trasimaco (I libro *Rep.*) il discorso di Gorgia e la discussione con Polo (461*b*-481*b*). La tesi di Callicle (842*b* segg.), la contrapposizione fra *nómos* e *physis*, va fatta invece corrispondere alla prima parte del II libro della *Repubblica* (358*e* segg.), alla tesi sostenuta da Glaucone per dimostrare quali possano essere le conseguenze estreme della Sofistica non più sul piano della discussione e della educazione preoccupate di una riforma – esigenza di riforma su cui, in linea di massima, lo stesso Platone è d'accordo con la grande, prima Sofistica – ma dell'azione pratica da parte di uomini senza scrupoli e politicamente attivi come sarebbe stato appunto un Callicle (*Gorgia*, 510*a-b*), o quei tali che nel II libro della *Repubblica* Glaucone ci disegna e che non hanno più nulla a che fare con la Sofistica vera e propria (cfr. E. Maier, *Socrate*, trad. it., Firenze, 1943, I, pp. 239-42).

Ammessa pure l'ipotesi che il primo libro sia stato scritto da Platone in età giovanile è allora indubbio che Platone lo riprese più tardi, trasformandolo se non riscrivendolo del tutto, sì che gli servisse da *introduzione* vera e propria a tutta la *Repubblica* (cfr. sopra, *Introduzione* e *Nota bibliografica*).

Difficile è anche precisare la data in cui Platone ha finto che si sia svolto il dialogo. Il Fraccaroli (Platone, *Il Timeo*, Torino, 1906, pp. 3-4, 131-2) sostiene il 408 rifacendosi alla prima pagina del *Timeo*, ove Platone sembra ci riveli quali siano stati i personaggi cui Socrate il giorno dopo le Bendidie avrebbe narrato il dialogo avvenuto in casa di Cefalo. Platone fingerebbe, dunque, che il *Timeo* si fosse svolto due giorni dopo la *Repubblica*. Difatti, in quella prima pagina del *Timeo* Socrate ricorda ai suoi interlocutori che il giorno prima egli ha loro narrato

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

quale sia la costituzione migliore e ad opera di quali uomini sia possibile, riepilogando, anche se in breve, i motivi fondamentali della *Repubblica*, la cui narrazione era avvenuta il giorno dopo l'avvenuto dialogo (« ero ieri sceso al Pireo... », *Repubblica*, 327*a*). I personaggi ai quali sarebbe stata narrata la discussione avvenuta la sera prima al Pireo, sarebbero, quindi, Timeo, Crizia, Ermòcrate ed un quarto che resta ignoto perché, ammalato, non è intervenuto al nuovo convegno, e del quale Platone tace il nome. Per Timeo e lo sconosciuto cfr. le note relative a pp. 17*a* segg. del *Timeo*: per la distribuzione delle parti nel *Timeo* e per il *Crizia* cfr. *Introduzione*. Ermòcrate forse il generale siracusano, uomo di grande nobiltà d'animo e prudenza (cfr. TUCIDIDE, IV, 58 segg.; VI, 33 segg.; VI, 72, 76; VII, 73; PLUTARCO, *Nicia*, 26); ciò sarebbe confermato dallo stesso Platone (*Timeo*, 20*a-b*). Abilmente e coraggiosamente difese Siracusa dall'invasione ateniese, sì che tornerebbe con quanto Platone gli fa dire nel *Crizia*, « gente che si scoraggia non ha mai eretto trofei » (108*c*). Ma la tragedia scoppiò per Ermòcrate nel 410, dopo la battaglia di Cizico, in cui gli strateghi siracusani furon costretti a bruciare le proprie navi per non farle cadere in mano ateniese. Per questo, parte sotto l'impulso del suo avversario politico Diocle, Ermòcrate fu esiliato da Siracusa (cfr. SENOFONTE, *Elleniche*, I, 1, 27-31; PLUTARCO, *loc. cit.*; DIODORO, XIII, 63). L'esercito, sembra, parteggiò per Ermòcrate (cfr. SENOFONTE, *loc. cit.*), ma egli, per evitare la guerra civile, pronunciate nobili parole, preferì andarsene in esilio. Andò a Sparta (TUCIDIDE, VIII, 85; SENOFONTE, *Elleniche*, I, 1, 31); poi tornò in Sicilia, ove trovò già distrutte Imera e Selinunte (409 o 408 a. C.); l'anno dopo perì (408-7), secondo la testimonianza di DIODORO (XIII, 63, 75). Poiché nel *Timeo* appare che Ermòcrate è ospite di Crizia capo dei conservatori, cui apparteneva lo stesso Ermòcrate, di qui il Fraccaroli deduce che quindi Platone ha finto lo svolgersi della *Repubblica*, del *Timeo* e del *Crizia* circa nel 409-8, immaginandosi che Ermòcrate mentre era a Sparta avesse fatta una puntata ad Atene.

Certo nessuna testimonianza storica dice che Ermòcrate si sia recato ad Atene. *C'est mal connaître les Athéniens que de les croire capables de recevoir avec honneur un ennemi fugitif*, afferma il Rivaud (PLATON, *Oeuvres complètes*, Tome X, *Timée-Critias*, « Belles Lettres », Parigi, 1925; *Notice* al *Timeo*, pp. 15, 19-21), il quale, sulla traccia di C. Ritter (*Timaios*, in « Philologus », 1903, pp. 410-8; e *Neue Untersuchungen über Platon*, Monaco, 1910, p. 174), nega esservi ogni rapporto fra il *Timeo* e la *Repubblica*. Si può obbiettare che a Platone non interessava per nulla il fatto che Ermòcrate fosse o no venuto ad Atene. Egli, il quale si augura che « più non si combatta una guerra come quella che i Greci oggi combattono » (*Repubblica*, 417*b*), volendo

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

descrivere lo Stato perfetto, articolantesi nell'ordine del cosmo ove guerra non c'è, poteva benissimo prendere ad esempio una nobile e prudente figura come quella d'Ermòcrate, che proprio di quelle lotte era stato vittima.

Più grave è invece la tesi per cui, secondo il Ritter (*op. cit.*) ed il Rivaud (*op. cit.*), il riepilogo sulla buona costituzione fatto nel *Timeo* non si riferirebbe alla *Repubblica* perché incompleto ed infedele (per un accenno alle feste Panatenee che si svolgevano due mesi dopo le Bendidie: cfr. nota relativa a *Timeo* 21*a*), mentre nel *Timeo* (19*a*) si dice che nulla è stato omesso di quanto era stato discorso il giorno innanzi. E poi – si domanda il Rivaud – perché il *Timeo*, che è stato scritto tanto dopo, si dovrebbe riallacciare alla *Repubblica*? Anche a queste ipotesi si può ribattere, affermando che se nel *Timeo* Platone non ricpiloga tutta la *Repubblica*, ne cita però i motivi fondamentali e nuovi, quelli a carattere più strettamente politico, accantonando la parte filosofica. E si capisce, perché quest'ultima non è soltanto della *Repubblica*, ma si sviluppa per tutta l'opera di Platone, dando, nella *Repubblica*, luce a quelli che sono i motivi per cui è politicamente possibile lo Stato perfetto.

Siamo sempre nel campo delle ipotesi, e fra le ipotesi allora la più verosimile mi sembra sempre quella del Fraccaroli, che viene, in linea di massima, ripresa da A. E. Taylor nel suo monumentale commento al *Timeo* (*A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, p. 45). Cfr. anche J. Adam, *The Republic of Plato*, Cambridge, 1902. Per la restante letteratura, vedi *Nota bibliografica*.

Timeo e Crizia

Per la data in cui Platone finge si sia svolto il dialogo e per il rapporto tra il *Timeo*, il *Crizia* e la *Repubblica*, cfr. sopra « Nota storica » alla *Repubblica*.

Concordemente ritenuto di Platone fin da Aristotele (ne hanno negato l'autenticità Schelling, Weiss: cfr. C. Piat, *Platon*, Parigi, 1906; e Ladevirochie, *Le vrai et le faux Platon: le Timée démonstré apocryphe*, Parigi, 1867), il *Timeo*, insieme al *Crizia* di cui si riconosce l'autenticità (contro di essa è J. Socher, *Ueber Platon's Schriften*, Monaco, 1820), è sempre insieme al *Crizia*, ritenuto senz'altro dialogo tardo (molti anni posteriore alla *Repubblica*), probabilmente composto dopo il *Parmenide*, il *Sofista* e il *Politico*. Non è qui il caso di riferire le varie ragioni, tutte discutibili, per cui il *Timeo* e il *Crizia* sarebbero stati composti prima del *Filebo* o dopo (cfr. Ueberweg, Tocco, Apelt, Döring: vedi *Nota bibliografica*; per il Tocco cfr. *Del Parmenide*, in « Studi it. di Filologia », II, p. 450).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Politico

Stabilire date esatte è naturalmente impossibile (a parte che dopo gli studi del Lutoslawski, del Gomperz, del Natorp, del Ritter, del Campbell – cfr. *Nota bibliografica* – si è concordi nel ritenere il *Sofista* e il *Politico* come appartenenti insieme al *Filebo*, al *Crizia*, alle *Leggi*, all'ultima attività di Platone). Direi che il *Sofista* e il *Politico* sono posteriori al secondo viaggio a Siracusa. Probabilmente furono composti fra il 364 e il 361. Certo il *Politico* riflette da un lato la grave situazione della Grecia propria di quegli anni: la fine della potenza spartana, di quella ateniese, le lotte fra l'oligarchia e il proletariato, l'effimera supremazia tebana che doveva sfasciarsi nel 362; dall'altro lato l'importanza grande che assume in Platone l'esperienza avuta presso la corte di Dionisio II. Il motivo della *misura* è tipico di tutta l'opera platonica e lo stesso universo è (o vorremmo che fosse) *misura*: tanto più ora che sempre meno Platone vede governati con misura gli Stati. Sul motivo della misura s'incentra il *Politico*, e la misura sarà motivo fondamentale delle *Leggi*, soprattutto del libro III. Alcuni, anzi, avvicinano talmente il libro III delle *Leggi* al *Politico* (anche per il fatto che nell'uno e nell'altro testo si dichiara impotente l'uomo a governare giustamente con potere assoluto) da sospettare che il *Politico* sia molto tardo, posteriore al terzo viaggio a Siracusa (cfr. A. Diès, *Notice* al *Politico*, in Platon, *Oeuvres complètes*, « Belles Lettres », t. IX, I partie, Parigi, 1935, p. LXIII). Questo lo potrebbe testimoniare anche quella pagina del *Politico* ove Platone afferma che un buon medico che deve assentarsi prescrive al cliente un certo numero di ricette, ma se torna prima del previsto e trova cambiate le condizioni del malato non è tenuto più alle ricette prescritte e adotterà altri rimedi (lo stesso deve fare il politico che non è dunque schiavo delle leggi scritte). Platone pensava forse al tempo in cui si assentò dalla Scuola per andare a Siracusa? Forse. Solo che questo potrebbe ugualmente ripetersi per il secondo viaggio. W. Andreae difatti (*Platons Staatschriften, III, Der Staatsmann*, Jena, 1926, pp. XVI segg.) pensa che il *Politico* sia del 365 e che doveva servire quale tema di esercitazioni per la Scuola durante l'assenza di Platone. Il Fraccaroli ritenendo autentica la *XIII lettera* indirizzata a Dionisio ed affermando che è del 365, nell'espressione « ti mando alcuni scritti sulle divisioni (*diairèsi*) » (360*b*) pensa che Platone si riferisca appunto al *Politico* e al *Sofista* e ne conclude che quindi il *Politico* è anteriore al secondo viaggio a Siracusa, del 367 circa (cfr. G. Fraccaroli, *Prolegomeni al Sofista e al Politico*, in Platone, *Il Sofista e l'Uomo politico*, trad. da G. Fraccaroli, Torino, 1911, p. 93). Ma troppo sospetta è la *XIII lettera* per affidarsi ad essa. Può darsi abbia ragione S. Barker (*Greek Political Theory: Pl. and his Predecessors*,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Londra, 1918, pp. 271 segg.), secondo cui il *Politico* fu scritto fra il 367 e il 361 – prima del terzo viaggio a Siracusa – perché in questo periodo Platone sperava ancora di poter stabilire a Siracusa una monarchia saggia ed equilibrata. Potremmo aggiungere che il *Politico* rispecchia quella che fu poi la *prova* a cui Platone sottopose Dionisio II durante il terzo viaggio (cfr. *VII lettera*, 340*b* segg.). Ma allora anche le *Leggi* potrebbero essere state composte prima dell'ultimo viaggio, ché in esse vi è – si potrebbe dire – delineata la legislatura che Dionisio avrebbe dovuto applicare in Sicilia (cfr. in questo senso Fr. Blass, *Ueber die Zeitfolge von Platons letzten Schriften*, in « Apophoreton », Berlino, 1903, pp. 52-66). Certo i passi paralleli fra il *Politico* e le *Leggi* sono molti e impressionanti. Si potrebbe concludere in due modi: o facendo risalire le *Leggi* a prima del terzo viaggio (Blass), o facendo scendere il *Politico* a dopo (Diès: che però pone questo come pura ipotesi). Io ritengo più giusto (in fondo non abbiamo nessun documento preciso e quindi bisogna procedere con estrema cautela sapendo di avanzare delle pure ipotesi) seguire una via mediana: le *Leggi*, che sono più lunghe della *Repubblica*, non è un libro che si scrive in un sol giorno – d'altra parte sappiamo che furon sistemate, rifinite, pubblicate da Filippo di Opunte –; e quindi può darsi benissimo che Platone abbia iniziato a raccogliere il materiale all'epoca in cui componeva il *Sofista* e il *Politico*, materiale di cui si può esser servito per il *Politico*, là dove questo era necessario; nell'intenzione di Platone il *Politico* ha altra funzione dalle *Leggi*: il politico sarà colui che dovrà legiferare; possiamo anche credere che il *Politico* e il materiale preparato per le *Leggi*, Platone li avrebbe potuti usare a Siracusa se le cose fossero andate bene. Ma questo non è condizionante. Anzi l'ultima delusione siracusana avrebbe potuto far sentire a Platone sempre più urgente la necessità di lasciare uno schema di leggi adatto a riformare la sempre più triste situazione di fatto e di cui avrebbero potuto servirsi gli uomini degni del futuro, non solo di Siracusa, ma di ogni Stato greco. Anzi a questo proposito mi sembra di notevole importanza il seguente passo della *VII lettera* che, con il Pasquali (*Le lettere di Pl.*, Firenze, 1938, pp. 47 segg.; 1967[2]), io ritengo autentica: « voglio aggiungere un altro consiglio, ripetendo per la *terza volta* gli stessi discorsi che già *due volte* feci con altri: non sia asservita ai despoti né la Sicilia, né alcun'altra città, ma vivano tutte sotto la guida delle leggi, questo io dico » (334*c*). Le città della Sicilia, dunque, ma anche ogni altra città. Concluderei dunque così: il *Politico* è antecedente al 361, le *Leggi* (al cui materiale presumibilmente Platone cominciò a lavorare dall'epoca del *Politico*) furono distese, elaborate, anche se non rifinite e pubblicate, fra il 359 ed il 348, l'anno della morte. Per la questione della cronologia in generale cfr. la *Nota biblio-*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

grafica. Per il *Politico* in particolare, oltre i testi già citati nel corso di questa nota, cfr. R. HIRZEL, *Zu Platons Politicus*, in « Hermes », VII, 1874; L. CAMPBELL, *On the position of the Sophistes, Politicus and Philebus in the order of the Platonic Dialogues*, Oxford, 1886-89; J. EBERZ, *Die Tendenzen der platonischen Dialoge: Theaitetos, Sophistes, Politicus*, in « Archiv. für Geschichte der Philosophie », XXII, 1908; L. A. POST, *The Preludes to Plato's Laws*, in « Transactions and Proceedings of the American Philological Association », 1929, pp. 5-24; J. GEFFCKEN, *Griechische Literaturgeschichte*, II, 1934, p. 134; R. v. SCHELIHA, *Dion: Die Platon. Staatsgründung in Sizilien*, Lipsia, 1934, p. 76; L. STEFANINI, *Platone*, 1935, II, pp. 218-9; G. A. ROGGERONE, *La funzione del Politico nella dottrina platonica dello Stato*, in « Sophia », 1950, p. 239; J. B. SKEMP, *Introduction to Plato's statesman*, New Haven, 1952, pp. 13-7, e, ancora, *Nota bibliografica*.

Fuori dubbio è, invece, che Platone fa finta che il dialogo si sia svolto nel 399. Questo lo si desume chiaramente dal fatto che il *Politico* è posto come di séguito al *Sofista*, la cui discussione sarebbe avvenuta all'indomani di quella svolta nel *Teeteto*. E nel *Teeteto* Platone è esplicito. Così difatti si conclude il *Teeteto*: « SOCRATE – ... Ed ora debbo andare al Portico del Re per rispondere all'accusa che Meleto mi ha scritto contro; ritroviamoci nuovamente qui domattina, o Teodoro » (210*d*); e così ha inizio il *Sofista*: « TEODORO – Secondo l'appuntamento preso ieri... » (216*a*).

La questione sull'autenticità del *Sofista* e del *Politico* è ormai pacifica. La critica è tutta concorde nell'ammettere come opera di Platone i due dialoghi. Argomenti non convincenti contro l'autenticità furono sostenuti da G. SOCHER (*Ueber Platon's Schriften*, Monaco, 1820), da G. SCHAARSCHMIDT (*Die Samml. d. platon. Schrr. zur Scheidung der echten von den unechten unters*, Bonn, 1866), da C. HUIT (*La vie et l'oeuvre de Platon*, Parigi, 1893), da G. WINDELBAND (*Geschichte d. alt. Philos.*, Monaco, 1894[2]). Tali argomenti furono ampiamente ed esaurientemente confutati da G. GROVE (*Plato*, Londra, 1875[3]), da L. CAMPBELL (*The Sophistes and Politicus of Plato*, Oxford, 1867), da B. JOWETT (*The Dialogues of Plato*, Oxford, 1892), da O. APELT (*Prolegomena al Sofista*, Lipsia, 1897), da W. LUTOSLAWSKI (*The origin and Growth of Plato's Logic*, Londra, 1905) da G. FRACCAROLI (PLATONE, *Il sofista e l'uomo politico*, trad. da G. F., Torino, 1911). Ad ogni modo Aristotele conosceva il *Sofista* e il *Politico*, e per il *Sofista* nomina direttamente Platone (*Metaf.*, XI, 8, 1064*b*). Per il *Politico* (p. 303*a-b*) è particolarmente notevole l'accenno che troviamo nella *Politica* (IV, 2, 1289*b*). Per i riferimenti di Aristotele al *Politico* e al *Sofista*, cfr. BONITZ, *Index Arist.*, p. 598; E. ZELLER, *Die Phil. d. Griech.*, II, 1, p. 454, n. 1; L. STEFANINI, *Platone*, Padova, 1935, II, pp. 219-221.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

REPUBBLICA

Le Persone

SOCRATE, GLAUCONE, POLEMARCO, TRASIMACO,
ADIMANTO, CEFALO

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

LIBRO PRIMO

I – Ero* sceso ieri al Pireo[1] con Glaucone, figlio di Aristone[2], per rivolgere una preghiera alla dea[3] e, al tempo stesso, perché desideravo vedere come avrebbero celebrata la festa che si svolgeva per la prima volta. E bella mi parve la sacra processione della gente del luogo, ma non meno splendida quella che guidavano i Traci[4]. Dopo aver pregato ed assistito alla cerimonia, ce ne tornavamo verso la città[5]: quando, avendoci veduti da lontano che riprendevamo la strada per tornare alle nostre case, Polemarco, figlio di Cefalo[6], ordinò al suo giovane schiavo di correre a dirci che lo aspettassimo. Ed il giovinetto, sopraggiungendo, tiratomi il mantello disse: 327 *b*

— Polemarco vi prega di aspettarlo.

Mi voltai e gli chiesi dove fosse.

— Eccolo qui dietro che viene — rispose — aspettatelo.

— Lo aspetteremo sì — disse Glaucone.

Sùbito dopo sopraggiunse Polemarco, con Adimanto[7], fra- *c*

* 327*a*-328*c*: *Le Bendidie al Pireo: l'ambiente e l'incontro con Cefalo.*

1. Pireo: porto di Atene, alla foce del Cefiso, a sette chilometri dalla città.

2. Glaucone e Aristone: fratello e padre di Platone: cfr. *Introduzione*, p. 15.

3. Non si tratta qui di Atena (generalmente citata col semplice nome di *dea*), ma della *Dea Bendis*, come chiaramente risulta anche da 354*a*. Bendis è divinità tracia; è stata detta l'Artemide dei Traci. Da poco era stato introdotto il culto della dea al Pireo, le cui feste, le *Bendidie*, erano celebrate, secondo una notizia che dobbiamo a Proclo (in *Timaeum*, p. 9*b*, 20, DIEHL), il 19 o il 20 di Targelione (6 o 7 giugno). Previo permesso dello Stato, i culti forestieri erano ammessi. Questo il caso delle *Bendidie*. Essendo il Pireo porto molto frequentato si capisce come vi fossero culti stranieri: l'importante per lo Stato era che le nuove divinità non sostituissero gli dèi patrii; cfr. *Leggi*, 910*c*; *Timeo*, 21*a*, nota.

4. Naturalmente i Traci che abitavano al Pireo e vi si trovavano di passaggio.

5. Atene.

6. Cfr. *Introduzione*, p. 15.

7. Adimanto: altro fratello di Platone. Insieme a Glaucone è, dal II libro in poi,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

tello di Glaucone, Nicerato[1], figlio di Nicia, ed altri ancora che molto probabilmente ritornavano dalla processione. E Polemarco disse:

— Socrate, mi sembra che stiate avviandovi verso la città, con l'idea di andarvene.

— E non hai indovinato male! — risposi.

— Ma non vedi — soggiunse — quanti siamo?

— Sicuro.

— E allora — seguitò —, o voi dovrete riuscire a diventare più forti di quanto siamo noi, oppure dovrete rimanere qui.

— Ma ci sarebbe un'altra scappatoia — risposi —, riuscire cioè a persuadervi che è meglio lasciarci andare.

— Sì ora! Sarete buoni di convincere chi non sta a sentire? — disse.

— Eh no! — rispose Glaucone.

— State dunque certi che non vi ascolteremo.

E Adimanto:

— Ma come — disse —, non sapete neanche che vi sarà 328
questa sera una corsa con le fiaccole[2], e a cavallo correranno, in onor della dea?

— A cavallo? — chiesi — Ma questa è nuova! A cavallo terranno le fiaccole e l'un l'altro se le passeranno giuocando a gara? Vuoi dir questo?

— Esattamente — rispose Polemarco. — Non solo, ma poi vi sarà una festa notturna che val proprio la pena di vedere. Dopo cena usciremo ed andremo a vedere la festa: ci troveremo molti giovani ed insieme potremo discorrere. Restate senz'altro dunque! *b*

E Glaucone:

— Sembra proprio — disse — che si debba restare.

— E allora — conclusi io — se ti sembra, così facciamo.

il maggior interlocutore del Dialogo. Cfr. *Apologia*, 33*e*-34*a*; *Introduzione*, p. 15 e segg.

1. Nicerato figlio di Nicia: Nicia generale ateniese durante la guerra del Peloponneso, che nel 421 stipulò una pace di compromesso con Sparta (*pace di Nicia*): morì durante la spedizione in Sicilia: il figlio Nicerato fu ucciso dai Trenta Tiranni.

2. Gara che molto probabilmente trae la sua origine dal culto alla divinità del fuoco. Il fuoco è la vita che si trasmette. Cfr. *Leggi*, 776*b*. Per notizie su questa gara, ma non a cavallo, cfr. PAUSANIA, *Attica*, XXX, 2. Che la gara a cavallo fosse una

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

II – Andammo, dunque, a casa di Polemarco, ove trovammo Lisia ed Eutidemo suoi fratelli, e con essi Trasimaco[1] di Calcèdone, Carmantide[2] Peaniese e Clitofonte[3] figlio di Aristonimo. In casa v'era anche Cefalo, il padre di Polemarco. Molto invecchiato lo trovai, ché gran tempo era passato da che *c* l'avevo visto l'ultima volta. Col capo inghirlandato stava seduto su di un cuscino posto sovra uno sgabello, poiché nella corte, allora allora, aveva finito di fare un sacrificio. Ci mettemmo a sedere intorno a lui, ché là v'erano, appunto, posti in circolo, un certo numero di scanni. Appena Cefalo mi vide mi salutò affettuosamente e disse:

— Caro* Socrate, certo non scendi spesso al Pireo per venirci a trovare: lo dovresti invece! Sì, perché se io fossi ancora in forze da poter facilmente venire in città, non avresti bisogno di venir quaggiù, ma verremmo noi da te: ora invece sei tu che *d* devi venire più spesso. Ti dirò infatti che quanto più i piaceri dei sensi per me si fanno vani, tanto più cresce invece in me il desiderio e il gusto del discorrere. Non voler dunque fare altrimenti, ma, senza rinunciare alla compagnia di questa gioventù, vieni spesso da noi come si fa con gli amici più intimi.

— Sì, o Cefalo — risposi — molto volentieri io sto a conversare con le persone che abbiano raggiunto una bella età: mi sembra infatti che si debba imparare da loro — come da gente che *e* prima di noi ha compiuto un viaggio, un viaggio che forse dovremo compiere anche noi — quale sia la via, se aspra e difficile, o facile e piana. E così anche da te, che sei giunto a quel punto della vita che i poeti[4] chiamano « limite estremo di vecchiaia »[5],

novità, molto probabilmente importata dai Traci abilissimi cavalieri, ce lo fa intendere lo stesso Platone.

1. Trasimaco: sofista e retore: Platone ne parla anche nel *Fedro*, 261*c*, 267*c-d*. Cfr. *Introduzione*, p. 15.

2. Carmantide: si tratta forse di uno scolaro di Isocrate (ISOCRATE, 15, 93, 94).

3. Come Carmantide non ha nessuna importanza nel dialogo. Qui (340*a-c*) sembrerebbe un discepolo sostenitore di Trasimaco. Platone ha scritto un brevissimo dialogo intitolato al suo nome. Molti affermano che è dialogo apocrifo.

* 328*d*-336*a*: *La tesi della tradizione (Cefalo-Polemarco) e l'atteggiamento socratico.*

4. Già in Omero: cfr. *Iliade*, XXII, 60.

5. Letteralmente è *sulla soglia della vecchiaia*. Per noi significa il limite fra la virilità e la vecchiezza. Qui invece s'intende il limite fra l'ultima parte della vita e la morte.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

sarei contento di ascoltare cosa ne pensi, se è questo della nostra esistenza il periodo più triste o quale altra notizia tu ce ne possa dare.

III – Per Zeus, amico Socrate — rispose —, sicuro che ti 329
dirò su questo il mio pensiero. Spesse volte infatti insieme ci riuniamo fra vecchi all'incirca della stessa età, tanto per non venire meno all'antico proverbio[1]. E la maggioranza di noi, quando insieme ci troviamo, si lamenta, rimpiangendo della giovinezza i piaceri, ricordando le delizie dell'amore, dei vini, delle tavole bene imbandite, e gli altri diletti tutti simili a questi, e se ne dolgono come se grandi beni avessero perduto, come se quello fosse stato un vivere pienamente, e questa invece neppure fosse vita. Altri poi si lamentano di come sono irrispettosi verso *b*
i vecchi i famigliari e sotto questo aspetto ripeton la canzone di quanti mali sia per loro causa la vecchiaia. Secondo me, o Socrate, questi vecchi dan la colpa a chi colpa non ha, perché se davvero causa ne fosse la vecchiaia, anch'io per la vecchiaia avrei dovuto patire questo, e così tutti coloro che siano giunti a questa età[2]. Mentre con molti vecchi mi sono incontrato che non la pensavano affatto in questo modo, fra gli altri il poeta Sofocle[3], al quale — ero quella volta insieme a lui — uno gli domandò: « Come te la passi, o Sofocle, nei piaceri d'amore? Sei ancora capace di fare all'amore con le donne? ». Ed egli: *c*
« Taci, uomo!, ora che finalmente sono riuscito a liberarmene con quella stessa soddisfazione con cui ci si libera da un rozzo ed iroso padrone ». Ottima allora mi sembrò la sua risposta, e non meno buona ancora oggi mi sembra, ché davvero da simili follie si ha nella vecchiaia una gran pace e libertà completa: quando le passioni dalla propria tensione decadano e si allentino, si avvera proprio quello che Sofocle diceva, dalla follia di molti padroni ci si può liberare. Ma di questi rimpianti, *d*
di queste lamentele contro i proprii parenti, una sola, o Socrate, è la causa più vera, non la vecchiaia, ma la condotta degli uomini. Se sono ordinatamente misurati e d'indole mite, la stessa

1. Già in Omero: *Odissea*, XVII, 218. Cfr. *Fedro*, 240*c*. Il proverbio esattamente era ἥλιξ ἥλικα τέρπει: il *coetaneo sta bene col coetaneo.*

2. Cicerone ha ricalcato questo passo in *De Senectute*, III, 7, 8.

3. Aneddoto ripreso da Cicerone in *De Senectute*, XIV, 47.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

vecchiaia non è poi troppo grave: se no, Socrate mio, non soltanto la vecchiaia, ma anche la giovinezza per un simile uomo diviene un tormento.

IV – Ed io, ammirando davvero la sua risposta, e desideroso che parlasse ancora, così dicendogli lo stuzzicavo a continuare:

— Però, o Cefalo, io penso che quando tu parli in questo *e*
modo i più non approvino le tue parole, e credano piuttosto che tu così facilmente sopporti la vecchiaia non in virtù del tuo buon carattere, ma perché sei un gran signore, ché, si dice, gran consolazioni sono date ai ricchi.

— Tu dici il vero — affermò — ed effettivamente non approvano le mie parole, e forse una qualche ragione ce l'hanno, ma non quanta credono, e giusto è il detto di Temistocle, che, a quel tale di Serifo[1] che lo ingiuriava dicendogli che non a se stesso, ma alla sua città doveva la fama di cui godeva, così ri- 330
spose: « Se io fossi di Serifo non sarei celebre, ma neppure tu saresti celebre se fossi nato ad Atene ». Così a chi non è ricco e male sopporta la vecchiaia ben si adatta lo stesso discorso: è vero che un uomo ragionevole, se povero, non potrebbe molto agevolmente sopportare la vecchiaia, ma ugualmente un uomo irragionevole, sia pure avendo messo insieme un patrimonio, mai potrebbe trovare in se stesso una piena serenità.

— Ma dimmi, Cefalo — chiesi —, il grosso di queste tue sostanze lo hai ereditato, o te lo sei conquistato da te stesso?

— Se li ho fatti da me i miei quattrini, o Socrate? La mia *b*
abilità nell'accrescere il patrimonio è stata intermedia fra quella del nonno e quella di mio padre. Mio nonno, di cui io stesso porto il nome, ereditò una fortuna all'incirca uguale a quella che io attualmente posseggo, e più volte l'accrebbe di tanto, ma Lisania, mio padre, la ridusse anche a meno di quello che ora non sia: quanto a me posso dirmi contento se riuscirò a lasciare a questi miei figli qui un patrimonio non minore, ma un po' maggiore a quello che ho ereditato.

1. Serifo: isola delle Cicladi. L'aneddoto è celebre. Lo ricorda anche Erodoto, VIII, 125, dicendo però che Temistocle così rispose a un certo Timodemo di Afidna. Viene riportato anche da Cicerone, *De Senectute*, III, 8.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Ecco perché ti avevo posto questa domanda — dissi —, perché non mi sembrava tu fossi troppo attaccato alle ric- *c*
chezze, che è appunto il caso di coloro che non se le sono acquistate da se stessi, mentre chi se le è guadagnate da sé vi è attaccato il doppio degli altri. Così come i poeti amano i proprii versi, così come i padri amano i proprii figliuoli, gli uomini di affari sono tutti presi dal loro danaro, ché questa è l'opera loro, oltre che, come gli altri uomini, per l'utilità che ne ricavano. Noiosa è, dunque, la loro compagnia, ché altro non sanno lodare se non la ricchezza.

— Ciò che affermi è vero — disse.

V – Proprio così — continuai —, ma dimmi ancora sol- *d*
tanto questo: quale è il maggior vantaggio che secondo te hai tratto dal possesso di un patrimonio sì grande?

— Un vantaggio — rispose — che forse mi sarebbe impossibile far comprendere a molti. Questo qua, o Socrate, che quando un uomo si accorge che si avvicina il momento di dover pensare alla morte, sorge in lui una preoccupazione che lo fa essere inquieto intorno a cose che prima lo lasciavano affatto tranquillo, e i miti che sull'Ade si raccontano, sulle pene cioè che laggiù dovranno pagare coloro che in questa nostra esistenza hanno commesso ingiustizie, questi racconti che fino allora aveva preso in giro, ora gli tormentano l'animo nel timore che *e*
siano veri: ed egli stesso, sia per debolezza di vecchiaia, o anche perché adesso è più vicino al mondo di là, di quelle cose ha una più chiara visione: ad ogni modo di sospetto e di paura l'anima sua si riempie e, ricordando, calcola e soppesa le ingiustizie che abbia potuto commettere. E se nella propria vita trova molte iniquità, di frequente, come i fanciulli, durante il sonno si sveglia, pieno di sgomento sempre, e vive non sperando nulla di buono: se nessuna colpa invece ha da rimproverarsi, una dolce speranza sempre lo accompagna: speranza, 331
la buona nutrice dei vecchi, come dice Pindaro[1]. Sì, Socrate, bello è quello che Pindaro ha detto, e cioè che quando un uomo abbia trascorso una giusta e santa vita

1. Versi di un'ode andata perduta; fragm. 214 (Schroeder).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

la dolce speranza, di vecchiaia sostegno, rallegrandogli il cuore
l'accompagna, speranza che il mutevole spirito degli uomini governa.

Parole davvero quanto mai meravigliose! Ed è proprio da questo punto di vista che io ritengo essere di gran valore possedere ricchezze, non per chiunque, ma per il saggio: non ingannare, non mentire, sia pur senza volerlo, non esser debitore di nessuno, di sacrifici a un dio, di denari a un uomo, ed andarsene quindi senza tema alcuna al mondo di là, a questo in gran parte contribuisce appunto il possesso di ricchezze. Certo vi sono molti altri vantaggi ancora, ma, ad uno ad uno esaminati, io sostengo, caro Socrate, che per un uomo di senno consiste proprio in questo il vantaggio principale della ricchezza. *b*

— Amico Cefalo, tu parli in maniera perfetta — dissi —. *c* Ma questa virtù stessa, la giustizia, la definiremo così semplicemente! Consiste cioè nel dire la verità e nel restituire ciò che uno abbia avuto da altri, oppure queste stesse cose si possono compiere tanto giustamente quanto ingiustamente? Questo dico, ad esempio: se qualcuno ricevesse in consegna da un amico sano di mente delle armi, e poi costui divenuto pazzo le richiedesse, tutti converrebbero che quelle armi non dovrebbero essere rese e che giusto non sarebbe chi le rendesse, come giusto non sarebbe chi volesse dire tutta la verità ad un uomo che si trovasse in simile stato di mente.

— Hai ragione — disse. *d*

— Non si può, dunque, definire così la giustizia: dire la verità e restituire ciò che si è ricevuto.

— Ma sicuro, amico Socrate — Polemarco interruppe dicendo — se più o meno s'ha da credere a Simonide.

— Bene — disse Cefalo — vi cedo la parola, ché, oramai, io debbo occuparmi dei sacrifici.

— Certo — affermai —, Polemarco non è forse un tuo erede?[1].

Ed egli ridendo:

— Ma sicuro!

E con queste parole si avviò verso il suo sacrificio.

1. Cfr. *Introduzione*, pp. 15 segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

VI – Ed ora parla tu — dissi io — che sei l'erede del di- *e*
scorso: che cosa diceva Simonide sulla giustizia e che secondo te era detto bene?

— Che — rispose — il giusto è rendere a ciascuno ciò che gli si deve, ed io trovo che, in questo, Simonide[1] ha ragione.

— Sicuro — dissi — non è facile negar fede a Simonide: saggio e divino uomo egli è: ma cosa voglia dire, forse tu lo sai, o Polemarco, ma io no. Evidentemente non può voler dire, come dianzi dicevamo, che se qualcuno ha consegnato qualche cosa ad un altro, se poi divenuto pazzo la richieda, si debba restituirgliela. Eppure ciò che ha lasciato in consegna è ciò che 332
gli è dovuto, no?

— Sì.

— Però non si deve restituire in nessun modo ciò che è stato lasciato in consegna, se chi lo richiede è un pazzo?

— È vero — disse.

— E allora, a quanto sembra, altro vuol dire Simonide quando afferma consistere il giusto nel restituire ciò che si deve?

— Altro, senza dubbio — affermò —, egli vuol dire, per Zeus! Vuol dire cioè che agli amici si deve fare il bene senza mai far loro del male.

— Capisco — dissi —: il giusto non consiste nel rendere a qualcuno ciò che gli si deve restituendogli l'oro che ci abbia consegnato, quando e il restituire da un lato e il riprendere *b*
dall'altro venissero ad essere un danno, naturalmente se colui che restituisce e colui che riprende sono amici. Non credi che Simonide volesse dire questo?

— Certamente.

— Ed ai nemici? Anche ai nemici dobbiamo render loro tutto quanto ad essi si debba?

— Sicuro — affermò —, ciò che loro si deve: e ad un nemico io credo si debba ciò che si deve a un nemico, del male cioè.

VII – A quanto sembra, dunque — io dissi —, Simonide ha definito la giustizia all'oscura maniera dei poeti: oh sì, perché

1. Tra i frammenti di Simonide non si trova questa sentenza. Ma facendo parte Simonide dei poeti ufficiali, educatori della Grecia, si capisce come qui in sua bocca

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

la sua idea era, come è chiaro, che in questo consiste la giu- *c*
stizia, nel dare a ciascuno ciò che a ciascuno compete, o, com'egli dice, ciò che si deve.

— Non ti sembra che vada bene? — domandò.

— Per Zeus! — dissi — E se qualcuno gli avesse domandato: «O Simonide, la medicina in quanto arte a chi dà ciò che deve ed in che senso rende a ciascuno ciò che gli conviene, e che cosa è che dà?», come credi che ci risponderebbe?

— Evidentemente — rispose — che essa deve dare ai corpi medicine, alimenti e bevande.

— E l'arte del cuoco a chi dà ciò che deve ed in che senso rende a ciascuno ciò che gli conviene, e che cosa è che dà?

— Dà alle vivande i dovuti condimenti. *d*

— Bene! E quell'arte che dovrebbe chiamarsi giustizia a chi e che cosa dà?

— O Socrate — rispose —, se dobbiamo esser conseguenti con quanto abbiamo detto sopra, la giustizia deve dare ciò che deve ad amici e a nemici, vantaggi agli uni, agli altri danno.

— E allora questo è ciò che Simonide chiama giustizia, far del bene agli amici, male ai nemici? [1].

— Mi sembra di sì.

— Va bene, ma chi è più capace di far del bene agli amici che siano malati e del male ai nemici, dal punto di vista della malattia e della salute?

— Il medico.

— E ai naviganti, dal punto di vista di quelli che sono i *e*
pericoli del mare?

— Il nocchiero.

— Ed il giusto? quando e come può egli riuscir meglio ad esser d'aiuto agli amici e di danno ai nemici?

— In guerra, mi sembra, attaccando gli uni e difendendo gli altri.

— E sia. Però, amico Polemarco, per chi non è malato il medico non è affatto utile.

— Vero.

sia messa la sentenza che Polemarco vuol sostenere. Per il significato di questo cfr. *Introduzione*, p. 17. Cfr. anche *Protagora*, 338*e*-394*a*.

1. Menone nel dialogo omonimo così definisce la virtù: « Consiste la virtù nel sapere amministrare gli affari della patria ed amministrandoli far del bene agli amici,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— E se non si naviga non c'è affatto bisogno del nocchiero.
— Certo.
— E allora che cosa dovremmo farcene dell'uomo giusto se non si è in guerra?
— Be', questo non mi sembra affatto. 333
— Ma, dunque, anche in tempo di pace è utile la giustizia?
— È utile sì!
— Anche l'agricoltura, non è vero?
— Sì.
— Per i frutti che rende?
— Sì.
— Ed anche l'arte del calzolaio?
— Sì.
— Perché ci procura le scarpe, credo che ammetterai?
— Esatto.
— E la giustizia, per quale uso e che cosa ci dà perché si dica essere utile in tempo di pace?
— Per gli affari, Socrate.
— E per affari intendi i rapporti in comune o qualcos'altro?
— Esattamente, i rapporti in comune.
— Bene, ma al giuoco degli scacchi, chi ci associamo per la *b* sua capacità ed utilità, l'uomo giusto o uno che sappia giuocare?
— Chi sa il giuoco.
— E per disporre mattoni e pietre è forse il giusto un socio più utile e migliore dell'architetto?
— No, l'architetto.
— Ma se il citarista è migliore del giusto nel toccare le corde, in quale comune affare il giusto è compagno migliore del citarista?
— In quegli affari ove si tratta di denaro, mi sembra.
— Tranne forse, o Polemarco, nel caso in cui bisogna fare uso di denaro, quando, ad esempio, occorra comperare insieme o vendere un cavallo, perché allora, secondo me ci serviremo *c* piuttosto di chi s'intende di cavalli, non è vero?
— Evidente.

male ai nemici » (*Menone*, 71*e*). Concezione corrente nella morale che Platone combatte.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— E se si tratta di una nave, un armatore o un nocchiero?

— Sembrerebbe.

— Quando, allora, ed in qual caso il giusto sarà più utile degli altri nel comune impiego dell'oro e dell'argento?

— Quando lo si voglia depositare e non lo si voglia spendere, Socrate.

— Intendi dire quando non se ne voglia fare uso alcuno e lasciarlo ammortizzato?

— Esattamente.

— E dunque, quando inutile è il denaro, utile allora di- *d*
viene la giustizia?

— Sembrerebbe di sì.

— E così, se si deve custodire una falce, alla comunità ed al privato, è utile la giustizia, ma se c'è bisogno di quella falce allora è utile l'arte del vignaiolo?

— Evidentemente.

— E lo stesso si ripeta se si tratta di custodire uno scudo o una lira nel caso non si debbano usare, ché utile è allora la giustizia, ma se ce ne dobbiamo servire è utile, invece, l'arte del soldato, e quella del musicista.

— Per forza.

— Ma allora, riguardo a tutto la giustizia è inutile quando ci serviamo delle cose, utile quando inutili sono le cose?

— Temo di sì.

VIII — Amico mio, ma allora la giustizia non è da pren- *e*
dersi troppo seriamente se non ci è utile che per le cose inutili. Non solo, ma consideriamo la questione anche sotto quest'altro aspetto: un uomo che sia bravissimo a tirar pugni, al pugilato o in ogni altra specie di zuffa, non è forse costui anche il più bravo nel sapersi difendere?

— Certamente.

— Ed ugualmente un uomo capace di difendersi da una malattia, non è anche il più capace di trasmetterla ad altri, senza che nessuno se ne accorga?

— Personalmente direi di sì.

— Ma dunque buon custode dell'esercito è quello stesso **334**
uomo che sappia rubare in segreto i piani e le manovre del nemico?

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Certo.

— E allora: se uno è bravo a difendere una cosa, è altrettanto bravo nel rubarla.

— Sembrerebbe di sì.

— Dunque, se il giusto è bravo nel custodire il denaro, altrettanto bravo sarà nel rubarlo.

— Questa almeno la conseguenza logica del tuo ragionamento — disse.

— E così, sembra, il giusto ci viene ad apparire come una specie di ladro, e rischia che tu l'abbia imparato da Omero; sì, perché anche Omero[1] ha in gran simpatia il nonno materno di *b* Ulisse, Autolico, e afferma che fra tutti gli uomini Autolico si distingue nel rubare e nello spergiurare. Ne seguirebbe, dunque, che secondo te, secondo Omero e Simonide la giustizia sembra che sia una qual sorta di ruberia, volta però a vantaggio degli amici a danno dei nemici. Non era questo che dicevi?

— No, per Zeus! — disse — Ma neppur io so più cosa dicevo[2]. Questo sì però, questo lo credo ancora che la giustizia consista nel giovare agli amici e nuocere ai nemici.

— Ma dici amici coloro che sembrano onesti a chi li ama, *c* o coloro che onesti son davvero, anche se tali non sembrano? E lo stesso ripeto dei nemici.

— Si capisce — disse — che uno ami coloro che ritiene onesti, e odi invece coloro che ritiene cattivi.

— Ma non accade, no, che gli uomini s'ingannino su questo, tanto che giudicano onesti molti che non lo sono e viceversa?

— Avviene, sì.

— Ma allora per costoro chi è onesto è nemico, amico invece chi è cattivo?

— Certo.

— E dunque, per questa gente, sarà ugualmente giusto giovare ai cattivi e nuocere agli uomini per bene? *d*

1. Cfr. Omero, *Odissea*, XIX, 394-6.

2. Cfr. *Alcibiade I*: « Alcibiade: Per gli dèi, o Socrate, non so proprio che cosa dire e va a finire che già da un pezzo mi trovo in una vergognosissima condizione, senza che me ne sia accorto. — Socrate: Bisogna però farsi coraggio. Se di codesto tuo male ti fossi accorto a cinquant'anni, ti sarebbe stato difficile curarti: ora, invece, sei nell'età in cui appunto è bene che uno se n'accorga » (127*d*).

Cfr. *Menone*: « Menone: Socrate, prima di conoscerti avevo sentito dire che tu

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Sembra di sì.

— D'altra parte chi è buono è giusto ed incapace di commettere ingiustizia.

— Vero.

— Secondo il tuo ragionamento dunque è giusto far del male a chi non commette ingiustizia.

— Ma no — disse —, caro Socrate! Ed effettivamente il sostenerlo mi sembra davvero immorale.

— Allora è giusto — ripresi — far del male agl'ingiusti e del bene ai giusti?

— Questo mi sembra più onesto di quello che dicevi prima.

— O Polemarco, avverrà dunque che per molta gente, tutta quella gente che ha una falsa opinione degli uomini, sarà giusto far del male agli amici, poiché di amici cattivi ne ha[1], e far *e* del bene ai nemici, che siano delle brave persone. Conclusione questa però assolutamente opposta a quella che dicevamo l'affermazione di Simonide.

— Proprio così! — esclamò — Ma vediamo di correggere la nostra definizione, perché c'è il rischio di non aver rettamente definito l'amico e il nemico.

— Quale era la nostra definizione, Polemarco?

— Che amico è colui il quale sembra un uomo per bene.

— E come — dissi — correggeremo ora la nostra definizione?

— Che amico — rispose — è colui che non soltanto sembra, ma in realtà è uomo per bene, mentre colui che sembra, **335** ma in effetto non è uomo per bene, è amico soltanto in apparenza: e lo stesso si ripeta per il nemico.

— Da quanto abbiamo detto risulterebbe dunque che amico è l'uomo per bene, nemico l'uomo cattivo.

— Sì.

— Tu permetti allora che all'idea del giusto si aggiunga qualcosa di più rispetto a quanto prima ne dicevamo, quando

non fai che mettere in impaccio te e gli altri, a forza di porre dubbi in capo a te e agli altri... ora neppure io so più dove mi sia » (80*a-b*).

1. Il testo greco ha: πονηροὶ γὰρ αὐτοῖς εἰσιν. È stato variamente interpretato. Stallbaum, Ferrai, Zuretti, traducono « per loro sono cattivi »; Jowett-Campbell, Fraccaroli, Chambry, traducono « ne hanno di cattivi ». La prima interpretazione traduce meglio αὐτοῖς: la seconda – che accetto – traduce meglio il significato del-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

affermavamo esser giusto far del bene all'amico, male al nemico: bisogna aggiungere ora che è giusto far del bene all'amico che sia buono, male al nemico che sia cattivo?

— Sicuro! — affermò — A me sembra che così si dica bene. *b*

IX – Ma — dissi — è proprio da uomo giusto far del male ad un uomo, chiunque esso sia?

— Certo — confermò —, a chi è cattivo e al tempo stesso nemico si deve far del male.

— Ma se uno fa del male ai cavalli, come diventano quei cavalli, migliori o peggiori?

— Peggiori.

— Ma relativamente a quella che è la virtù dei cani o a quella che è la virtù dei cavalli?

— A quella dei cavalli.

— E se si fa del male ai cani, anche i cani, no, divengono peggiori in ciò per cui son cani e non in ciò per cui i cavalli son cavalli?

— Per forza.

— Così per gli uomini, amico mio, dovremmo dire che se si *c* fa loro del male divengono peggiori proprio in quelle che sono le virtù umane?

— Senza dubbio.

— Ma non è forse la giustizia una virtù umana?

— Vero anche questo.

— Ma allora, amico mio, coloro fra gli uomini cui si fa del male fatalmente divengono più ingiusti.

— Sembrerebbe.

— Ma può un musico in virtù della sua arte rendere gli altri musicalmente incolti?

— Impossibile.

— E chi si intende di equitazione è possibile che in virtù della sua arte renda gli altri inetti a cavalcare?

— Non è possibile.

— E così un uomo giusto è possibile che in virtù della giu-

l'espressione entro il contesto: di amici possiamo averne anche di cattivi, ma in quanto cattivi dobbiamo allora comportarci verso loro per quello che sono e non perché amici.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

stizia faccia ingiusto un altro[1]? Insomma, con la propria virtù *d*
cattivi i buoni?

— Ma è impossibile.

— L'azione del calore infatti non è, io penso, causa di fresco, quanto piuttosto del suo contrario.

— Sicuro.

— Né l'arido è causa dell'umidità, anzi del suo contrario.

— Certamente.

— E così l'uomo per bene non può essere causa di male, ma del suo contrario.

— Evidente.

— Ma chi è giusto è anche buono?

— Certo.

— E allora, o Polemarco, l'azione dell'uomo giusto non può essere causa di male né ad un amico né a nessun altro, mentre causa di male è piuttosto l'azione del suo contrario, dell'uomo ingiusto.

— Mi sembra — disse —, o Socrate, che tu dica proprio la *e*
verità.

— E dunque, se qualcuno afferma che la giustizia consiste nel rendere a ciascuno ciò che a ciascuno si deve, significando con questo che il giusto deve far del male ai suoi nemici, bene agli amici, chi affermava questo non era un saggio, ché non diceva la verità, tanto è vero che a noi è risultato evidente come in nessun caso è giusto fare del male a qualcuno[2].

— D'accordo — affermò.

— Noi dunque — dissi io — combatteremo insieme chiunque sosterrà che un tale concetto sia stato pronunciato da Simonide, da Biante, da Pittaco[3], o da qualunque altro di quei saggi e beati uomini.

— Quanto a me — rispose — sono pronto a sostenere insieme questa lotta.

1. Il testo greco ha: ἀλλὰ τῇ δικαιοσύνῃ δὴ οἱ δίκαιοι ἀδίκους – per cui alla lettera sarebbe: *ma con la giustizia i giusti ingiusti?* Parallelamente a quanto è stato detto sopra rispetto alla musica ed all'equitazione mi sembra che per chiarezza si possa tradurre come ho tradotto.

2. Cfr. *Critone*, 49*a-b-c*: « mai e poi mai dunque si deve fare ingiustizia » (49*c*); cfr. anche *VII lettera*, 335*a*.

3. Platone cita due (Biante, Pittaco) fra quelli che la tradizione e la leggenda

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Ma sai — proseguii — di chi credo che sia questa sen- 336
tenza in cui si afferma che giusto è giovare agli amici e nuocere ai nemici?

— Di chi? — domandò.

— Io credo che sia o di Periandro, o di Perdicca, o di Serse, o di Ismenia da Tebe[1], di un qualche ricco personaggio insomma che si credeva molto potente.

— Verissimo quanto affermi — disse.

— Bene — proseguii —, ma cosa allora, se neppure questo si è dimostrato essere la giustizia ed il giusto, cosa mai potremmo dire che sia la giustizia?

X — Già* molte volte[2], e nel corso stesso del nostro dialogo, Trasimaco era sorto per interrompere contraddicendo la discussione: era stato trattenuto però da chi gli sedeva vicino e che voleva ascoltarci fino in fondo: ma alla nostra pausa e non appena ebbi finito di dire queste parole, non si contenne più e raggomitolatosi tutto su se stesso come una belva, quasi ci volesse sbranare, si lanciò su di noi.

chiama i *sette saggi*. Non a caso, ché qui Platone polemizza contro coloro la cui condotta morale s'impianta tutta sulla tradizione, assumendo a proprio criterio di vita le sentenze della saggezza antica senza riviverla dal di dentro.

L'autenticità dei cosiddetti *sette saggi* non si può verificare. Gli scrittori antichi non sono concordi sui nomi. Ancora in Platone cfr. *Protagora*, 343*a* seg.; *Carmide*, 164*d* seg.; *Ippia Maggiore*, 284*c*; *Repubblica*, 600*a*. Cfr. ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, Firenze, 1932, I, pp. 253 segg.; G. LANOY, *La légende des septes sages*, Bruxelles, 1945.

1. Periandro (627-585): riformatore del suo Stato e legislatore: vi è chi lo pone fra i *sette saggi*: Platone invece lo esclude (*Protagora*, 343*a*): tiranno di Corinto, fu uomo di larghe vedute sia in politica esterna che interna.

Perdicca: Perdicca II, figlio di Alessandro I, fu re di Macedonia, visse al tempo della guerra peloponnesiaca, durante la quale usò una politica ostile agli Ateniesi. Platone lo ricorda anche in *Gorgia*, 470*d*.

Serse: di Serse (regnò dal 485 al 465) inutile parlare (anche in *Gorgia*, 483*d*). Può darsi anche che qui Platone pensi a Serse II re di Persia, successo al padre Artaserse ed assassinato dopo breve regno.

Ismenia Tebano: SENOFONTE (*Hellenica*, III, 5, 1) racconta che Ismenia nel 395 si fece abbondantemente pagare dal re dei Persiani perché riuscisse a suscitar la guerra contro Sparta. Nel 382, fatto prigioniero dagli Spartani, fu messo a morte (SENOFONTE, *op. cit.*, 35, 36). Platone ricorda l'episodio nel *Menone* (90*a*). Di qui si ricava che il I libro della *Repubblica* fu scritto almeno nel 395.

* 336*b*-354*c*: *La tesi degli uomini nuovi* (*Trasimaco*) *e l'atteggiamento socratico: il problema*.

2. Cfr. per tutta questa parte l'*Introduzione*, pp. 18 segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Io e Polemarco prendemmo una tremenda paura: ma egli, in mezzo a tutti, cominciò a gridare: « In quali mai ciance vi *c* state da un pezzo impaniando, o Socrate? Ma quali mai stupidaggini andate dicendo l'un l'altro, facendo poi tra voi concessioni reciproche[1]? Se davvero vuoi sapere in che cosa consiste la giustizia, non limitarti a interrogare e a farti bello confutando le risposte che via via ti vengono date, ben sapendo quanto più facile sia interrogare piuttosto che rispondere, ma rispondi tu a tua volta, e di' come tu definisci la giustizia. E guardati bene dal venirmi a dire che è il dovere, o l'utile, o il *d* vantaggio, il profitto, l'interesse, ma dicci chiaro e tondo ciò che hai da dire, perché io non mi accontenterò se dirai simili sciocchezze ».

A queste parole rimasi sbigottito e lo guardai tremando: credo anzi che se non l'avessi visto per primo e fosse stato lui a vedermi sarei rimasto senza voce[2]: meno male che non appena aveva cominciato ad incattivirsi, causa il nostro discorso, *e* io per primo lo avevo visto, e fu così che ebbi la forza di rispondergli, e, sia pur leggermente tremando, gli dissi:

— Non essere, Trasimaco, cattivo con noi: se per un caso in questa nostra indagine, e lui ed io, sbagliamo, sai bene che non lo facciamo apposta. Eh sì, perché, lo crederai, se cercassimo dell'oro non saremmo pronti a farci delle reciproche concessioni compromettendo così la possibilità di trovarlo: ed ora che stiamo cercando la giustizia, che è bene più prezioso di molti pezzi d'oro, tu credi si sia tanto pazzi di star lì a farci convenevoli, invece di applicarci con tutte le nostre forze a scoprirla? Amico mio, credilo pure se così ti va! Ecco, io penso

1. Cfr. *Gorgia*: « CALLICLE: ... amico, dài retta a me, smetti codeste stupidaggini... lascia ad altri codeste vanità, che non si sa se chiamare sciocchezze o pazzie... ammira piuttosto non chi dietro a codeste capziosità si perde, ma chi ha successo e onore, chi ogni sorta di beni conquista » (*486c-d-e*).

Ancora in *Gorgia*: « CALLICLE: È inutile via, quest'uomo non la smetterà mai con queste sue sciocchezze! Ma dimmi la verità, Socrate, non è vergogna, alla tua età, andare a codesto modo dietro alle parole, e cantar vittoria, se càpita che uno scambi un termine con un altro? » (*489b*). Cfr. anche *Rep.*, *487b* segg.; *Clitofonte*: « Non dirmi soltanto il nome, dimmi chiaro e tondo che cosa è la giustizia » (*Clitofonte, passim*).

2. Era, presso gli antichi, credenza comune che se il lupo vede l'uomo prima d'esser visto dall'uomo, quest'ultimo perde la voce. Cfr. anche VIRGILIO, *Bucoliche*, IX, 53-4, e PLINIO, *Storia naturale*, VIII, 34.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

però che ce ne manchino le forze. Compatiteci, dunque! Questo 337
voi dovete, questo ci aspettiamo da uomini della vostra forza piuttosto che infuriar contro di noi.

XI – In una molto sardonica risata egli scoppiò a queste mie parole, e disse:

— Per Ercole, ecco qui la solita ironia[1] di Socrate! E già lo avevo predetto a questa brava gente che tu non avresti voluto rispondere, ma fingendo di nulla sapere, tutto avresti fatto piuttosto che rispondere se qualcuno ti avesse interrogato.

— Abile, infatti — dissi —, tu sei o Trasimaco: sapevi bene che se tu domandassi a qualcuno in che consiste il numero dodici, ma interrogando aggiungessi: « Amico mio, non mi dire *b*
però che dodici è due volte sei, né tre volte quattro, né sei volte due, né quattro volte tre, perché non mi contenterei di simili sciocchezze », ti dovrebbe esser chiaro, io penso, che nessuno potrebbe rispondere a una domanda similmente posta. Ma se quel tale così ti rispondesse: « Che dici Trasimaco! Non debbo dare nessuna delle risposte che dicevi[2]? Anche se per un caso, meraviglioso uomo, l'esatta risposta si trovi veramente in una di quelle, un'altra te ne dovrò dare che non risponda alla verità? Questo vuoi dire? ». Che risponderesti a una simile ob- *c*
biezione?

— Ma via! — disse — Come se questo caso fosse proprio uguale a quello!

— Ma perché no? — risposi — Siano pure due casi diversi,

1. Cfr. *Menone*: « MENONE: In fin dei conti mi somigli davvero, lasciami un po' scherzare, alla schiacciata torpedine di mare: ch sì, perché se qualcuno per un caso le si avvicina e la tocca, la torpedine lo fa intorpidire. Ed ora mi accorgo che tu hai provocato in me un fenomeno simile: sono intorpidito: proprio così, mi si è intorpidita l'anima e il corpo, e più non so cosa risponderti; io che tante orazioni ho fatto sulla virtù dinanzi a molta gente e proprio belle: sì, è cosa proprio nuova che più non sappia dire che cosa essa sia » (80*a*). Cfr. anche *Alcibiade* I, 116*e*-118*b*; *Lachete*: « Chiunque gli sta vicino e si metta con lui a ragionare, qualunque sia il soggetto preso a trattare, trascinato nelle spire del discorso, è inevitabilmente costretto ad andare avanti, finché non casca a rendere conto di sé, e a dire come viva e come sia vissuto, e, una volta che c'è cascato, Socrate non lo lascia più, se minuziosamente non ha vagliato ogni parola » (187*e*-188*a*); *Convito*: « Mentre, quando ascoltavo Pericle ed altri bravi oratori, mi accorgevo sì che parlavano bene, ma non provavo niente di simile, né *la mia anima era messa in tumulto*, né si adirava come se mi fossi trovato in servaggio » (215*e*); anche *Teeteto*, 150*c*.

2. Il testo greco ha: μὴ ἀποκρίνωμαι ὧν προεῖπες μηδέν; che alla lettera sarebbe:

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ma se colui che viene interrogato ritiene che siano uguali, pensi che egli rinunzierà a dirti quello che secondo lui è vero, sia o no che gli si vieti?

— Pensi forse — continuò — di fare anche tu lo stesso? E stai per darmi una di quelle risposte che ti avevo proibito?

— Non troverei da stupirsi — risposi, se riflettendo prendessi questa risoluzione.

— E che succederebbe — riprese — se oltre a tutte queste, vi mostrerò che c'è un'altra risposta, e migliore, da dare sulla *d* giustizia? Cosa pensi di meritarti?

— Cosa — dissi —, se non la pena dovuta a chi non sa, imparare cioè da colui che sa? Questa la pena alla quale anch'io mi condanno.

— Sei carino davvero! — esclamò — Ma oltre a questo, oltre alla pena d'imparare, tira fuori i quattrini [1].

— D'accordo, ma quando ne avrò [2] — dissi.

— I quattrini ci sono [3] — affermò Glaucone — e se non si tratta che di denaro, parla pure Trasimaco. Ché noi tutti contribuiremo per Socrate.

— Sicuro eh! — egli disse — perché Socrate riesca nel suo *e* solito giuoco: lui non risponde, ma un altro dando la risposta egli se ne impadronisce e la confuta [4].

— Amico mio bello — dissi io — ma come potrebbe rispondere innanzi tutto chi non sa e non presume affatto di sapere [5],

che io non ti risponda niente di quanto dicevi? (Fraccaroli). Mi sembra più chiaro ed egualmente esatto tradurre come ho fatto.

1. Cfr. ancora: *Apologia*, 19*d-e*; *Protagora*, 349*a*; *Cratilo*, 391*b*.

2. Basta ricordare *Apologia*, 31*c*.

3. Cfr. *Critone*, 44*e*-45*a*.

4. Cfr. anche *Rep.* 487*b*.

5. *Apologia*: « Ogni volta che argomento contro gli altri, quelli che stanno là credono che sapiente sia io. No, cittadini, la verità è questa, che sapiente davvero è Dio ed egli con quell'oracolo vuol dire che poco o nulla vale la sapienza umana: ed è chiaro che non intende Socrate, e che si serve del mio nome per portar me ad esempio, come se dicesse: uomini, sapientissimo fra voi è chi come Socrate sa che nulla egli vale in sapienza... (ed è così che *esaminando gli altri io mostro loro che non son sapienti*). E per questa occupazione non ho tempo di far nulla di buono, né per la città, né per la casa, e, per servire Dio, sono in grande povertà » (23*a-c*).

Menone: « Socrate: non è già che io sia certo e metta in capo agli altri i dubbi, ma io, più di ogni altro dubbioso, faccio sì che anche gli altri siano dubbiosi » (80*c-d*). Cfr. *Teeteto*, 149*a*.

Ippia Minore: « Socrate: ... come già da tempo dicevo, io in questi argomenti

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

quando poi, se anche ha qualche opinione in proposito, gli sia vietato di rispondere secondo il suo pensiero, e da un uomo di tanta autorità?

Sei tu piuttosto che devi parlare, tu che ti vanti di sapere 338
e di avere da dire qualcosa. Non fare dunque altrimenti, ma sii così compiacente da rispondermi e da non lasciare senza il tuo insegnamento Glaucone e questi altri qui presenti.

XII – Appena ebbi pronunciato queste parole, Glaucone e gli altri lo pregarono di voler fare come avevamo detto noi. E si capiva benissimo che Trasimaco era desideroso di parlare per farci una bella figura, poiché pensava di avere una gran bella risposta da dare, ma affettava di piccarsi che io ero quello che dovevo rispondere: alla fine cedette, e: *b*

— Questa — disse — è la sapienza di Socrate, non voler, lui, insegnare niente, ma andarsene in giro ad imparare dagli altri, senza neppure esserne grato[1].

oscillo in su e in giù, ed ora son d'un parere, ora d'un altro. E non è affatto strano che io o altro *incompetente* sia *incerto* » (376*b-c*); *Carmide*: « SOCRATE: tu parli come se io pretendessi sapere quello su cui t'interrogo, per cui basterebbe che volessi per essere d'accordo con te. Non è così invece; insieme con te io ricerco, ché neppure io conosco la verità » (165*b-c*). Cfr. anche *Gorgia*, 506*a*.

1. *Apologia*: « SOCRATE: Io poi non fui mai maestro di qualcuno: e, se, parlando e badando ai fatti miei, qualcuno mi vuole ascoltare, giovane o vecchio che sia, non ho mai detto no: ... a ricco e a povero, indistintamente mi presento, se vogliono rispondere ed ascoltare quello che dico io. E se qualcuno di loro diventa buono oppure no, non sarebbe giusto dire che io ne sia stato causa; io che a nessuno di loro ho mai promesso d'insegnare, né mai ho insegnato alcuna dottrina: e se qualcuno dice di aver da me imparato o ascoltato qualcosa privatamente, senza che altri lo sapesse, sappiate che non dice il vero » (33*a-b*).

Cfr. ancora *Lachete*, 187*e*-188*a*; e *Convito*: « Socrate mi porta a confessare che io, mentre sono pieno di bisogni, di me non mi piglio una cura al mondo » (216*a*). Riporto qui anche un passo del *Sofista* ove Platone, discutendo varie concezioni filosofiche a lui antecedenti, fa una digressione sull'educazione presentandoci il significato dell'educazione socratica: dice, dunque, il forestiero di Elea: « Mi sembra che l'educazione si possa dividere in due aspetti: vi è un'educazione più rozza ed una più fine. L'una, direi, è dovuta alla tradizione, venerabile per la sua antichità, di cui soprattutto ci si serviva verso i figliuoli, e molti ancora oggi se ne servono, quando nei loro confronti i figli pecchino in qualcosa, parte rimproverandoli, parte esortandoli con più dolcezza: tanto che questo metodo, giustamente, si potrebbe chiamare ammonitivo. Dall'altro lato invece ad alcuni (Socrate), che vi hanno riflettuto, è sembrato che ogni forma di ignoranza sia involontaria, e che chiunque si creda sapiente non potrà mai voler imparare nessuna di quelle cose in cui si presume abilissimo, tanto che il metodo ammonitivo dell'educazione, per quanta fatica vi si spenda, non ottiene che ben poco... Interrogano su quei punti sui quali uno crede di dir qualche cosa senza dir nulla che *valga*: poi queste opinioni, essendo di gente che procede alla cieca, facilmente le met-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Che io — ribattei — impari dagli altri è vero, Trasimaco: ma quando affermi che non pago il contraccambio, tu sbagli: io pago, pago quello che posso: e quel che posso è soltanto lodare, ché denari non ne ho: ma quanto sia felice di lodare quando uno a me sembri parlar bene, presto presto lo saprai, non appena tu abbia risposto: sì, perché ritengo che tu parlerai bene. *c*

E Trasimaco:

— Ascolta, dunque: io sostengo che il giusto non consiste in altro se non in ciò che giova al più forte[1]... Ma perché non approvi? Certo non vorrai[2].

— Se prima non capisco — dissi — che cosa intendi dire, perché per ora non lo so. Il giusto, tu dici, consiste in ciò che giova al più forte. Ma, Trasimaco, in che senso intendi questo? Suppongo infatti che tu non voglia dire, ad esempio, che se Polidamante[3], il pancraziaste, è più forte di noi, per cui a sostener le sue forze, gli è vantaggioso mangiar carne di manzo, *d* anche per noi, che siamo di lui men forti, simile dieta sia ad un tempo utile e giusta.

— Sei disgustoso, Socrate — disse —: tu prendi le cose in modo da poter snaturare quanto più è possibile il ragionamento.

tono a prova, ed articolandole per via di ragionamenti le pongono insieme le une in relazione alle altre, e ponendole così le dimostrano in contraddizione con se stesse, rispetto allo stesso contenuto, nello stesso rapporto e nello stesso senso. E quei tali a veder ciò *si irritano con se medesimi*, ma si mostrano docili di fronte agli altri ed in tal modo si *liberano* di quelle loro grandi e ostinate illusioni... e dolce è questa liberazione, perché utile... Eh sì, perché, figliuolo caro, quelli che attuano tale purificazione la pensano come i medici dei corpi i quali son convinti che al corpo non possa giovare nutrimento se prima da esso non sia espulso ciò che costituisce un ingombro: così tali educatori si sono ugualmente persuasi per l'anima: che, cioè, questa non possa trarre alcun bene dagl'insegnamenti che le si porgono, prima che qualcuno, confutando e portando chi è confutato ad *arrossire* (cfr. sùbito dopo *Rep.*, 350*d*), tolte via le opinioni che son d'ingombro all'imparare, lo mostri puro e tale che stimi di sapere soltanto ciò che sa, e nulla più » (229*e*-230*a*-*d*). Questo passo è fondamentale per l'intelligenza di tutto il socratismo e, in questo caso, per l'intelligenza di tutto il I libro della *Repubblica*.

1. Cfr. *Leggi*, 714*c*, 715*a*, 890*a*: anche qui Platone vivacemente combatte questa tesi, soprattutto a p. 890*a*, ove chiaramente afferma esser tesi sofistica, che trova d'altra parte conforto in alcuni versi di Pindaro (Fragm. 169, SCHROEDER) e tali versi Platone cita. Ugualmente nel *Gorgia* (484*b*-488*b*) Callicle sostenendo la tesi che il più forte ha diritto di agire sul più debole cita questi versi che poi Platone vivacemente combatte. Cfr. anche *Rep.*, 359*a* segg.

2. Anche in *Gorgia*: « Perché non vuoi, ma in realtà tu la pensi come me » (471*e*).

3. PAUSANIA (*Attica*, VI 5,) narra di Polidamante, famoso per la sua gigantesca statura e la sua forza, molti aneddoti. Era di Scotussa in Tessaglia.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Ma no — risposi — ottimo amico! Spiegati più chiaramente piuttosto.

— Non sai — proseguì — che vi sono alcune città rette a tirannide, altre democraticamente, altre ancora aristocraticamente?

— Certo.

— E non è in ogni Stato il potere costituito quello che ha la forza?

— Senza dubbio.

— Ogni governo stabilisce sempre le sue leggi a seconda *e*
del proprio interesse, la democrazia istituisce leggi democratiche, la tirannide tiranniche e così via: una volta poi stabilite queste leggi essi dichiarano che per i sudditi giusto è ciò che loro giova, e chi questo trasgredisce è punito come trasgressore delle leggi, come violatore della giustizia. Ecco, amico mio, in che consiste quella giustizia che io affermo essere sempre la stessa in tutte le città: ciò che giova al potere costituito. Esso 339
ha, infatti, la forza; d'onde, per chiunque ragiona rettamente, segue che, ovunque, il giusto consiste sempre nella stessa cosa, in ciò che giova al più forte[1].

— Ora — dissi io — ho capito quello che vuoi dire: ma se sia vero o no, questo cercherò di capire. Intanto tu stesso, caro Trasimaco, hai risposto che il giusto è l'utile, nonostante tu mi avessi proibito di rispondere così; è vero però che hai aggiunto: *del più forte.* *b*

— Un'aggiunta da nulla, forse! — replicò.

— Non è chiaro, ancora, se sia o no grande. Chiaro è però che bisogna esaminare se tu hai o no ragione. Sono d'accordo con te nel sostenere che la giustizia sia qualcosa d'utile, ma tu vi aggiungi per il più forte, pretendendo che davvero sia così: questo non lo so, ed è questo che va esaminato[2].

— Esamina — disse.

1. Cfr. *Leggi*, 714*a-e*; *Gorgia*, 484*e* segg.; *Rep.*, 359 segg.

2. Si vede qui, ed in tutta la discussione con Trasimaco, come il problema, problema politico e morale, sia vivo e attuale per Platone (come se non si trattasse « della stessa norma della vita, quella norma che ciascuno di noi deve seguire per attuare nel modo migliore la propria esistenza! », 344*e*). È problema che ha soprattutto gusto e sapore se s'impianta entro quella che fu l'atmosfera politica del tempo, i grandi dibattiti politici (cfr. *Introduzione, passim*). Da un lato è polemica contro la morale tra-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

XIII – Ed è così che faremo — affermai —. Dimmi, non sostieni anche che è senza dubbio giusto obbedire ai governanti?

— Sicuro.

— Ma nel proprio Stato è forse infallibile chi governa, o *c* può anche sbagliare?

— Sicuro — disse — che può sbagliarsi.

— Così, dunque, quando i governanti si mettono a far delle leggi, alcune ne istituiscono bene ed altre no?

— Ritengo di sì.

— Ma fare delle buone leggi significa però istituire ciò che a loro stessi torna utile, mentre farne di cattive ciò che loro è nocivo? Non è questo che pensi?

— Sì.

— Ma ciò che essi hanno istituito, questo i sudditi sono obbligati a fare, ed è in questo che consiste la giustizia?

— Come no!

— Ed allora secondo te è giusto non soltanto fare ciò che *d* giova al più forte, ma anche l'opposto, ciò che al più forte non giova.

dizionale e statica di un certo ceto dirigente ormai giunto al suo tramonto, che ha risposto un tempo ad esigenze vive, che ha realizzato un mondo ed una società, ma che oramai è in crisi e svuotato del suo contenuto più profondo, rimanendo soltanto la forma, conservandosi soltanto le cristallizzazioni simbolizzate in massime e precetti generici: di qui l'ironia e quel modo di procedere quasi *sofistico* di Socrate nei confronti di Polemarco: anzi, qui Socrate dà ragione ai Sofisti, ai primi Sofisti della forza di un Protagora e di un Gorgia, alla loro esigenza educatrice e di riforma morale-politica. Ma dall'altro lato è ugualmente pericoloso l'atteggiamento degli uomini nuovi, le conseguenze cui possono portare, in gente senza scrupoli, certe tesi sofistiche (cfr. *Introduzione*, pp. 25 segg.). Premetto questo per meglio intendere il rapporto e il legame che v'è fra il I libro della *Repubblica* e il *Gorgia*. Anche nel *Gorgia* Platone espone dapprima la tesi Sofistica, che è giusta almeno nelle intenzioni (cfr. 460*a*; *Apologia*, 19*e*; *Protagora*, 318*a*, 348*e*), ma che va intesa, non rovesciata nel senso individualistico di un Polo e tanto peggio poi nelle conseguenze, di là dalle intenzioni stesse della Sofistica, di un Callicle. Ora il parallelo fra il primo della *Repubblica* e il *Gorgia* è giusto, ma quando alla tesi di Trasimaco si faccia corrispondere in parte il discorso di Gorgia e la discussione con Polo (cfr. 461*b*-481*b*). La tesi di Callicle (482*b* seg.), la contrapposizione fra φύσις (*natura*) e νόμος (*legge*), va fatta invece corrispondere alla prima parte del II libro della *Repubblica* (359 seg.), alla tesi sostenuta da Glaucone per dimostrare quali possono essere le conseguenze estreme della Sofistica, non più sul piano della discussione e della educazione preoccupate di una riforma, ma dell'azione pratica da parte di uomini senza scrupoli e attivi politicamente come sarebbe stato appunto un Callicle (cfr. *Gorgia*, 520*a*-*b*), o quei tali che Glaucone ci disegna, e che non hanno più nulla a che fare con la Sofistica vera e propria. Cfr. la tesi sostenuta da E. Maier, *Socrate, la sua opera il suo posto nella Storia*, trad. it., Firenze, 1943, I, pp. 238-56.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Ma che vai dicendo? — disse.

— Quello che tu stesso dici, mi sembra; ma guardiamo meglio. Non eravamo rimasti d'accordo che talvolta i governanti, nel comandare certe cose ai proprii sudditi, s'ingannano su quello che sia il loro più vero interesse, e che, d'altra parte, per i sudditi è giusto compiere ciò che i governanti comandano loro? Non era così che avevamo concluso?

— Credo di sì — disse.

— Ed allora — continuai — anche questo hai riconosciuto, *e* che è giusto far delle cose che nuocciono ai governanti ed ai potenti, quando, senza volerlo, i governanti dànno ordini contrari al proprio interesse, ché, secondo te, è giusto che i sudditi eseguiscano gli ordini di chi li comanda. Ne segue, dunque, saggissimo Trasimaco, che il giusto consiste nel fare proprio l'opposto di ciò che dici tu? Eh sì, perché si ordina ai più deboli di fare il danno dei più forti.

— Sicuro, per Zeus, o Socrate — esclamò Polemarco — ma 340 è chiarissimo!

— Se poi tu vi aggiungi la tua testimonianza! — soggiunse Clitofonte.

E Polemarco:

— Ma che bisogno c'è di testimonio? Lo stesso Trasimaco è d'accordo che talvolta i governanti ordinano cose che tornano a loro danno, affermando esser giusto che i sudditi eseguiscano quegli ordini.

— E per la verità, o Polemarco, Trasimaco ha posto che giusto è fare ciò che i governanti comandano.

— Sì, Clitofonte, ma egli ha posto anche che giusto è ciò che giova al più forte, e, posti questi due princìpi, ha, d'altra *b* parte, concesso che talvolta i più forti comandano ai più deboli e ai proprii sottoposti di fare delle cose che ad essi stessi saranno poi nocive. Da queste concessioni segue che il giusto è tanto ciò che giova quanto ciò che non giova al più forte.

— Ma — aggiunse Clitofonte — con quell'utile del più forte, Trasimaco intendeva dire ciò che il più forte giudica essere utile per sé: questo deve fare il più debole ed è in questo che ha posto la giustizia.

— Ma non ha detto così — affermò Polemarco.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— O Polemarco, non importa — dissi io —: se questo è *c*
ciò che ora Trasimaco dice, e va bene, accettiamo pure che così sia.

XIV – Ma dimmi, Trasimaco, era così che volevi definire la giustizia, quello che al più forte sembra essergli utile, lo sia effettivamente o no? Questo, diremo, volevi dire?

— Ma no, assolutamente no! — esclamò — Credi davvero che io chiami più forte chi s'inganna, proprio nel momento in cui s'inganna?

— Quanto a me — dissi — io credevo che tu volessi dir questo, quando eri d'accordo nell'affermare che i governanti non sono infallibili, ma che talvolta succede loro d'ingannarsi. *d*

— Eh sì, Socrate — affermò —, perché quando discuti sei capzioso. Ma così, per esempio, chiami tu medico uno che s'inganna rispetto ai malati, proprio in questo suo ingannarsi? o computista chi si sbaglia nel calcolo, nel momento stesso in cui sbaglia, proprio nel suo errore? Io credo che non sia altro che un nostro modo di dire affermare che il medico sbaglia, che sbaglia il computista ed il grammatico: in realtà, io penso, nessuno di costoro, in quanto è degno del nome che gli dànno, *e*
sbaglia mai. Ed a parlar con esattezza, poiché tu ami il parlar preciso, nessuno che sia davvero perito in un'arte[1] sbaglia mai, ché se sbaglia, sbaglia appunto quando l'arte sua vien meno, nel qual caso egli non è più un maestro d'arte. Ne segue dunque che un artigiano, un saggio, un governante, non sbaglia mai finché sia davvero governante, nonostante che tutti dicano che il medico sbaglia e sbaglia l'uomo di governo. Ecco, dunque, in che senso devi interpretare la risposta che sopra ti davo. E se vogliamo essere assolutamente precisi, dobbiamo dir così: l'uomo di governo in quanto uomo di governo non sbaglia, **341**
e, poiché non sbaglia, impone sempre ciò che per lui è meglio, ed è questo che deve fare chi gli è sottoposto. Così, dunque, come già ho detto fin da principio, la giustizia consiste nel fare ciò che è utile al più forte.

1. Il testo greco ha: οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν ἁμαρτάνει. Alla lettera sarebbe: *nessuno degli artefici sbaglia*. Traducendo alla lettera tradiremmo il significato che, in questo caso, ha *demiurgo*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

XV – Ebbene, Trasimaco — dissi io —, credi proprio che quando io discuto sia capzioso[1]?

— Ma senza dubbio alcuno — rispose.

— E credi proprio che ti abbia interrogato come ho fatto, insidiosamente, per farti andare a male il tuo discorso?

— Ne sono certo! — esclamò — Ma non ci guadagnerai un bel niente. Non riuscirai, infatti, a nascondermi le tue insidie, e, scoperto, non riuscirai, parlando, a soverchiarmi. *b*

— E non vorrei neppure provarmici, ingenuo che sei! — dissi — Ma per evitare di cadere un'altra volta in simile equivoco precisa se quanto hai detto intorno all'uomo di governo, all'uomo che vale di più[2], va inteso in senso largo o nei suoi termini più rigorosi, per cui sarà giusto che il più debole faccia l'interesse di quell'uomo, in quanto appunto vale di più.

— Intendo — rispose — colui che sa governare nel senso più rigoroso del termine. Ed ora, se ne sei capace, imbroglia e sii capzioso, non ti chiedo nessuna concessione, ma temo che non *c* ci riuscirai.

— Credi proprio — dissi — che sia tanto matto da mettermi a fare la barba ad un leone ed a prendere capziosamente in giro Trasimaco?

— Eppure proprio ora ti ci sei provato, buono a nulla che sei anche in questo! — esclamò.

— Punto e basta — dissi — e rispondimi: il medico nel senso preciso del termine, come ora dicevi, a quale fine tende, al guadagno o a curar gli ammalati? Mi raccomando, il medico che sia veramente medico.

— A curar gli ammalati — rispose.

— Ed il nocchiero? Il vero nocchiero è capo dei marinai o un marinaio qualunque?

— Il capo dei marinai. *d*

1. Cfr. *Gorgia*, 457*e*-458*a*: soprattutto il passo: « SOCRATE: ... tu sospetti che io ti contraddica non nell'interesse della discussione, perché si chiarisca meglio il problema, ma per astio verso di te... Io ritengo anzi l'esser confutato un bene maggiore, in quanto più gran bene è l'esser liberato da un male, che non liberarne altri. E male tanto grande per l'uomo io non credo ci sia quanto una falsa opinione ». Cfr. anche *Carmide*, 166*c*-*d*.

2. Κρείττων significa tanto il valore fisico quanto il valore intellettuale: in questo caso mi sembra d'esser più esatto traducendo *chi vale di più* (in ogni senso) che non il *più forte*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— E non ha nessuna importanza, io penso, il fatto che egli si trovi a bordo, né per questo va chiamato marinaio, perché non è detto nocchiero in quanto naviga, ma per la sua arte e per il comando che esercita sui marinai.

— È vero — disse.

— Vi è, dunque, per ciascuno di costoro un interesse proprio?

— Certo.

— E l'arte stessa — continuai — non è forse venuta sorgendo per trovare e procurare ciò che è utile a ciascuno?

— Questo il fine di ogni arte — disse.

— E ciascuna delle arti serve anche a qualche altra cosa, oltre ad essere il più possibile compiuta?

— Cosa intendi con questa domanda? *e*

— Ecco — risposi — se tu mi domandassi se al corpo basta d'esser corpo o ha bisogno anche d'altro, io risponderei: « Ma sicuro che ne ha bisogno, ed è per questo che è stata scoperta l'arte medica, quale oggi si pratica, appunto perché il corpo ha delle deficienze e non gli basta d'essere quello che è: dunque, per provvedere il corpo di ciò che gli giova, per questo l'arte medica si è venuta attuando ». Ti sembrerebbe giusto o no — chiesi — quello che dico?

— Giusto sì! — rispose. **342**

— Non solo, ma la stessa medicina non manca a sua volta di qualcosa, ed ogni altra arte non ha essa bisogno di una qualche altra funzione, come gli occhi della vista, e le orecchie dell'udito, per cui, oltre a questi organi, è necessaria un'arte capace di esaminare e di provvedere ciò che serve alla vista e all'udito? Insomma, anche nell'arte presa a sé vi è una certa deficienza e ciascun'arte ha bisogno di un'altra la quale vada indagando ciò che serve alla prima, e questa seconda di un'altra ancora, e così via all'infinito? O ciascun'arte si accorgerà da sé di ciò che le è utile? Oppure non ha né bisogno di sé, né di altra *b* arte per accorgersi di ciò che servirebbe alla sua imperfezione, in quanto ciascun'arte non implica né imperfezione né errore alcuno, né ad altro fine deve essere tesa se non a quello per cui è arte, perché se è arte vera ha da essere incorruttibile e pura, fino a che ciascun'arte, nella sua totalità, si mantenga in sé

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

quella che è? Guarda un po', con quella tua precisione di linguaggio, di cui parlavi, se davvero è così o altrimenti.

— In quest'ultimo modo evidentemente — rispose.

— Eppure la medicina — dissi — non va cercando ciò che sia utile alla medicina, ma al corpo. *c*

— Sì — affermò.

— Né l'ippica ciò che sia utile alla stessa ippica, ma ai cavalli: e nessun'altra arte va cercando l'utile proprio, ché non ne ha bisogno, ma di quello che è il suo oggetto.

— Proprio così, è chiaro — disse.

— Ma, dunque, Trasimaco, le varie arti governano e dominano quello che è il proprio oggetto.

Anche su questo Trasimaco convenne, ma con gran fatica.

— Nessuna scienza, dunque, ha come scopo l'utile del più forte, né questo impone, ma l'utile del più debole, di chi a lei *d* è subordinato.

Finì per convenirne, ma non senza riluttanza: e quando finalmente fu d'accordo, io dissi:

— E non è forse vero che nessun medico, in quanto medico, ha come scopo e prescrive ciò che sia utile al medico, ma ciò che sia utile al malato? Siamo rimasti d'accordo, infatti, che il vero medico governa il corpo, ma non è affatto un affarista. Non siamo rimasti d'accordo così?

Ed egli assentì.

— E che il nocchiero, in quanto vero nocchiero, governa i marinai, ma non è egli stesso un marinaio?

— D'accordo. *e*

— Un tal nocchiero, un tale capo non avrà per scopo né prescriverà ciò che sia utile al nocchiero, ma ciò che giova al marinaio, a chi egli comanda.

A fatica ne convenne.

— Ne segue, dunque, o Trasimaco — dissi —, che in qualsiasi campo, chi è a capo, in quanto sia veramente un capo, non ha per scopo né impone ciò che sia utile a se stesso, ma ciò che sia utile a chi comanda, a colui per il quale egli esercita la propria arte, ed è in sua considerazione, considerando ciò che gli possa essere utile e conveniente che dice tutto quello che dice e fa tutto quello che fa.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

XVI – Come arrivammo a questo punto della nostra discussione ed era ormai evidente per tutti che si era giunti ad una definizione della giustizia esattamente opposta[1], Trasimaco, invece di rispondere: 343

— Dimmi, Socrate, ce l'hai una bàlia?

— Che c'entra! — esclamai — Non sarebbe meglio rispondere che fare simili domande?

— Eh sì — disse —, perché non bada a te che sei tutto moccioso[2] e non ti soffia il naso: e ne avresti bisogno, ché non sai ancora distinguere le pecore dal pastore[3].

— Come sarebbe a dire? — domandai.

— Perché tu credi che i pastori e i bovari abbiano di mira *b* il vantaggio delle pecore e dei buoi e li ingrassino e li curino avendo altro scopo che il bene dei padroni o il bene proprio. E così t'immagini che coloro i quali hanno in mano il potere negli Stati, coloro che governano davvero, rispetto ai proprii sudditi siano in una disposizione d'animo diversa da quella che si può avere per delle pecore e che notte e giorno pensino ad altro e non a come poterne trarre un vantaggio. E sei così fuori strada rispetto l'idea del giusto e della giustizia, dell'ingiusto *c* e della ingiustizia, da ignorare che il giusto e la giustizia è in realtà un bene estraneo[4], vantaggio di chi è più forte e comanda, personale danno per chi obbedisce e serve: che l'opposta cosa è l'ingiustizia, padrona di chi è ingenuone e giusto, e che i sudditi operano a vantaggio del più forte, e servendolo fanno la sua felicità, ma non certo la propria. O molto inge-

1. Il modo di problematicizzare di Socrate prende di qui in poi sempre più corpo, finché Trasimaco sempre più *irritato con sé* (cfr. *Sofista*, 230*b-c*) sarà costretto ad arrossire.

2. Il termine greco (κορυζῶντα) ha un doppio significato intraducibile in italiano: vuol dire tanto *esser moccioso, catarroso*, quanto *esser ottuso di mente*. Evidentemente qui Trasimaco giuoca su questo doppio senso.

3. Cfr. *Introduzione*, p. 21, *Gorgia*, 470*c-d*: « Polo: ... Ma non ti accorgi che perfino un bambino sarebbe capace di dimostrarti che ciò che dici non sta né in cielo né in terra? — Socrate: E molto grato sarò a codesto bambino ed anche a te se mi correggi e mi liberi dai miei errori. Correggimi via! È dovere aiutare un amico. — Polo: Oh, non c'è bisogno di andar lontano a cercare gli esempi: basta pensare a quello che succede accanto a noi per smentirti e dimostrare che non son pochi gli uomini che hanno commesso ingiustizie e nonostante ciò sono felici ».

4. Ἀλλότριον: chi è giusto non giova a se stesso, ma agli altri. Questo il senso di quell'ἀλλότριον, *bene estraneo*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

nuo[1] Socrate, questo bisogna tener presente, che l'uomo giusto *d*
in ogni occasione rimane al di sotto dell'ingiusto. Innanzi tutto
nei privati contratti quando l'uno abbia rapporti d'affari con
l'altro, mai troverai, allo sciogliersi di tali rapporti, che il giu-
sto abbia guadagnato più dell'ingiusto, anzi troverai che ci ha
perso. In secondo luogo nei rapporti con lo Stato, se vi sono
dei contributi da pagare, il giusto, a parità di condizioni, è quel-
lo che paga di più, mentre l'altro paga di meno, e se invece
c'è da prendere qualcosa, il primo non piglia nulla, il secondo *e*
ci fa un bel guadagno. E difatti, quando l'uno e l'altro rico-
prono una qualche carica, il giusto può esser certo, se non su-
bisce anche altri danni, che i suoi affari personali, non potendo-
sene egli occupare, vanno a rotoli, mentre, appunto perché giu-
sto, non trae alcun vantaggio dal pubblico denaro: non solo,
ma s'inimica familiari e conoscenti, quando si rifiuta, perché
andrebbe contro il diritto, di far loro dei favori. Tutto il con-
trario, invece, càpita all'uomo ingiusto. E per ingiusto intendo
colui di cui sopra parlavo, quel tale che tutto sa trarre a pro- 344
prio vantaggio. È un uomo simile che devi prendere in considera-
zione se vuoi comprendere quanto più vantaggiosa sia, per il suo
interesse privato, l'ingiustizia rispetto alla giustizia. Ma più facil-
mente ancora lo comprenderai se ti spingi fino alla più perfetta
ingiustizia, quell'ingiustizia cioè che fa dell'uomo ingiusto l'es-
sere il più felice, mentre rende quanto mai disgraziato chi la su-
bisce e si rifiuterebbe di commetterla. La tirannide[2] cioè, la quale
non in piccola parte s'impadronisce del bene altrui, ma tutto in un
blocco l'afferra, con la frode e la violenza, cose sacre e profane, *b*
pubbliche e private. Se uno si lascia sorprendere a commettere
anche uno di questi delitti[3] lo si punisce, non solo, ma si quali-
fica dei peggiori titoli: sacrilego lo si chiama e rapinatore d'uo-
mini, sfondatore di muri, rapinatore, ladro, a seconda di quale
di questi delitti ha particolarmente commesso. Chi si impadroni-
sce, invece, non solo dei beni dei proprii cittadini, ma dei cit-
tadini stessi riducendoli in servitù, invece che con questi igno-
bili titoli, viene chiamato felice e beato, non solo dai suoi con- *c*

1. Cfr. *Introduzione*, pp. 21 segg.
2. Cfr. *Rep.*, 562*a* segg., ove si esamina come sorge e in che consiste la tirannide.
3. L'uno o l'altro cioè, e non tutti in blocco.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

cittadini, ma da tutti coloro che sappiano come egli abbia attuato la più piena ingiustizia. Eh sì, perché quando l'ingiustizia viene biasimata non è per timore di commettere ingiustizia, ma per timore di doverla subire. Ecco, dunque, o Socrate, che l'ingiustizia, quando sia tale da potersi mantenere, è più forte, più libera, più potente della giustizia, e, come fin dal principio ho detto, ecco che la giustizia consiste appunto in ciò che giova al più forte, mentre l'ingiustizia consiste in tutto ciò che viene a giovamento e profitto personali.

XVII – Dette queste parole Trasimaco aveva in mente di *d*
andarsene via dopo averci, come un bagnaiolo, rovesciato giù per le orecchie il gran diluvio dei suoi discorsi [1]. Ma la gente lì presente s'oppose e lo costrinse a restare per darci ragione di ciò che aveva detto. Ed anch'io insistentemente lo pregai e gli dissi:

— O divino Trasimaco, dopo averci scaraventato addosso un simile discorso pensi proprio d'andartene, senza averci dato prima una esauriente dimostrazione, o senza che tu stesso sia prima veramente consapevole che la questione è quale hai detto tu, oppure no? O forse credi di aver definito una cosa da nulla e non la stessa norma della vita, quella norma che ciascuno di *e*
noi deve seguire per attuare nel modo migliore la propria esistenza [2]?

1. Per l'opposto senso di umanità che v'è in Socrate e nei Sofisti e che chiaramente si determina nello spietato esame di sé con sé, senza nulla supinamente accettare, attraverso il dialogo, la domanda e la risposta, dell'uno, e nel lungo cattedratico, imponentesi discorso degli altri, cfr. *Protagora*, 334*e*-338*e* (nel *Protagora*, 329*b*, Socrate per condurre il Sofista al discorrer dialogando lo stuzzica affermando che oltre ai lunghi e bei discorsi Protagora è anche capace di parlar brevemente interrogando e rispondendo). Cfr. anche *Gorgia*, 461-6.

2. Il sapere socratico non è, dunque, un sapere concettuale, intellettivo, ma è un prender consapevolezza di se stessi: rendiamoci ragione di ciò che facciamo: ascoltiamoci fino in fondo: si prenda volta a volta consapevolezza critica di noi stessi, ché nella nostra azione è volta a volta impegnata tutta la nostra vita, agiamo da uomini e non da *commedianti*. E prendere coscienza di sé vuol dire prendere coscienza della propria dialettica interna, sempre far rinascere dentro un conflitto: non agire per supina accettazione. Esame di sé, soprattutto esame e critica di sé, sapendo anche ridere di se stessi. Non a caso Socrate nell'*Apologia* dice: « la vita senza esame è indegna d'uomo » (38*a*): e non a caso a Socrate lo stesso Callicle risponde: « Se dici sul serio, e se le cose che hai dette rispondono a verità, bisognerebbe dire che tutta la vita nostra è *rovesciata* e che tutti noi facciamo proprio il contrario di quanto dovremmo » (*Gorgia*, 481*c*); che è poi il significato più fine del ritratto che di Socrate ci dà Alcibiade nel *Convito* (215*a*-222*a*).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Sta a vedere ora — disse Trasimaco — che io dovrei pensarla in modo diverso!

— Sembra — dissi io —: oppure non t'importa nulla di noi e non ti preoccupi affatto se felici viviamo oppure no, ignorando ciò che tu dici sapere. Ma dègnati piuttosto, bello mio, d'insegnarlo anche a noi, né certo ti conquisterai una cattiva 345
posizione con quel bene che puoi fare a sì gran gente quanta noi siamo. Quanto a me, te lo dico sinceramente, io non sono per niente convinto e non credo affatto che l'ingiustizia sia più vantaggiosa della giustizia[1], neppure nel caso che la si lasci libera, e le si lasci fare tutto ciò che vuole. Ma caro mio, ammettiamo pure che un uomo sia ingiusto e possa a suo piacere commettere ingiustizia, di nascosto o in aperta violenza, anche in questo caso non credo affatto ch'egli ne trarrebbe una qualche maggiore utilità che dall'essere giusto. E forse più di una persona qui presente la pensa come me, e non son solo. Beato uomo, cerca dunque di convincerci, con decisive argomentazio- *b*
ni, che noi siamo fuori strada ponendo la giustizia al di sopra della ingiustizia.

— E come mai — disse — riuscirò a convincerti? Se quanto ho detto ora non ti ha persuaso, e che ti posso fare ancora? Che debbo forse prendere le mie ragioni e cacciartele a forza nel capo?

— Oh no, per Zeus! — esclamai — non lo fare. Innanzi tutto però tienti fermo alle cose che già tu abbia detto, o, se vieni cambiando, fallo esplicitamente e non ci trarre in inganno. Ora tu vedi bene, o Trasimaco, per ritornare a ciò che abbiamo detto *c*
prima, che, dopo aver cominciato col dare l'esatta definizione del medico vero, non ti sei più sentito obbligato poi a mantenere la stessa esattezza definendo il vero pastore: tu credi ch'egli pasca la greggia, in quanto pastore, non guardando affatto a quello che è il bene delle sue bestie, ma come se fosse un convitato qualunque che si prepari a banchettare, tutto preoccupato se la carne è buona, oppure anche come un commerciante che se ne interessa per venderla, ma non certo come un pastore. La *d*

1. *Gorgia*, 470*e*: « Per me sì, amico Polo: per me è felice l'uomo, o la donna che sia, reso buono dall'educazione, mentre l'uomo ingiusto e malvagio è infelice ». Ancora *Gorgia*, 471*e*; anche *Leggi*, 663*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

pastorizia invece altro fine non ha se non quello di provvedere il maggior bene possibile all'oggetto per cui è stata istituita, ché, relativamente alle qualità che la fanno in sé perfetta, essa è già pienamente provvista finché nulla manca a ciò per cui è pastorizia. Ecco perché dianzi credevo che fosse necessario ammettere che ogni tipo di governo, proprio perché governo, deve unicamente mirare al bene di chi per esso vien governato e curato, si tratti di un pubblico come di un privato governo. Ma *e*
tu, credi davvero che coloro che governano gli Stati, e intendo dire quelli che governano sul serio, lo facciano proprio di loro spontanea volontà?

— No per Zeus! — disse — Non è che lo creda, ne sono assolutamente certo.

XVIII – E va bene — continuai —, ma non ti sei accorto, Trasimaco, che le altre cariche pubbliche nessuno è disposto ad assumerle di propria spontanea volontà, ma chiedono tutti d'essere pagati, poiché si pensa che simili cariche non portino personale vantaggio, quanto piuttosto il vantaggio di chi è governato? Sicuro, rispondi solo a questo: non diciamo sempre che **346**
ciascun'arte si distingue dalle altre poiché ciascuna ha una sua diversa funzione? Benedetto uomo, non rispondermi però per paradossi, se vogliamo fare un qualche passo avanti.

— È vero — disse — l'una si distingue dall'altra per la propria funzione.

— Ma allora ciascuna ci procura anche un suo proprio vantaggio e non comune alle altre; ad esempio, la medicina la salute, l'arte nautica e la sicurezza del navigare, e così via?

— Esattamente.

— E così l'arte del procacciarsi da vivere col lavoro non ci procura forse un salario? Ché questa è la sua funzione. O tu mi *b*
confondi la medicina con la nautica? E se vuoi dare una definizione esatta come dianzi hai proposto, per il fatto che un nocchiero si rimette in salute, facendogli bene un viaggio di mare, puoi per questo chiamare medicina la sua arte?

— Senza dubbio no! — rispose.

— E neppure, ritengo, chiamerai medicina l'arte del procacciarsi da vivere col lavoro, se, uno, servendo a mercede, prospera in salute.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Eh no!

— E diresti che la medicina è arte del guadagnare se uno, facendo il medico, vien pagato?

— No — disse.

— Ma non eravamo rimasti d'accordo sul fatto che ciascun'arte ha una sua funzione speciale? *c*

— Sia — affermò.

— Se, dunque, esiste un comune vantaggio a tutti coloro che esercitano un'arte, evidentemente un tale vantaggio essi traggono da un unico elemento comune che si viene aggiungendo all'esercizio della propria arte.

— Sembra di sì — disse.

— Quel vantaggio, dunque, che traggono coloro i quali esercitano un'arte ricevendo una certa mercede, diremo che deriva loro dall'arte del guadagno che si viene aggiungendo al mestiere proprio di ciascuno.

A fatica ne convenne.

— Non è, dunque, affatto dalla propria relativa arte che ciascuno trae quel vantaggio che consiste nel ricevere una certa *d* mercede, ma, se vogliamo considerare la cosa con esattezza, dovremo dire che la medicina procura la salute, e l'arte di guadagnarsi la vita un certo salario, l'architettura la casa, e l'arte di guadagnarsi la vita, che all'architettura si accompagna, un certo salario, e così si ripeta per tutte le altre arti: ciascuna è intesa alla propria opera ed è vantaggiosa al proprio relativo oggetto. Ma se un certo compenso non si aggiunga all'arte, chi la esercita trae forse un qualsivoglia vantaggio dal proprio mestiere?

— Pare di no — disse.

— E dunque non gli è neppure utile se la esercita gratuita- *e* mente?

— Lo credo bene.

— Ed allora, Trasimaco mio, è oramai evidente che nessun'arte, e nessuna opera di governo vien attuando il proprio interesse, ma, come già da tempo dicevamo, non procura e non dispone governando se non l'utile di chi è governato, ché ad altro non mira che al bene di lui, che è più debole, e non a quello del più forte. Ecco, dunque, amico Trasimaco, perché poco fa sostenevo che nessuno di propria spontanea volontà si assume il cómpito di governare e di occuparsi dei mali altrui

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

nella buona intenzione di guarirli, ma un compenso ne chiede, perché, se vuole esercitar sul serio l'arte propria, non fa mai, 347
né prescrive, in quanto davvero opera in virtù della sua arte, quello che è il suo vantaggio, ma il vantaggio di chi è governato da lui. È naturale dunque che per tutto questo si debba assicurare una mercede per chi consenta ad assumersi il governo, o denari od onori o pena, se non governa.

XIX – Cosa vuoi dire con questo, Socrate? — domandò Glaucone — Sì, conosco le due mercedi, ma ciò che non intendo è in che consista questa punizione di cui parli ed in che senso le attribuisci valore di mercede.

— Non capisci allora — dissi — quale sia il compenso dei migliori, quel solo compenso per cui la gente più adatta as- *b*
sume il governo, quando si decidano in questo senso. Non sai che l'amor degli onori, l'amor delle ricchezze vien giudicato, ed effettivamente è, una vergogna?

— Lo so sì! — esclamò.

— Ma dunque — dissi — la gente per bene non vorrà governare né per denaro né per onore: non vogliono infatti esser chiamati mercenari apertamente accettando, quale compenso della propria opera, una mercede, ma neppure ladri, assicurandosi di nascosto e per conto proprio un certo guadagno, approfittando d'essere al governo. Né, d'altra parte, ambiscono agli onori, ché non sono affatto ambiziosi. Bisogna dunque, se deb- *c*
bono assumersi il governo, che vi si aggiunga un certo obbligo ed una certa pena: anzi di qui forse deriva il fatto che sia ritenuto poco onorevole l'offrirsi, senza attendere che ci si sia costretti: e la più grave punizione è d'esser governato da uno peggiore, quando appunto chi è migliore si rifiuti di assumere il governo: ed è proprio per timore di questa punizione, a me sembra, che i buoni governano, quando pur governano, ed accettano il potere non come un bene che càpiti loro, né sperandone piacere alcuno, ma come una necessità e perché non trovano nessuno, migliore o uguale a loro, cui affidarlo. In uno Stato di *d*
gente per bene possiamo supporre, invece, che farebbero a gara fra loro non come avviene oggi per comandare, ma per sfuggire al potere, e chiaramente si potrebbe vedere come chi governa sul serio per sua natura non tende affatto al bene suo perso-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

nale quanto piuttosto al bene di chi da lui è governato, per cui ogni uomo che abbia la testa a posto preferirebbe sempre esser l'oggetto delle cure altrui piuttosto che dovere assumersi il peso di giovare ad altri. In nessun modo, dunque, io concedo a Trasimaco questo, che giusto sia ciò che giova al più forte: ma su *e* tale motivo torneremo più oltre[1], ché molto più grave mi sembra invece quello che ora dice Trasimaco, affermando che più felice[2] di quella del giusto è la vita dell'uomo ingiusto. Ma tu Glaucone — chiesi —, tu personalmente quale dei due punti di vista scegli? Quale delle due posizioni ti sembra la più vera?

— A me sembra — rispose — che la vita del giusto sia la più vantaggiosa.

— Ma hai sentito — dissi — quante belle cose ci ha pas- 348
sato in rassegna Trasimaco come proprie a chi ingiustamente vive?

— L'ho sentito sì — rispose —, ma non son persuaso.

— E allora, vuoi che lo convinciamo, se siamo capaci di trovare il mezzo, che non dice la verità?

— E come non lo dovrei volere? — disse.

— Se dunque — seguitai — ci raccogliamo l'uno contro l'altro armati, opponendo a discorsi discorsi, enumerando noi a nostra volta tutti quelli che sono i vantaggi del giusto, per cui poi Trasimaco replica e poi noi gli rispondiamo, alla fine bisognerà contare tutti questi beni e misurare quanti ce ne stanno da un lato quanti dall'altro, per l'uno e per l'altro caso, e *b* quindi ci sarà bisogno di àrbitri che sappian giudicare del dibattito. Se invece condurremo l'indagine come abbiamo fatto fin'ora, volta a volta reciprocamente convincendoci, noi stessi saremo insieme e giudici ed avvocati.

— Benissimo — affermò.

— Quale dunque dei due metodi — io chiesi — è quello che tu preferisci?

— Quest'ultimo — rispose.

XX — Su via Trasimaco — dissi — rispondici da capo: tu sostieni che la perfetta ingiustizia è più vantaggiosa della perfetta giustizia?

1. Cfr. oltre, 589 segg.
2. Cfr. oltre, 352*d*, e la risposta definitiva, 580*a*-592*a*, 612*a*-6. *d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Esattamente — rispose — lo sostengo e ne ho esposto *c*
le ragioni.

— Non solo, ma anche questo pensi a proposito dell'una e dell'altra? L'una cioè la chiami virtù e l'altra vizio?

— Sicuro.

— Alla giustizia dai dunque il nome di virtù e all'ingiustizia quello di vizio?

— Ma sicuro! amico mio carissimo — disse — quando d'altra parte io sostengo che utile è l'ingiustizia mentre la giustizia non lo è affatto!

— E allora?

— Tutto l'opposto — affermò.

— La giustizia è dunque un vizio?

— No un vizio, ma una gran santa semplicità[1]. *d*

— Malvagità chiamerai allora l'ingiustizia?

— No, ma saper vivere[2] — rispose.

— Ma allora, o Trasimaco, tu credi anche che gli uomini ingiusti siano prudenti e saggi?

— Sì, — rispose —, quelli però che sappiano essere perfettamente ingiusti e capaci di sottoporre al proprio giogo Stati e popoli. Ma forse tu credevi io parlassi dei borsaiuoli: sicuro — disse — anche questo può essere vantaggioso, se non si vien scoperti: ma non son queste cose di cui valga la pena di parlare, di fronte a quelle di cui ora dicevo.

— Capisco bene — affermai — quello che vuoi dire, ma ciò *e*
che mi stupisce è che tu ponga l'ingiustizia dalla parte della virtù e della saggezza, e la giustizia invece fra le opposte qualità.

— È proprio così che le pongo.

— Amico mio — dissi —, ma questo è assai più grave e diventa difficile rispondere. Sicuro, perché se tu avessi affermato da un lato che l'ingiustizia è utile, ma dall'altro lato fossi rimasto d'accordo che è un vizio ed una vergogna, come altri sostengono, sapremmo che rispondere, rifacendoci a quella che

1. Cfr. *Gorgia*, 491*e*: ugualmente dice Callicle a Socrate: « Quanto sei buono: i saggi sono per te gl'imbecilli ».

2. Cfr. *Gorgia*, 492*c*: « Callicle: ... il piacere, l'intemperanza, la libertà, che non trovino ostacoli, in questo consiste la virtù e la felicità ».

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

è l'opinione comune. Ed ora invece chiaramente appare che tu sosterrai esser l'ingiustizia una gran bella e forte cosa, e le attribuirai tutte le altre qualità che noi attribuiamo alla giustizia, dal momento che hai osato classificarla come virtù e come saggezza[1]. 349

— Hai perfettamente indovinato — disse.

— Ad ogni modo — continuai —, non perdiamoci di coraggio nel proseguir discutendo la nostra indagine fino a che sarò sicuro che tu parli sinceramente: e difatti, Trasimaco, mi sembra realmente che ora tu non scherzi, ma dici proprio quello che è il tuo più genuino pensiero[2].

— Ma che te ne importa — disse — se quello che io dico è veramente ciò che penso? Confuta piuttosto il ragionamento.

— Nulla me ne importa — risposi —, ma cerca di rispon- *b*
dermi anche su questo: ti sembra che l'uomo giusto vorrebbe avere il sopravvento su di un altro uomo giusto?

— Nemmeno per sogno! — esclamò — Se no non sarebbe tanto urbano come è ora, e tanto uomo dabbene.

— Ma vorrebbe fare anche più di ciò che è giusto?

— Neppure questo! — rispose.

— Ma su di un uomo ingiusto vorrebbe avere il sopravvento, e questo lo riterrebbe giusto oppure no?

— Lo riterrebbe giusto — disse — e così vorrebbe che fosse, ma non gli riuscirebbe.

— Non è questo che voglio sapere — affermai —, ma se un uomo giusto non pretenda e non desideri avere più del giusto, mentre soltanto sull'ingiusto vorrebbe avere il sopravvento. *c*

— Ma è proprio così — disse.

1. Poiché si afferma che quella che comunemente e secondo il diritto si dice ingiustizia è per Trasimaco virtù e saggezza, qui si profila la possibilità del contrasto fra φύσις (*natura*) e νόμος (*legge*) che è la tesi sostenuta da Callicle nel *Gorgia*. Si noti però che a questa deduzione arriva Socrate e non è tesi apertamente sostenuta da Trasimaco: da ciò che sostiene Trasimaco è possibile giungere alla tesi del diritto naturale, contrapposto al νόμος: è un fuggevole accenno di Socrate che Glaucone riprenderà nel II libro ove appunto Platone vuol dimostrare i pericoli cui possono giungere le tesi dei Sofisti. Ma non è tesi Sofistica, tanto è vero che nel *Gorgia* è sostenuta da Callicle che dà perfino di stupidi ai Sofisti, e nella *Repubblica* da Glaucone che si afferma avverso a tale teoria, ma la espone come tesi circolante presso certi uomini politici di pochi scrupoli (*affermano*, *dicono*, sottolinea Glaucone, 358*c*-358*e*). Cfr. *Rep.*, 358*e* segg. Cfr. *Introduzione*, pp. 25-26.

2. Cfr. 338*b*, nota.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— E l'ingiusto? Vorrà avere allora il sopravvento sul giusto e sull'azione giusta?

— Sicuro — disse — dal momento che su tutti vuole avere il sopravvento.

— Così, dunque, l'ingiusto pretenderà di avere il sopravvento anche sull'uomo ingiusto, anche sull'azione ingiusta, e si sforzerà per riuscire ad arraffare più di tutti?

— Proprio così.

XXI – Possiamo, dunque, concludere così — dissi —, che il giusto non vuole avere il sopravvento su chi gli è simile, ma su chi non gli è uguale, mentre l'ingiusto vuol avere il sopravvento tanto su chi gli è simile quanto su chi gli è dissimile. *d*

— Hai detto benissimo! — esclamò.

— Ma l'uomo ingiusto è intelligente e buono — dissi —, mentre il giusto non ha nessuna di queste due qualità?

— Vero anche questo — affermò.

— L'uomo ingiusto — chiesi — somiglia dunque a chi è intelligente e buono, mentre il giusto non gli somiglia affatto?

— Ma — disse — un uomo che ha simili qualità come non dovrebbe somigliare a chi è fatto come lui, mentre chi da costui sia diverso, come non dovrebbe non somigliarvi?

— Bene. Ciascuno dei due è, dunque, tale e quale l'uomo cui somiglia.

— E come dovrebbe essere altrimenti? — disse.

— E così sia, o Trasimaco. Ma non dici anche che uno è musicista ed un altro invece non lo è? *e*

— Sì.

— E fra i due quale è quello che se ne intende e quale no?

— Il primo naturalmente, il musico, mentre l'altro no.

— Il primo, dunque, non è anche buono nelle cose di cui s'intende, mentre cattivo è l'altro, appunto in quelle cose in cui non capisce niente?

— Sì.

— E per il medico non dovremo ripetere lo stesso?

— Lo stesso.

— Ti sembra, dunque, ottimo uomo, che un musicista quando accorda la lira vorrebbe, rallentando o tendendo le corde,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

avere il sopravvento o avvantaggiarsi su di un altro musicista?

— A me no.

— Ma su chi non s'intende affatto di musica?

— Per forza — disse.

— E un medico? Nel prescrivere quanto si debba mangiare 350
o bere vorrebbe forse far di più di un altro medico o di ciò che prescrive la scienza medica?

— Nient'affatto.

— Ma vuol fare di più di ciò che possa fare un ignorante in medicina?

— Sì.

— Pensa allora, riguardo a qualsiasi tipo di scienza o forma d'ignoranza, se ti sembra che chiunque sia addentro in una certa scienza vorrebbe in ciò che fa o dice avere il sopravvento su di un altro come lui addentro nella stessa materia, o non vorrebbe piuttosto fare quello che l'altro simile a lui fa nelle stesse circostanze.

— Forse — disse — bisogna ammettere che deve esser così.

— Ma l'ignorante, non vorrebbe indifferentemente avere il sopravvento tanto su chi sa quanto su chi non sa? *b*

— Probabilmente sì.

— E chi sa è sapiente?

— Sì.

— E il sapiente è buono?

— Sì.

— Ma allora chi è buono e saggio non vorrà sopraffare chi è simile a lui, chi non gli somiglia, chi da lui è diverso in senso opposto.

— Sembrerebbe di sì — disse.

— Mentre chi è cattivo ed ignorante vorrà esser superiore non soltanto a chi gli è simile, ma anche a chi gli è diverso in senso opposto.

— Pare di sì.

— Ma Trasimaco mio — dissi —, eccoci che l'uomo ingiusto vuol sopraffare tanto chi a lui è simile quanto chi non lo è. O non era così che dicevi?

— Sicuro! — esclamò.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Mentre l'uomo giusto non vorrà soverchiare il suo simile, *c* quanto piuttosto chi a lui è contrario?

— Sì.

— Ma allora — affermai — l'uomo giusto somiglia a chi è saggio e buono, l'ingiusto invece a chi è cattivo ed ignorante.

— Sembra.

— D'altra parte eravamo rimasti d'accordo che tanto l'uno quanto l'altro era tale e quale l'uomo cui essi rispettivamente somigliano.

— Ed effettivamente ci eravamo messi d'accordo così.

— Ecco dunque come ci si è venuto dimostrando che l'uomo giusto è saggio e buono, mentre cattivo ed ignorante è l'uomo ingiusto.

XXII – Tutto questo ammise Trasimaco, non certo così facilmente come io ora lo racconto, di malavoglia anzi ed a gran *d* fatica, e sudava anche, abbondantemente, tanto più che faceva un gran caldo: non solo, ma ho veduto allora ciò che mai avevo veduto, Trasimaco arrossire[1]. Come poi ci fummo trovati d'accordo nell'affermare che la giustizia è virtù e sapienza, mentre vizio e ignoranza l'ingiustizia:

— E va bene — dissi io — su questo punto rimaniamo d'accordo così, ma si era detto anche che forte è l'ingiustizia: non te lo ricordi, Trasimaco?

— Me lo ricordo sì — disse —, ma neppure quello che tu dici ora mi va giù, ed ho anche di che risponderti; soltanto che se prendo la parola, tu dirai, ne sono sicuro, che io faccio un discorso da comizio. Lascia dunque che io dica quel che *e* voglio, o se mi vuoi interrogare interroga pure, ed io, come si fa con le vecchie che raccontano le favole, « ma sicuro » dirò, e col capo farò sì e col capo farò no.

— D'accordo — dissi — ma non contro ciò che pensi.

— Per farti piacere — rispose – ché tu non vuoi lasciarmi parlare: e che altro vuoi di più?

— Nulla, per Zeus! — esclamai — e se è così che ti piace, fallo pure: ed io ti interrogherò.

1. Cfr. *Convito*, 216*b*; *Sofista*, 230*d* (« l'anima non può trarre alcun bene dagl'insegnamenti che le si porgono prima che qualcuno, confutando e portando chi è confu-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Ed interroga allora.

— Ti farò dunque la stessa domanda di dianzi, sì che ordinatamente si possa esaminare la questione per vedere cosa sia 351
la giustizia in rapporto all'ingiustizia. Ad un certo momento è stato detto[1] infatti che l'ingiustizia sarebbe più potente e più forte della giustizia. Ma se è vero — dissi — come ora abbiam visto, che la giustizia è sapienza e virtù, io credo che facilmente si dimostri come essa sia più forte dell'ingiustizia, dal momento che quest'ultima è ignoranza: conclusione questa che nessuno può obbiettare. Ma io, o Trasimaco, non vorrei considerare la questione così superficialmente, quanto piuttosto da un altro punto di vista: dimmi, non vi è forse qualche Stato che sia ingiusto e che ingiustamente tenti soggiogare o abbia soggiogato *b*
altri Stati, o che molti ne tenga in schiavitù?

— Ma sicuro! — esclamò — Anzi gli Stati migliori, i più perfettamente ingiusti, faranno proprio questo.

— Capisco — dissi —, ché questa era la tua tesi, ma di un sol punto di essa ora mi valgo: uno Stato che s'impadronisca di un altro, potrà esercitare il suo potere senza la giustizia, o avrà pur sempre bisogno della giustizia?

— Se le cose — rispose — stanno nel senso che tu dicevi *c*
ora, che cioè la giustizia è sapienza, si reggerà secondo giustizia, ma se le cose stanno come dicevo io, si reggerà per mezzo della ingiustizia.

— Molto ti ammiro — io dissi —, o Trasimaco, che non ti limiti soltanto a far col capo sì e a far col capo no, ma assai bene rispondi.

— Lo faccio per farti un piacere — affermò.

XXIII – Magnificamente! Ma fammi allora anche quest'altro piacere, rispondimi cioè se ti sembra che uno Stato, un esercito, una banda di predatori e di ladri, o qualsiasi altra gente insieme associata per compiere una qualche mala azione, potrebbero riuscire ad avere un qualsivoglia successo se gli uni nei confronti degli altri violassero le regole della giustizia.

tato ad *arrossire*, tolte via le opinioni che son d'ingombro all'imparare, lo mostri puro e tale che stimi di sapere soltanto ciò che sa e nulla più »).

1. Cfr. sopra, 344*c*, 348*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— No certo — rispose. *d*

— E se invece non violassero la giustizia avrebbero un miglior successo?

— Certo.

— Eh sì, perché, o Trasimaco, l'ingiustizia procura fra gli uomini dissensi, odi, battaglie, mentre dalla giustizia sboccia concordia ed amicizia. No[1]?

— Va bene — disse —, perché non voglio entrare in contrasto con te.

— Molto gentile sei, ottimo amico! E rispondi anche a questo: se l'effetto proprio dell'ingiustizia è di suscitar odio ovunque essa si trovi, se nasce fra uomini liberi e schiavi, non nascerà fra loro al tempo stesso odio e ribellione, per cui non sapranno intraprendere più nulla in comune? *e*

— Certamente.

— E se fra due persone ingiustizia si genera, non si contrasteranno, non si odieranno, non saranno nemiche fra di loro, come nemiche sono di chi è giusto?

— Lo saranno sì — disse.

— E se poi l'ingiustizia, venerabile uomo, in un solo individuo s'accendesse perderebbe di potenza o rimarrebbe sempre tutta in atto?

— Tutta in atto sempre — rispose.

— Ecco dunque qual è, in chi si generi, Stato, famiglia, esercito, chiunque, la forza propria dell'ingiustizia, innanzi tutto di renderlo incapace di attuare se stesso in armonia, per *352*
quel conflitto e quella discordia che essa appunto suscita, non solo, ma renderlo inoltre nemico di se stesso, nemico di tutti coloro che sono a lui contrari e che son giusti. Non è forse così?

— Certamente.

— Ed anche in un solo individuo, penso, produrrà lo stesso effetto, ché nella sua natura è di produrlo: innanzi tutto lo renderà incapace di agire eccitando in lui conflitto e contrasto, ed in secondo luogo lo farà nemico di se stesso e nemico dei giusti. Non è così?

1. È posta qui la tesi che verrà svolta per tutta la *Repubblica* e che ne costituisce il pernio centrale.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Sì.

— Ma giusti, amico mio, sono anche gli dèi?

— Ammettiamolo — disse. *b*

— E dunque, Trasimaco, anche degli dèi sarà nemico l'ingiusto, e amico invece il giusto?

— E fai pure gozzoviglia a tuo piacere di queste chiacchiere! — esclamò — Ma non ti contraddirò, ché non voglio suscitare l'animosità di questa gente.

— Su via allora — dissi — servimi il resto del pranzo continuando a rispondermi. Si è dimostrato dunque come gli uomini giusti sono più saggi, migliori e più capaci di agire, mentre gl'ingiusti sono incapaci di agire gli uni insieme agli altri, anzi quando si dice che alcuni di loro, pur essendo ingiusti, tal- *c*
volta riescono a compiere in comune una qualche vigorosa azione, in effetto non diciamo la verità: sì, perché se fossero stati ingiusti nel senso più pieno non si sarebbero rispettati fra loro, per cui chiaramente risulta come vi fosse in essi un resto di giustizia che non ha permesso si nuocessero vicendevolmente mentre nuocevano ai comuni avversari, ed ha fatto sì che riuscissero a compiere ciò che hanno compiuto, accingendosi dunque alle loro ingiuste imprese con un'ingiustizia da mezzi sciagurati, perché chi è pienamente malvagio e totalmente ingiusto è anche assolutamente incapace di ogni azione: e che questo così sia, questo sì lo capisco, ma non secondo la tesi che tu *d*
prima avevi esposto.

Esaminiamo ora se la vita del giusto sia migliore e più felice di quella di chi invece è ingiusto, problema che ci proponemmo appunto di discutere in un secondo momento. E che sia così fin da ora a me pare sia chiaro da quanto abbiamo detto. Ad ogni modo esaminiamo più a fondo la questione, ché non si tratta di un problema da nulla, ma dello stesso modo con cui dobbiamo regolar la nostra vita.

— Esaminiamo pure — disse.

— Comincio[1] sùbito — risposi —: dimmi dunque, ti sembra che vi sia una funzione propria del cavallo?

1. Il testo greco ha Σκοπῶ: *esamino*; la ripetizione, in italiano, disturba, per cui ho tradotto *comincio sùbito*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— A me sì. *e*

— E non ammetteresti anche che la funzione, sia di un cavallo, sia di ogni altra cosa, consiste in questo, in ciò che si può fare soltanto con esso e nel modo migliore?

— Non capisco — disse.

— Stammi a sentire allora in questo modo: si può vedere con altra cosa che non siano gli occhi?

— No di certo.

— E udire se non con le orecchie?

— Niente affatto.

— Potremmo dunque dire senza tema di sbagliare che questa è la funzione di tali organi?

— Esattamente.

— Ebbene, si potrebbe con un coltello potare un tralcio di 353
vite, o con un trincetto, o con molti altri strumenti?

— E perché no?

— Ma con nessuno, m'immagino, tanto bene come con il roncolino che fu appunto costruito a questo scopo.

— Vero.

— Dobbiamo dunque ammettere, no, che questa sia la funzione del roncolino?

— Certo che lo ammetteremo.

XXIV – Io penso che ora dovresti capir meglio ciò che dianzi domandavo quando volevo sapere se la funzione di una cosa non consista in ciò che solo essa può compiere o fare meglio di ogni altra[1].

— Sì sì — disse —, ho capito e credo che appunto questa sia la funzione di ciascuna cosa. *b*

— Bene — affermai — ma non ti sembra allora che tutto ciò che sia investito d'una certa funzione non abbia anche una certa virtù? E per riprendere gli esempi di prima, non diciamo che gli occhi hanno una loro funzione?

— Sì, ce l'hanno.

— Ma dunque gli occhi hanno anche una loro virtù?

— Anche una virtù.

1. Altro motivo fondamentale. Cfr. 369*e* segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Ed anche degli orecchi, no, abbiamo detto che v'è una funzione?

— Sì.

— E dunque anche una virtù?

— Anche.

— E di tutte le altre cose non si deve ripetere lo stesso?

— Sì.

— Fermiamoci qui: potrebbero mai gli occhi compiere bene la propria funzione, se invece di possedere la virtù che è loro propria, avessero al suo posto un vizio? *c*

— E come lo potrebbero? — disse — La cecità vuoi dire, forse, al posto della vista?

— Quale sia la loro virtù — risposi —, non è questo che ancora domando, ma se ciò che ha una certa funzione, tale funzione attua bene per mezzo della virtù che gli è propria, male invece se vi è un vizio.

— Quel che dici è vero — affermò.

— Ed anche le orecchie se private di quella che è la loro virtù compiranno male la propria funzione?

— Certamente.

— E per tutte le altre cose dobbiamo rifare lo stesso di- *d*
scorso?

— Mi sembra di sì.

— Su via allora, dopo quanto abbiamo detto facciamo quest'altra considerazione: vi è una funzione dell'anima che non potresti compiere con nessun'altra cosa? Ad esempio, guidare secondo ragione, governare, deliberare ed altre cose dello stesso genere: potremmo attribuire rettamente tutte queste funzioni ad altro se non all'anima, affermando anzi che le son proprie[1]?

— A null'altro.

— E la vita? La diremo anch'essa una funzione dell'anima?

— Tanto più, anzi! — esclamò.

— E sosteniamo allora che anche l'anima ha una propria virtù?

— Lo sosteniamo.

— Ma l'anima, o Trasimaco, potrà mai compiere bene le *e*

1. Cfr. *Fedone*, 80*a*, 94*b*; *Alcibiade I*, 130*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

proprie funzioni se vien privata di quella che è la sua virtù, o ciò è impossibile?

— Impossibile.

— E allora un'anima cattiva fatalmente guiderà male secondo ragione e male governerà, mentre un'anima buona farà bene tutto questo.

— Fatalmente.

— Ma non eravamo rimasti d'accordo che la virtù propria dell'anima è la giustizia, ed il suo vizio invece l'ingiustizia?

— Eravamo rimasti d'accordo così.

— Ne segue dunque che l'anima giusta e l'uomo giusto vivranno bene, male invece chi è ingiusto.

— Così appare almeno dal tuo ragionamento — disse.

— Ad ogni modo chi vive bene è felice e beato, no invece 354
chi vive male.

— Certo.

— L'uomo giusto è dunque felice, infelice l'ingiusto?

— Ammettiamo pure che lo siano — disse.

— Ma non conviene affatto essere infelice, mentre conviene essere felice.

— Come no?

— Non è dunque assolutamente vero, mio buon Trasimaco, che l'ingiustizia sia più utile della giustizia[1].

— E fa' di questo, o Socrate — egli disse —, il tuo pranzo solenne per le feste Bendidie[2].

— Sei tu, Trasimaco — risposi —, che me l'hai offerto, dal momento che sei stato gentile con me, rinunciando a trattarmi male. È vero che non ho mangiato bene, ma mia e non tua *b*
è la colpa. Ho fatto proprio come i ghiottoni, mi sembra, che sùbito si gettano ad assaggiare ogni vivanda che venga imbandita prima ancora d'avere mangiato abbastanza del piatto precedente; così anch'io, prima di aver trovato ciò che in primo luogo andavamo cercando, in che consista la giustizia in sé, lasciato da parte questo problema, mi son buttato a esaminare se vizio essa sia ed ignoranza, o saggezza e virtù, ed essendo

1. Cfr. *Gorgia*, 470*e* segg.; *Leggi*, 663*d*. Cfr. anche ove Platone dà la soluzione di questo che qui è posto come problema, *Rep.*, 580*a*-592*a*, e 612*a*-621*d*.

2. Cfr. *Rep.*, 327*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

passati poi a discutere se l'ingiustizia sia più utile della giustizia, da quel secondo argomento non son riuscito a non scivolare a questo qui, per cui dopo tanto discutere, mi càpita c
ora di non saperne proprio niente: perché se io non so che cosa è giustizia, sarà difficile che sappia se è o no virtù, se chi la possiede è o no felice[1].

1. Cfr. *Introduzione*, pp. 24-25.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

LIBRO SECONDO

I – Dette* queste parole credevo d'essermi liberato dal di- 357
scorso: ma, a quanto sembra, non era che il proemio. Glaucone, infatti, che in tutte le cose è sempre molto combattivo, neppure allora fu soddisfatto della ritirata di Trasimaco, ma disse:

— Socrate, vuoi averci persuasi soltanto in apparenza, o piuttosto persuaderci davvero che in tutti i modi è sempre me- *b*
glio essere giusti che ingiusti[1]?

— Io vi vorrei persuadere davvero — dissi — se lo potessi.

— Non fai però quello che vorresti — affermò —. Dimmi, dunque, non ti sembra che vi sia un certo bene che saremmo contenti d'avere, non in vista delle sue conseguenze, ma perché lo amiamo in se stesso, come ad esempio la gioia e tutti i piaceri innocenti e che per l'avvenire non hanno altra conseguenza se non lo stesso piacere di possederli[2]?

— Eh sì — risposi — direi che un simile bene esiste.

— E non ce n'è anche un altro che amiamo per se stesso e per le sue conseguenze, come ad esempio l'intelligenza, la vi- *c*
sta, la salute? Questi beni, infatti, ci son cari dall'uno e dall'altro punto di vista[3].

— Sì — dissi.

— E non vedi — continuò — anche una terza specie di beni, fra cui la ginnastica, l'esser curato essendo ammalati, l'esercizio stesso della medicina e delle altre arti che rendono

* 357*a*-362*c*: *Le conseguenze estreme sul piano politico della degenerata Sofistica. La tesi del contrasto fra* νόμος (*legge*) *e* φύσις (*natura*) (*l'obbiezione di Glaucone*).

1. Per tutta questa parte ed il significato dell'obbiezione di Glaucone e di Adimanto, cfr. *Introduzione*, pp. 25-30.

2. Cfr. *Leggi*, 667*e*; *Filebo*, 53*b-c*.

3. Cfr. oltre, 367*c-d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

danari? Potremmo dire, infatti, che questi beni sono faticosi, ma utili, e se non li vorremmo avere per se stessi, li vogliamo *d* per il profitto e gli altri vantaggi che ne derivano.

— Sicuro — dissi —, vi è anche questa terza specie: ma con ciò?

— In quale di queste — domandò — poni la giustizia?

— Credo — risposi — nella più bella, del bene che è da 358 amare per sé e per le sue conseguenze, se davvero si vuol essere felici.

— Ma non è questo — disse — ciò che pensano i più, che la pongono, invece, fra i beni faticosi che vanno praticati in vista di ciò che rendono in denaro e in buona reputazione, mentre se presi in sé sarebbero da sfuggire in quanto son penosi.

II – Lo so — dissi — che questa è l'opinione comune ed è da un pezzo che Trasimaco le fa questo rimprovero e loda l'ingiustizia. Ma io, a quanto pare, son duro di cervello.

— Su via! — esclamò — ascolta anche me, se tu non fossi *b* del mio stesso parere. Mi sembra che Trasimaco si sia arreso troppo presto, incantato da te come un serpente[1], mentre io non son rimasto per nulla soddisfatto di come sono state difese l'una e l'altra tesi. Quello che io voglio ascoltare è quale sia l'essenza della giustizia, quale l'essenza della ingiustizia, e quali effetti l'una e l'altra producano in sé e per sé in chi le abbia nell'anima, indipendentemente da quei guadagni e da quei vantaggi che se ne possono trarre[2]. Seguirò, dunque, questa

1. Cfr. *Menone*, 80*a*: « MENONE: tu affascini e dài beveraggi e fai incantamenti ». Per il valore degli *incantamenti* socratici cfr. libro I, note relative a 334*b*; 337*a*.

2. Cfr. oltre, 367*d-e*. Anche nel *Clitofonte* l'obbiezione a Socrate è la medesima: « Mi sembrava che in confronto agli altri tu fossi molto più convincente... Non solo ma anche ti ammiro quando dici che colui che non sa usare una cosa è meglio che la lasci stare... e, se non sa usare l'anima, meglio sarebbe per lui vivere da servo piuttosto che da uomo libero, ad altri consegnando il suo timone, a chi davvero sa l'arte d'essere pilota agli uomini — quell'arte che tu, o Socrate, ami chiamare *politica* e che secondo te coincide con l'arte di giudicare e con la stessa giustizia. Codeste tue affermazioni e tante altre numerosissime e perfettamente esposte... mai le ho contraddette, né credo le contraddirò in avvenire: convincenti esse sono, utili e proprio quel che ci vuole perché ci si svegli, noi che siamo in verità come addormentati. E tutto attento io stavo allora per ascoltare il resto, [ma altra risposta io non ho avuto né da te né dagli amici tuoi]: per tutta la vita, dunque, dovremo limitarci ad avviare quelli che non lo sono

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

via, se anche a te non dispiace: riprenderò l'argomentazione di Trasimaco, e dapprima dirò cosa affermano[1] che sia la giu- *c*
stizia e quale la sua origine, in secondo luogo che tutti coloro che la osservano lo fanno di mala voglia come cosa necessaria e non perché sia un bene, in terzo luogo che non hanno torto a far così, ché, almeno secondo loro, la vita dell'uomo ingiusto è molto migliore di quella dell'uomo giusto. Per conto mio, Socrate, non sono affatto di questa opinione: resto però perplesso, rintronati come ho gli orecchi dai discorsi di Trasimaco e di tanta altra gente, mentre non ho mai ascoltato nessuno difendere, come m'intendo io, la giustizia, prendendone le parti e dimostrando che la giustizia è migliore dell'ingiu- *d*
stizia: vorrei cioè sentirla lodare in sé e per sé, e credo che soprattutto da te potrò saperlo[2]. Ecco perché mi sforzerò di far le lodi della vita ingiusta, per poterti mostrare poi come a mia volta vorrei ascoltarti biasimar l'ingiustizia e lodare la giustizia. Ma guarda un po' se ti va quello che dico.

— Sicuro! — esclamai — E su quale mai altro argomento un uomo intelligente potrebbe più volte intrattenersi a parlare *e*
e ad ascoltare, con maggior diletto?

— Magnifico! — disse — Ascolta, dunque, ciò che in primo luogo avevo promesso di dire, quale sia cioè la natura e l'origine della giustizia. Dicono dunque che secondo natura[3] commettere una sopraffazione sia un bene, un male subirla, ma che

ancora stati e questi poi dovranno a loro volta avviare altri? Il dovere dell'uomo sta dunque tutto in questo reciproco interrogarci? E poi? Ma come dobbiamo iniziare lo studio della giustizia? [Ho capito, la giustizia è un bene, come un bene è la ginnastica per il corpo: ma non basta dir questo, non basta soltanto esortare ad essere giusti. Cosa è dunque la giustizia in sé?] Insomma, o Socrate, io dirò che tu sei preziosissimo per chi non è stato ancora guadagnato alla virtù, per chi non è stato ancora avviato, ma per chi già lo è, sei quasi un ostacolo a raggiungere la perfezione della virtù ed essere felice » (*Clitofonte*, 407*a*-410*e*). Sul problema dell'autenticità del *Clitofonte* cfr. L. Stefanini, *Platone*, Padova, 1932, I, pp. 201 segg. e *Nota bibliografica*.

1. Cfr. sopra, 339*a* e la nota relativa, 349*a* e la nota relativa. Come si vede bene qui Platone non dà per tesi di Trasimaco, per tesi effettivamente sofistica la dottrina della contrapposizione fra νόμος (*legge*) e φύσις (*natura*). Cfr. Maier, *op. cit.*, I, pp. 239-42, 252; cfr. M. Untersteiner, *La storia dell'umanità e la soluzione dell'antitesi Nomos-Physis in Prodico di Ceo*, « Rivista critica di storia della filosofia », 1947, pp. 117-22.

2. Questa è la domanda e l'obbiezione di Platone a Socrate; cfr. oltre, 367*d-e*.

3. Questa parte effettivamente corrisponde a quello che nel *Gorgia* è il discorso di Callicle (cfr. le note relative a 339*a* e 349*a*), anzi in quei passi del *Gorgia* si va anche

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

vi sia più male nel subirla che bene nel commetterla: e così, quando gli uomini reciprocamente si fanno e subiscono sopraffazioni e ne abbiano assaggiato il bene ed il male, quei tali, che non possono sfuggire l'uno e scegliere l'altro, ritengono 359
utile accordarsi fra di loro per non commetter più, né subire, sopraffazioni. Di qui cominciarono a porre le leggi e reciproci accordi, e chiamaron giuste e legali le prescrizioni della legge. Tale è l'origine e l'essenza della giustizia: termine medio fra il bene maggiore, essere ingiusti senza pagarne il fio, ed il male peggiore, offeso, non potersi vendicare: posta fra questi due estremi la giustizia non è desiderata come un bene, ma rispettata in quanto non si ha la forza di sopraffare gli altri. Colui *b*
che, infatti, può commettere sopraffazioni, e che è uomo davvero, non stipulerebbe con nessuno la convenzione di non dover offendere né di essere offeso: pazzo sarebbe. Questa dunque,

più oltre sostenendo che la legge, il patto sociale, non è, fra i due, il male minore, ma è soltanto espressione dei più deboli e vili, per cui la cosiddetta morale che da ciò scaturisce altro non è che ipocrisia.

« CALLICLE:... Legge e natura sono contrarie tra loro... Per natura, infatti, è più turpe solo ciò che è più dannoso, cioè il subire ingiustizia: per legge invece il commetterla... Io credo anzi che coloro che creano le leggi siano i deboli, la moltitudine: per sé, per il proprio vantaggio essi creano le leggi, stabiliscono ciò che è bene e male, lodano e rimproverano: proprio perché temono i più forti, che son capaci di aver la supremazia sugli altri, e per impedire che si faccian la parte del leone, van dicendo che turpe ed ingiusto è prevaler sopra gli altri, che l'ingiustizia consiste appunto nel cercare di avere più degli altri: essendo i più deboli si contentano di avere parti uguali. Perciò, secondo la legge, si dice cosa ingiusta e turpe il cercare di avere più degli altri, e si ripete che ciò è commettere ingiustizia, ma la natura stessa, secondo me, chiaramente dimostra come sia giusto che il migliore prevalga sul peggiore, il più forte abbia più di chi è meno forte. La natura dimostra che questa è la verità, in ogni cosa — sia fra gli animali, sia negli Stati, sia nelle famiglie degli uomini, — che vero criterio del giusto è cioè che il più forte comandi sul men forte e possegga più di lui. Con quale diritto infatti Serse guerreggiò contro la Grecia, o suo padre contro gli Sciti... Secondo legge, sicuro, essi operarono, ma secondo la legge di natura e non certo secondo quella che noi inventiamo... E secondo me, se oggi un uomo sorgesse che ne avesse la forza, allora, liberandosi da tutti questi nostri legami, scuotendoli e spezzandoli, calpestando le nostre chiacchere... e tutte le leggi contro natura, egli, sorgendo, apparirebbe padrone, lui che prima era il nostro servo, ed ecco allora brillerebbe di tutto il suo splendore quel che è giusto secondo natura... Il giusto secondo natura consiste dunque in questo, che chi è migliore e più intelligente comandi ed abbia più di quelli che valgono meno... » (*Gorgia*, 482*c*-484*a*): cfr. ancora, 489*c*-496*d*, 491*d*-492*c*; *Protagora*, 337*d*: « la legge, tiranna degli uomini, costringe a far molte cose contro la loro natura ». Sottolineo che qui è Ippia, non Protagora a parlare. Cfr. anche ARISTOTELE, *Politica*, III, 9, 1280*b*: « La legge è un patto e, come dice il sofista Licofrone, reciproca garanzia del giusto ». Cfr. anche DEMOSTENE, *Aristog.*, I, 16; *Leggi*, 714*b*-*c*, 715*a*, 890*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

o Socrate, la natura della giustizia, queste le circostanze che le dànno origine: almeno così si dice[1].

III – Che poi anche coloro che la osservano lo facciano contro voglia, perché non hanno la possibilità di commettere sopraffazioni, tanto meglio lo capiremo facendo la seguente ipotesi: diamo all'uno e all'altro, all'uomo giusto e a quello *c* ingiusto, il potere di fare quel che vogliono[2], e poi seguiamoli per vedere dove ciascuno d'essi sia attratto dalla propria inclinazione. Coglieremo in flagrante anche l'uomo giusto, che s'incammina per la stessa via su cui si è posto l'uomo ingiusto, attratto da quell'interesse egoistico che ognuno naturalmente persegue come bene, mentre, invece, per convenzione, facendo violenza alla natura, è indotto a rispettare l'uguaglianza[3]. Ma la possibilità di cui parlo, poniamo sia che essi dispongano del potere che, come si narra, un tempo ebbe Gige l'antenato di *d* Creso[4]. Narrano che Gige fosse un pastore che serviva a mer-

1. Sempre s'insiste nel sottolineare che non è questa tesi propria di qualcuno, ma opinione corrente. Cfr. *Protagora*, 333*c*: « Un uomo che commetta ingiustizia, ti pare si comporti da saggio? — PROTAGORA: mi vergognerei di riconoscerlo, eppure *molti l'affermano* ».

2. Un esempio del genere per dimostrare il contrasto fra νόμος (*legge*) e φύσις (*natura*) si trova in ANTIFONTE: « La giustizia consiste nel non trasgredire nessuna legge dello Stato di cui si sia cittadini. Con massimo suo utile, dunque, ciascuno si servirebbe della giustizia se alla presenza di testimoni avesse le leggi in gran pregio, ma quando non vi siano testimoni, le norme di natura. Poiché le norme dettate dalla legge sono avventizie, mentre quelle di natura sono necessarie: le norme di legge sono il frutto di una convenzione e non sono naturali, quelle di natura naturali e non convenzionali. Se dunque qualcuno trasgredisce le norme di legge, se coloro che le hanno convenute non se ne accorgono, immune è da biasimo e da pena: se se ne accorgono no » (fragm. papiro OXYR. 1364). Cfr. anche il fragm. 1797.

3. Cfr. *Gorgia*: « Foggiando i migliori e i più forti fra noi come vogliamo, col prenderli fin da ragazzi come leoncelli, li stordiamo e li incantiamo con le nostre chiacchere, ce li facciamo schiavi, ripetendo che è necessaria l'*uguaglianza* e che in essa consiste l'onesto ed il bene » (483*e*-484*a*).

4. La lezione dei manoscritti seguìta dal BURNET è: τῷ Γύγου τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ; andrebbe quindi tradotto: il potere che un tempo toccò all'*antenato di Gige, il Lidio*. D'altra parte Platone nella stessa *Repubblica* (612*b*) chiaramente dice l'*anello di Gige* (Γύγου δακτύλιον), e non *dell'antenato di Gige*. Sono dunque d'accordo col FRACCAROLI nel cambiare in τῷ Γύγῃ τοῦ Κροίσου τοῦ Λ.πρ... Secondo il FRACCAROLI difatti non si può sostenere con l'ADAM che la storia da Platone qui narrata non si debba riferire al Gige di cui parla ERODOTO (I, 18-13), e che occupò il regno di Lidia, ma ad un suo antenato: « i fatti che Platone riferisce, tranne quello dell'anello, sono gli stessi del Gige erodoteo: l'antenato di Gige non è detto che si chiamasse Gige: tutti invece par-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

cede quello che era allora il signore[1] della Lidia e che, in conseguenza di un gran temporale e di un terremoto, si spaccasse il terreno, ed una voragine si aprisse vicino al luogo ove teneva al pascolo il gregge. Stupito a quella vista, discese nella voragine, e, fra le altre meraviglie che si raccontano, vide anche un cavallo di bronzo, cavo, punteggiato di finestrelle, affacciandosi alle quali, dentro, scorse un cadavere la cui statura, così almeno gli parve, sorpassava la misura umana: nulla[2] aveva indosso il morto se non alla mano un anello d'oro. Egli *e*
prese quell'anello e quindi uscì. Ora, come di solito ogni mese, i pastori s'erano riuniti per riferire al re intorno alle greggi, ed anche Gige, con l'anello, andò a quell'adunanza. Sedendo insieme agli altri pastori, gli venne fatto di girare il castone dell'anello, a sé, verso il dentro della mano e sùbito divenne invisibile a chi gli sedeva vicino, tanto che, con sua gran meravi- 360
glia, si parlò di lui come se fosse andato via. Maneggiò di nuovo l'anello e, voltone il castone dalla parte del dorso, sùbito ritornò visibile. Essendosi accorto di tali effetti volle far la prova se l'anello avesse davvero questa virtù: e sempre gli avveniva di diventare invisibile se voltava il castone all'interno, visibile se lo voltava invece verso l'esterno. Certo di questo, riuscì a farsi mettere nel numero di quei pastori che, come messi, venivano inviati al re: giunto gli sedusse la moglie e, da lei aiutato, lo uccise e s'impadronì dello Stato. Se ci fossero dunque due anelli *b*
del genere ed uno se lo infilasse al dito l'uomo giusto, l'altro l'ingiusto, nessuno, verosimilmente, sarebbe di carattere tanto adamantino da restare fedele alla giustizia e resistere alla tentazione di impadronirsi dell'altrui bene, quando impunemente

lano dell'anello di Gige » (CICERONE, *De officiis*, III, 28; LUCIANO, *Due volte accusato*, 21; FILOSTRATO, *Vita di Apollonio*, 101): « se l'antenato conquistò già il regno, come va che il nipote era semplicemente una guardia del re? » (FRACCAROLI). Cfr. K. WITTE, *Gige und sein Ring*, Erlangen, 1947. Creso, l'ultimo re di Lidia, sconfitto da Ciro re di Persia (548 a. C.), famoso per le sue ricchezze, che, appunto gli sarebbero state trasmesse da Gige, fondatore della dinastia dei Mermnadi.

1. Candaule.

2. La lezione vulgata che seguo è: τοῦτον δὲ ἄλλο μὲν ἔχειν οὐδέν, περὶ δὲ τῇ χειρὶ χρυσοῦν δακτύλιον, ὃν περιελόμενον ἐκβαίνειν. Così anche CHAMBRY, FRACCAROLI; BURNET espunge ἔχειν e legge ὄν(τα) ed ἐκβῆναι; seguìto da GABRIELI, che così traduce: « e senza nulla toglierli, fuorché un anello d'oro che aveva al dito, sarebbe poi uscito fuori ».

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

potrebbe afferrare tutto quello che vuole dal mercato, entrare nelle case per accoppiarsi con chi più gli piace, uccidere alcuni, liberare altri dalla prigione, fare tutto, insomma, come se fosse *c* un dio fra gli uomini. Non solo, ma agendo così non sarebbe per nulla diverso dall'uomo ingiusto, anzi tenderebbero ambedue verso lo stesso fine, e questa, manifestamente, sarebbe la migliore dimostrazione che nessuno è giusto volontariamente, ma perché vi è costretto, pensando che la giustizia non è, da un punto di vista individuale, affatto vantaggiosa, tanto più che quando si ritenga di avere la possibilità di commettere ingiustizia, si commette. Tutti credono, infatti, che personalmente l'ingiustizia sia molto più utile della giustizia, e non hanno torto *d* direbbe chi sostenesse ciò che ora espongo[1]. Eh sì, perché se un uomo, cui fosse toccata una simile impunità, non volesse mai commettere sopraffazione alcuna, né allungar le mani sugli altrui beni, sarebbe ritenuto, da chi lo sapesse, come il più infelice ed il più stupido degli uomini; eppure, in pubblico lo loderebbero, l'uno in faccia dell'altro, cercando di ingannarsi reciprocamente nel timore di dover essi stessi patire una qualche ingiustizia. E così stan le cose su questo punto.

IV – Quanto al giudizio conclusivo da dare sulla vita dei *e* due uomini di cui discorriamo, il giudizio sarà retto soltanto se li consideriamo separatamente, da un lato prendendo l'uomo che sia assolutamente giusto, dall'altro lato l'uomo assolutamente ingiusto[2]; altrimenti no. Ma come fare una tale distinzione? Così: non si tolga via niente né dall'ingiustizia dell'uomo cattivo, né dalla giustizia di quello buono e supponiamoli perfetti ciascuno nel proprio tenore di vita. Innanzi tutto colui che è ingiusto faccia come fanno i bravi maestri d'arte: un perfetto capitano di mare, un bravo medico sa quali sono i limiti del proprio mestiere ed intraprende ciò che è possibile, 361 mentre lascia stare ciò che è impossibile, non solo, ma sa rimettersi in piedi là dove possa scivolare. Così l'uomo ingiusto deve rettamente condurre le proprie ingiuste gesta senza lasciarsi scoprire, se vuole essere ingiusto in modo perfetto, e se

1. Cfr. ancora i citati frammenti di Antifonte.
2. Cfr., oltre, come a tutta questa parte risponderà Platone: 588*b*, 613*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

invece si fa sorprendere è da considerare come un buono a nulla[1]: il colmo dell'ingiustizia consiste infatti nell'apparir giusto senza esserlo. Diamo, dunque, al perfetto ingiusto la più perfetta ingiustizia, senza nulla negargli, sì che commettendo le più grandi iniquità si conquisti insieme la fama d'esser pienamente giusto, e se mette il piede in fallo sappia rimettersi *b* in piedi, e sia sufficientemente eloquente per discolparsi nel caso venga denunciato un suo delitto, e sappia usar la violenza là dove ce ne sia bisogno, aiutandosi, da un lato con il proprio coraggio, con la propria forza, e dall'altro lato con gli amici e con il denaro che si è procurato.

Di fronte a questo tipo d'uomo, che così abbiamo delineato, immaginiamoci ora di porre l'uomo giusto, uomo semplice e generoso, che, come dice Eschilo[2], non vuole apparir buono, ma esserlo. Anzi, togliamo via anche quel termine *apparire*: *c* ché se apparisse giusto riceverebbe onori e ricompense, appunto perché appare giusto, e non si saprebbe più se è tale in nome della giustizia o per quelle ricompense e quegli onori. Sia dunque nudo di tutto, tranne che della giustizia, e facciamolo tale che sia diametralmente opposto al tipo d'uomo che abbiamo delineato prima: e dunque, pur pienamente innocente, passi per essere un gran scellerato, sì che per la sua giustizia sia messo a tutta prova, uomo che non crolla pur dinanzi ad una cattiva fama ed alle sue conseguenze, ma, tetragono fino alla morte, perseveri nell'esser sempre giusto nonostante che con- *d* tinuamente appaia come un delinquente, così che giunti tutti e due fino all'estremo limite, l'uno della giustizia, l'altro dell'ingiustizia, si possa giudicare quale dei due sia più felice.

V – Cospetto! — esclamai — caro Glaucone, con che forza hai scolpito e rifinito questi due uomini come fossero una statua[3], per sottoporli al nostro giudizio.

— Ho fatto del mio meglio — disse —. Ma poiché l'uno e l'altro sono così, non credo che vi sia più difficoltà a descrivere quale sia la vita che attende l'uno e l'altro. Diciamolo dunque, *e*

1. Gli Spartani punivano i proprii figli non per aver rubato, ma per essersi fatti scoprire (cfr. *Leggi*, 633*b*).

2. Ci si riferisce ai *Sette contro Tebe*, 592-4.

3. Per la stessa immagine cfr. oltre, 540*c*, e *Politico*, 311*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

e se le mie parole saranno troppo dure, non credere, Socrate, che sia io a parlare, ma coloro che, invece della giustizia, lodano l'ingiustizia. Questo diranno, che il giusto, se è quale lo abbiamo detto, sarà frustato, torturato, imprigionato, gli saran bruciati[1] gli occhi, ed alla fine, dopo aver sofferto tutti i mali 362
possibili ed immaginabili, sarà impalato, ed allora saprà che ciò che vale non è essere giusto, ma sembrarlo. Così che la sentenza d'Eschilo sarebbe molto più adatta dirla per l'ingiusto: perché, diranno, proprio chi è davvero ingiusto si attiene a qualcosa di reale e non vive secondo le apparenze, per cui non vuol sembrare ingiusto, ma esserlo,

> profondo solco arando nella propria coscienza, donde germogliano *b*
> i provvidi consigli[2],

signoreggiando così innanzi tutto nella propria città in quanto ha fama di giusto, prendendo poi moglie d'onde più a lui piaccia, dando in isposa le figlie a chi voglia, stringendo rapporti e commerci con chi gli sembra meglio, traendo da tutto questo vantaggio e profitto, poiché non ha nessuno scrupolo a commettere sopraffazioni[3]. E se si trova coinvolto in un qualche conflitto, sia nella vita privata che in quella pubblica, riesce vincitore soverchiando i proprii avversari, e soverchiandoli si fa ricco e così può giovare agli amici e nuocere ai nemici, of- *c*
frire agli dèi, esaurientemente e magnificamente, voti e sacrifici, cercando così di accattivarsi, molto più che non lo possa il giusto, gli stessi dèi e qualunque uomo voglia, per cui è verosimile che costui sia amato dagli dèi più dell'uomo giusto. Ecco perché, o Socrate, essi sostengono che da parte degli dèi e degli uomini a chi è ingiusto è data una vita migliore che al giusto.

VI – Come* Glaucone ebbe finito di parlare, avevo in *d*
animo di rispondergli qualcosa, ma suo fratello Adimanto:

1. Cfr. *Gorgia*, 473*c*.
2. Ci si riferisce sempre ai *Sette contro Tebe*, 592-4.
3. Cfr. oltre, come, all'opposto, risponderà Platone: 613*d*.

* 362*d*-366*b*: *Nella confusione ed immoralità imperanti tradizione e demagogia coincidono. Giustizia, ingiustizia ed utilitarismo (l'obbiezione di Adimanto).*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Non t'immaginerai, o Socrate — disse —, che la questione sia stata così esaurientemente discussa!

— Perché no? — domandai.

— Ma perché — disse — non è stato discusso ciò che soprattutto era da dire!

— Ebbene — affermai —, sì come il proverbio suona, «il fratello aiuti il fratello»: anche tu, dunque, se in qualche punto tuo fratello ha mancato, difendilo. Va bene che per me quanto egli ha detto è già bastato per buttarmi a terra e nell'incapacità di difendere la giustizia.

— Chiacchiere! — rispose — Ascolta anche il resto. È ne- *e*
cessario, infatti, esaminare anche la tesi opposta a quella che egli ha sostenuto[1], la tesi di coloro che lodano la giustizia e biasimano l'ingiustizia, perché si faccia più chiaro ciò che mi sembra voglia dire Glaucone. I padri dicono e raccomandano ai proprii figli, e così fanno tutti coloro che hanno in tutela qualcuno, che bisogna essere giusti: soltanto che non lodano 363
la giustizia per sé, ma per la buona reputazione che ne deriva, sì che, sembrando giusti, possano trarre da questo magistrature, matrimoni e tutti quei vantaggi che Glaucone ha poco fa enumerati e che provengono all'uomo giusto[2] grazie alla sua buona fama. Non solo, ma le conseguenze di una tale fama li spingono anche più oltre: tirano in ballo l'approvazione degli dèi e parlano così di infiniti beni che dicono esser concessi dagli dèi a quanti sono pii, così come anche affermano il nobile Esiodo ed Omero. Il primo dice che per i giusti gli dèi fanno sì *b*
che le querce

> nei rami sommi portino ghiande, api nel tronco, e le lanute pecore cariche siano di pesanti riccioli di vello[3],

e molti altri beni di questo stesso genere.

Ed il secondo similmente dice:

1. Per il significato delle argomentazioni di Adimanto cfr. *Introduzione*, pp. 27 segg.

2. Leggo con BURNET τῷ δικαίῳ (*al giusto*). Così i codici migliori. STALLBAUM ed altri hanno cambiato con τῷ ἀδίκῳ (*all'ingiusto*), ritenendolo più conseguente con quanto sopra ha detto Glaucone. Secondo AST tanto δικαίῳ quanto ἀδίκῳ sono superflui e li ha espunti.

3. ESIODO, *Opere e Giorni*, 230.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

così come avviene d'un re che sia integro, che viva nel timor
degli dèi e mantenga la retta giustizia, per lui la nera terra
produce frumento ed orzo, e carichi di frutta s'incurvano i rami, *c*
figliano le greggi, e di pesci è abbondante il mare [1].

Museo e suo figlio [2], in nome degli dèi, offrono ai giusti beni più splendidi ancora di questi: in immagine difatti li conducono all'Ade, li fanno sedere a mensa ed imbandendo loro il banchetto degli eletti [3], coronati di fiori, fanno che passino *d* tutto il tempo ad ubriacarsi, come se il premio più bello di

1. Omero, *Odissea*, XIX, 109-13.

2. Qui, come più sotto (364*e*-365*a*), Platone si riferisce più che ai *misteri orfici*, che sono la sublimazione sul piano teologico e mistico del primitivo *mistero dionisiaco*, al momento più rozzo e popolare del Dionisismo stesso. Tutti sanno anzi l'importanza che ha avuto in Platone il momento più alto e teologicamente più profondo dell'Orfismo, che Platone interpreta e rinnova al lume della propria concezione morale e metafisica, spogliandolo da tutti quegli elementi rituali e tecnici ad un certo momento divenuti cristallizzazione e formule di esigenze dovute alla superstizione. Qui, dunque, l'ironia e la critica platoniche sono volte contro la degenerazione in superstizione del mistero stesso. Anzi anche qui la polemica platonica ha un valore morale-politico ed è rivolta contro chi usa la saggezza antica (dai poeti ai profeti, da Omero a Museo ed Eumolpo suo figlio ad Orfeo — questi ultimi molto probabilmente gli iniziati sistematori della teologia dionisiaca —) non più rivivendola dal di dentro, ma per supina o comoda accettazione di una tradizione divenuta ormai vuota di ogni più profondo contenuto. Glaucone ci ha portato a far vedere quali sono le conclusioni estreme e pericolose delle nuove concezioni di vita, Adimanto le conclusioni estreme e decadenti della tradizione: e le une e le altre, nella confusione morale in atto, coincidono, rispondendo al comune disorientamento.

Qui è chiaro l'accenno di Platone ad un momento del rito dionisiaco. Dioniso è il dio dell'immortalità, il dio, un tempo, della gente diseredata che di là da questa vita triste spera in un mondo di felicità: ora, attraverso l'esaltazione ottenuta bevendo vino e respirando fumo di canapa, l'aderente al mistero in questo stato di ebbrezza vede cose belle e piacevoli e questo crede sia un'anticipazione dell'al di là. Così, ad esempio, Pausania (IX, 27, 2; 30, 6; I, 22, 7) ci narra dell'esistenza di canti che descrivevano le cose belle vedute in estasi dai primi antichissimi profeti, quali Museo, Eumolpo ed Orfeo. Molto probabilmente qui Platone si riferisce proprio a questi canti. Così quando più sotto (364*e*-365*a*) Platone parla dell'esistenza d'innumerevoli libri di Museo e di Orfeo, usando i quali preti ciurmadori ed indovini (364*b*-*c*) persuadono privati e stati (364*e*) che attraverso essi tutto si può, Platone polemizza contro la superstiziosità in cui son caduti i *poemi orfici*, usati da gente senza scrupoli sia per interessi personali come anche per interessi politici, tanto più che tra la fine delle aristocrazie e la nuova crisi dovuta alla guerra del Peloponneso grande fu l'importanza politica dell'Orfismo e delle sètte orfiche, ancora attive in questo periodo. Cfr. P. Boyancé, *Le culte des Muses*, Parigi, 1937; *Platon et les Cathartes orphiques*, in « Revue des Études grecques », 1942, pp. 217-35; F. Adorno, *Da Orfeo a Platone. L'orfismo come problematica filosofica*, in *Orfismo in Magna Grecia*, Napoli, 1975, pp. 9-32.

3. Il termine greco è ὅσιος: con esso si indicavano (oltre che con μύσται) gli iniziati alle cerimonie orfiche. In questo senso ho tradotto *eletti*. Per le delizie dell'aldilà,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

virtù consistesse in un'eterna ebrietà. Altri poi estendono a più lunga scadenza le ricompense concesse dagli dèi: dicono infatti che l'uomo timorato di Dio e fedele ai giuramenti, dopo di sé lascia figli di figli e lunga discendenza. Questi, ed altri simili a questi, sono gli elogi che tessono della giustizia: gli uomini empii, gli uomini ingiusti, invece, li affondan nella melma dell'Ade e li condannano a portare l'acqua nel crivello e quando sono ancora in vita gettan su loro una cattiva fama, e tutti *e* quei castighi, che Glaucone veniva enumerando per i giusti creduti ingiusti, essi li attribuiscono invece ai malvagi, ed altri non ne hanno inventati. Questo, dunque, l'elogio e questo il biasimo che gli uni e gli altri fanno della ingiustizia.

VII – Ma oltre a questo, considera o Socrate, un altro genere di discorsi che vien ripetuto sulla giustizia e l'ingiustizia sia dal volgo che dai poeti. Tutti, ad una voce, celebrano la 364
temperanza e la giustizia come cosa bella, ma difficile e penosa, mentre l'intemperanza e l'ingiustizia come piacevoli e facili, messe al bando soltanto dall'opinione e dalla legge. Non solo, ma dicono che l'ingiustizia è generalmente più utile della giustizia, e son facilmente disposti a considerare come felici e ad onorare in pubblico ed in privato i malvagi che siano ricchi o in qualche modo potenti, a disprezzare, invece, ed a guardare dall'alto in basso chi sia buono, ma debole e povero, nonostante *b* riconoscano che questi ultimi sono migliori dei primi. Ma di tutti questi discorsi i più stupefacenti sono quelli che fanno sugli dèi e sulla virtù: sostengono, cioè, che gli stessi dèi spesso hanno dato in retaggio agli uomini buoni una disgraziata ed infelice vita, accordando invece ai malvagi una opposta sorte. Da parte loro, mendicanti sacerdoti imbroglioni ed indovini vanno alle case dei ricchi dando ad intendere che hanno ottenuto dagli dèi il potere, mediante sacrifizi e incantazioni, di riparare, in gioie ed in feste, quei delitti che uno di loro o gli *c* antenati hanno potuto commettere: e se volesse fare del male a un nemico, mercé una piccola spesa, essi lo potrebbero, tanto nuocendo ad un giusto quanto a un ingiusto, per mezzo di

dopo una vita virtuosa, cfr. PINDARO, *Nemee*, I, 69; TEOCRITO, XVII, 28; ORAZIO, *Od.* III 3, 9, IV 8, 29.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

scongiuri ed incantesimi, costringendo così, come dicono, gli dèi a porsi al loro servizio[1]. E tutti questi discorsi confortano con la testimonianza dei poeti. Alcuni, accordando al vizio il vantaggio d'essere facile, citano:

> si può facilmente, anche in gran compagnia, raggiungere il
> vizio, ché liscia è la strada, non solo ma molto vicina, mentre *d*
> dinanzi alla virtù gli dèi hanno posto il sudore,

e lunga strada scoscesa[2].

Altri, per dimostrare come gli dèi vengono piegati dagli uomini, citano a testimone Omero: poiché anche Omero disse:

> gli stessi dèi dalle preghiere si lasciano commuovere: con
> sacrifici, con adulanti voti, con libagioni e fumo di *e*
> carni abbrustolite gli uomini li fanno cambiare di
> parere e li placano, nel caso l'uomo abbia rotto la legge, sia
> caduto in un qualche peccato[3].

Non solo, ma presentano un gran numero di libri di Museo e di Orfeo[4] che dicono discendere dalla Luna e dalle Muse e compiono il rito su questi libri, e non soltanto i singoli, ma convincono perfino le città che mediante sacrifici e piacevoli giuochi si può essere assolti e purificati dalle colpe, sia per chi è ancora in vita, sia anche per i morti: chiamano espiazioni[5] 365
queste cerimonie che ci liberano dai mali dell'al di là: chi non le compie sarebbe atteso, invece, da spaventosi supplizi.

VIII – Amico Socrate — disse —, tutte queste cose, così presentate, e continuamente ripetute sulla virtù e il vizio e sulla stima che ne fanno dèi e uomini, quale effetto penseremo producano sull'anima di un giovane che le ascolta, di un giovane

1. Cfr. note precedenti; anche *Leggi*, 933*a-b*.

2. Esiodo, *Opere e Giorni*, 287-89: versi citati anche in *Leggi*, 718*e*; *Protagora*, 340*d*.

3. *Iliade*, IX, 497-501, di cui Platone, oltre alcune varianti, salta il verso 498.

4. Cfr. 363*c*, nota.

5. Per gli Orfici l'anima di origine divina è, per una primordiale colpa, caduta nella tomba del corpo (*Cratilo*, 400*b-c*; *Fedro*, 246*b-d*): l'anima quindi anela a ritornare alla patria celeste donde è venuta, tale ritorno si può avere o per mezzo dell'*espiazione* consistente nel trasmigrar di corpo in corpo, in un circolo di generazioni (la ruota del destino), o per mezzo di un'altra *espiazione* che consiste nel seguire il rituale orfico. Qui Platone accenna a questo secondo tipo di espiazione.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

che sia ben dotato da natura e capace, come a volo scorrendo su tutte le cose che si dicono, di ragionarne e concluderne in che senso si debba essere uomo e quale la via su cui debba porsi *b* per trascorrere nel modo migliore la propria esistenza? Molto probabilmente dirà a se stesso le parole di Pindaro:

> seguendo la via della giustizia o la via dei tortuosi
> inganni ascenderò io la torre più alta

per asserragliarmi in essa e passarvi la vita[1]?

Mi si promette infatti che se son giusto, ma, al tempo stesso, non appaio tale, non ne trarrò alcun vantaggio, ma pene e castighi sicuri, mentre se sarò ingiusto, ma riuscirò a procurarmi fama di giustizia, mi si annunzia una vita da dio. E, dunque, poiché l'apparenza, come dicono i saggi « è più forte della verità » e signora della felicità, dobbiamo totalmente rivolgerci da *c* questa parte e quindi disegnerò intorno a me come una facciata, ed una esteriore magnificenza, fatta ad immagine della virtù, ma dietro mi trascinerò la scaltra e astuta volpe del saggissimo Archiloco[2]. Si potrebbe obbiettare però che non è facile, essendo malvagi, riuscire a nascondersi sempre. Ma nessuna intrapresa grande, risponderemo, è facile: e poi, se vogliamo esser felici non abbiamo altra via se non quella che ha tracciato il nostro discorso. Per nascondere, dunque, la nostra *d* ingiustizia ci uniremo in cricche e partiti politici: d'altra parte vi sono maestri di persuasione che sanno darci la scienza dell'oratoria demogogica e dell'arte avvocatesca, e così alcuni convinceremo con le buone, altri con le cattive, riuscendo a sopraffare tutti senza doverne pagare la pena[3]. « Ma non è possibile nascondersi agli dèi, far loro violenza ». Ebbene, se gli dèi non

1. PINDARO, fragm. 213 (SCHROEDER).

2. Forse qui si allude ai fraggm. 81, 89, 92 di ARCHILOCO (DIEHL).

3. Come chiaramente risulta dalla conclusione di questa prima parte del discorso di Adimanto, Platone qui vuol dimostrare quale sia la confusione ed il disorientamento generali in cui i *giovani* (cui appunto soprattutto Platone si rivolgerà sia nella *Repubblica* che nelle *Leggi*, sia in tutta la sua opera di educatore) si vengono a trovare nell'atmosfera politica creatasi tanto per la situazione storica, quanto, attraverso questa, per le concezioni estreme cui son giunte la Sofistica e la tradizione che, nelle conclusioni, vengono a coincidere, usando alla fine l'una gli strumenti dell'altra, e ingenerando in tutti un senso di sfiducia e di scetticismo (non a caso Platone cita, sùbito sotto, senza nominarlo, Protagora, ché nell'affermazione di Protagora non v'era ciò che nell'attuale crisi gli voleva far dire), o la possibilità di scappatoie sul piano di un facile

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

esistono e non si curano affatto delle umane cose[1], quale importanza ha per noi nasconderci? Se poi esistono e si prendono *e*
cura di noi ci sono noti e li conosciamo soltanto per mezzo di leggende[2] e per le genealogie dei poeti[3], i quali poeti però ci dicono anche che gli dèi sono tali da lasciarsi sedurre con sacrifici, affabili preghiere ed offerte: ora, o bisogna aver fede in loro su tutti e due i punti o su nessuno. E se bisogna aver fede, possiamo benissimo essere ingiusti e fare poi dei sacrifici con i frutti delle nostre ingiustizie. Insomma, se siamo giusti non avremo da temere alcun castigo da parte degli dèi, ma dovre- **366**
mo rinunciare ai profitti dell'ingiustizia, se ingiusti raccoglieremo quei profitti e poi con le nostre preghiere li persuaderemo a perdonarci dei nostri delitti e peccati, sfuggendo così ad ogni punizione. « Sì, ma nell'Ade pagheremo le pene dei nostri delitti terreni, noi o i figli dei nostri figli ». Amico mio, risponderà quell'altro calcolatamente, molto possono a loro volta le espiazioni e le divinità liberatrici[4], come affermano le Città di maggior importanza[5] e gli stessi figli degli dèi, i poeti cioè ed i *b*
profeti che da essi trassero origine, i quali ci assicurano che le cose stanno proprio così[6].

utilitarismo teologico. Ed è questa la seconda parte del discorso di Adimanto (365*d*-367*a*).

1. Probabilmente qui Platone cita Protagora: « intorno agli dèi nulla posso dire, né che sono né quale sia la loro natura, ché molte sono le difficoltà che me lo impediscono » (Sesto Empirico, *adv. mat.*, IX, 55-57): « intorno agli dèi non ho la capacità di sperimentare la loro esistenza fenomenale o meno, né quale sia la loro essenza rispetto al loro manifestarsi esteriore: ché molte son le difficoltà che impediscono una tale esperienza: non solo l'impossibilità di una esperienza sensibile di essi, ma anche la brevità della umana vita » (Eusebio, *Prep. evang.*, XIV, 3, 7). Cfr. anche Diogene Laerzio, IX, 51. In Protagora non si nega l'esistenza degli dèi, se ne nega la possibilità conoscitiva. Si capisce però che di qui sia facile volgarmente giungere a conclusioni estreme. Non a caso, dunque, Platone tace il nome di Protagora, e dà questa affermazione come opinione comune.

2. Burnet accoglie la lezione νόμων (*di leggi*) del cod. *Vindobonensis* 55. Preferisco la lezione λόγων (*di leggende*), dei codd. *Parisinus* 1807, *Venetus* 185, *Malatestianus-Caesenas* XXVIII, 4, accolta dagli altri editori.

3. Si riferisce alla *Teogonia* di Esiodo ed alle teogonie orfiche.

4. Chiaro accenno ai misteri orfici ed a Dioniso, che, oltre che con altri nomi, gli orfici chiamavano appunto *Lysios* ed *Eleuterio*, il liberatore, colui che, attraverso l'iniziazione e l'espiazione, libera dagli affanni della vita terrena.

5. Atene che fu dal VI secolo in poi il maggior centro di diffusione dello Orfismo e sede dei Misteri Eleusini.

6. Cfr. *Timeo*, 40*d*-*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

IX – Per quale* ragione, dunque, dovremmo ancora preferire all'estrema ingiustizia la giustizia? dal momento che sapendo attuare l'ingiustizia, nascosta da ingannevoli belle apparenze, riusciremo in tutto quello che vogliamo, sia in vita che da morti, presso gli dèi e presso gli uomini, sì come c'insegna non solo la maggioranza della gente, ma come c'insegnano anche personalità di primo piano. Ora, dopo quanto abbiamo detto, che mezzo c'è, o Socrate, perché faccia onore alla giu- *c*
stizia chi possiede qualche superiorità d'animo o di corpo, di ricchezze o di nascita, invece di mettersi a ridere quando la senta lodare? Di modo che se vi è qualcuno capace di dimostrare che quanto abbiamo detto è falso e sappia con piena certezza che la virtù è un altissimo bene, sarà molto indulgente e non si arrabbierà con chi sia ingiusto: egli sa che tranne il caso di chi sia portato, per un certo istinto divino, a detestar l'ingiustizia, o si astiene dall'essere ingiusto conoscendo davvero *d*
qual è la verità, nessuno altrimenti esiste che sia volontariamente giusto, ma condanna l'ingiustizia per vigliaccheria, per vecchiaia, o perché una qualche altra infermità gli impedisce di commetterla. E che sia così è chiaro: fra coloro che si trovano in questo caso il primo che abbia la possibilità d'essere ingiusto è anche il primo che, per quanto gli è possibile, si fa ingiusto.

Ed altra causa non v'è, di tutto questo, se non quella stessa causa, o Socrate, per cui mio fratello ed io abbiamo dato avvio al nostro discorso e che così suona: « Amico mio mirabile, di tutti voi, voi che della giustizia vi alzate a difensori, a comin- *e*
ciare dai primi eroi del tempo che fu, i cui discorsi si sono mantenuti fino ai nostri giorni, nessuno ancora ha condannato l'ingiustizia o lodata la giustizia quanto piuttosto la fama, gli onori, i premi che ne risultano: ma per quella che è la giustizia in sé, quella che è in sé l'ingiustizia, quello che è il loro genuino valore nell'anima in cui si trovano, senza che dèi ed uomini le conoscano, nessuno ancora, né in versi né in prosa, ha esaurientemente e logicamente dimostrato che l'una è di tutti i mali il male più grave dell'anima, mentre l'altra, la giustizia, è il bene più alto dell'anima. Sicuro, perché se fin da principio voi 367

* 366*b*-369*b*: *Esigenza di sapere cosa sia la Giustizia e perché essa sia un bene in sé. Quale lo Stato giusto? Il problema di Platone di fronte al socratismo.*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

tutti foste stati capaci di parlare in questo senso, e di questa verità ci aveste persuasi fin da quando eravamo bambini, ora non avremmo bisogno di guardarci l'un l'altro affinché non si compia ingiustizia, ma ciascuno sarebbe custode di se stesso nel timore, commettendo ingiustizia, di attrarre, in ciò che v'è di più intimo in noi, il peggiore di tutti i mali »[1].

Questo, o Socrate, questo ed altro ancora, Trasimaco o altri potrebbero dire sull'ingiustizia o la giustizia, grossolanamente confondendo, così almeno mi pare, quello che è il loro valore. Quanto a me — non voglio nasconderti nulla — ho so- *b*
stenuto, con tutte le forze a mia disposizione, questa tesi perché da te desidero ascoltare la tesi opposta. Non limitare dunque la tua discussione a dimostrarci che la giustizia è da preferirsi all'ingiustizia: dimostraci piuttosto quali sono gli effetti che l'una e l'altra, prese in sé, producono nell'anima e per cui l'una è in sé un bene, l'altra un male. E la reputazione, come ti ha già raccomandato Glaucone, lasciala da parte. Anzi, se accantoni nell'uno e nell'altro caso la reputazione vera, e non vi aggiungerai quella falsa, diremo che tu non lodi affatto la giustizia, ma la sua parvenza, che tu non condanni l'ingiustizia, ma l'apparenza dell'ingiustizia, esortando in fondo ad essere ingiusti *c*
di nascosto, per essere infine d'accordo con Trasimaco nell'affermare che la giustizia è un bene estraneo[2], utile al più forte[3], mentre l'ingiustizia è utile e vantaggiosa a se stessa, nociva a chi sia più debole. Poiché tu, d'altra parte, hai riconosciuto che la giustizia è uno dei supremi beni, la cui ricerca è del massimo valore per le conseguenze che ne derivano e innanzi tutto e soprattutto perché valgono in se stessi, come la vista, l'udito, l'intelligenza, la salute e tutti gli altri beni che hanno un pro- *d*
prio naturale valore, indipendentemente da qualsiasi opinione, appunto questo lodaci della giustizia, quale valore abbia in sé, e perché dunque convenga essere giusto, e così della ingiustizia quale sia in se stesso il suo disvalore e l'inutilità: le ricompense e la fama altri le lodino. Per me, potrei pure accettare da altri questi elogi della giustizia e queste critiche all'ingiusti-

1. Cfr. *Leggi*, 662*b*-663*d*; *Gorgia*, 474 segg.
2. Cfr. sopra, 343*c*.
3. Cfr. sopra, 338*c* segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

zia, preoccupati soltanto di quella fama e di quella ricompensa che l'una o l'altra possono fruttare: ma non da te, se non ti dispiace, che tutta la vita hai consacrata all'esame di questo solo *e* problema. Discutendo non ti limitare, dunque, a dirci che la giustizia è da preferirsi all'ingiustizia, ma facci capire perché gli effetti che l'una e l'altra in sé e per sé producono, in chi la possiede, sia che costui sfugga o no agli sguardi degli dèi e degli uomini, è l'una un bene e l'altra un male[1].

X – Ascoltando questo, io che ho sempre ammirato il carattere di Glaucone e di Adimanto, anche in questa occasione ne fui altamente incantato e dissi. 368

— O figli di quell'uomo[2], non a torto l'amante di Glaucone così incominciò quell'elegia ove celebra le vostre gesta alla battaglia di Megara:

O figli di Aristone, divina stirpe di un illustre eroe[3].

Mi sembra che questo sia detto benissimo, o amici: sì, perché in voi è un che di divino[4], se non vi siete convinti che l'ingiustizia sia da preferire alla giustizia, quando in suo nome tanto siete stati capaci di dire. E davvero mi sembra che non ne siate persuasi: ad ogni modo lo argomento più che altro dal *b* vostro modo di comportarvi, ché, a giudicare soltanto dai vostri discorsi, dovrei diffidare di voi. Ma quanto più ho fiducia in voi, tanto più sono in dubbio sul da farsi. Da un lato non ho come aiutarvi, perché me ne sento incapace, e la prova ne sia che quanto ho detto contro Trasimaco, pensando di riuscire a dimostrare che la giustizia vale più dell'ingiustizia, non

1. È qui implicito tutto il problema di Platone, la domanda che Platone rivolge a Socrate, l'esigenza platonica, esigenza dei migliori (non a caso Platone pone l'urgente domanda in bocca ai suoi fratelli ch'egli dice di stirpe *divina*) di ritrovare un significato ed un valore all'azione umana, per cui l'uomo davvero si possa dir felice, fondando il valore dell'uomo su condizioni prime, poste, anche se non come attuali, come impegno e dovere. Cfr. *Introduzione*, pp. 28-31.

2. Per la stessa frase cfr. *Filebo*, 36*d*.

3. Non si sa chi sia l'autore di questa elegia. Secondo SCHLEIERMACHER Crizia zio di Platone, di Adimanto e Glaucone per via materna. Probabilmente la battaglia di Megara qui citata è quella del 409 (DIODORO, XIII, 65).

4. Cfr. 366*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

me l'avete accettato. Dall'altro lato non mi sento l'animo di non aiutarvi: sì, in coscienza ho paura che non sia permesso, se in mia presenza venga calunniata la giustizia, perdersi di *c* coraggio e non correre in suo aiuto fino a che avrò spirito di vita e voce da parlare[1]. Il meglio sarà dunque che così come posso io la difenda.

Glaucone e gli altri mi pregarono allora che in tutti i modi ne prendessi le difese e non lasciassi cadere il discorso, ma cercassi di scoprire in profondo in che cosa davvero consista tanto il giusto quanto l'ingiusto, non solo, ma in che cosa consistan davvero i vantaggi dell'uno e dell'altro. Ed io risposi quello che sul serio mi sembrava, e cioè che la ricerca che stavamo per intraprendere non era certo una ricerca da nulla, ma, secondo me, richiedeva una vista molto penetrante. Quindi soggiunsi:

— Poiché tuttavia questo ci manca, mi sembra che la no- *d* stra indagine vada fatta così: se, per esempio, qualcuno facesse leggere da lontano a gente che ha la vista corta lettere scritte in caratteri piccoli, e se uno di loro si ricordasse che le stesse lettere si trovano scritte anche altrove a grossi caratteri, su di uno spazio più grande, a costui, io penso, sembrerebbe davvero una bella fortuna poter leggere prima le lettere grosse ed esaminare poi le piccole per vedere se sono le stesse.

E Adimanto:

— Certo, Socrate — disse —, ma che relazione ci vedi fra *e* questo e l'indagine sulla giustizia?

— Te lo dirò — risposi —: se diciamo esservi la giustizia del singolo individuo dobbiamo ammetterne una anche per lo Stato nella sua totalità?

— Certo — disse.

— E lo Stato è più grande dell'individuo?

— Più grande sì — rispose.

— Vi dovrebbe essere, quindi, una giustizia quantitativamente più grande in ciò che è più grande, e perciò più facile a distinguersi. Esamineremo, dunque, dapprima, se volete, qua- 369 le sia la natura della giustizia in seno agli Stati: la studieremo

1. Cfr. *Apologia*: « Fino a che io ho fiato e forze non smetterò di filosofare e dare avvertimenti e consigli a voi » (29*d*).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

poi nell'individuo, cercando di scoprire la somiglianza che c'è fra il grande ed il piccolo.

— Sicuro, a me sembra che tu dica bene — disse.

— Immaginandoci, quindi — continuai —, come si forma uno Stato, vi dovremmo vedere anche come vi si forma la giustizia e l'ingiustizia.

— Probabilmente — disse.

— E non c'è speranza di trovare così più facilmente, studiandolo in quella che è la sua genesi, l'oggetto della nostra indagine?

— Molto più. *b*

— Vi sembra, dunque, che meriti conto condurre a termine questa ricerca? Per me sono convinto che la nostra impresa non sarà piccola. Pensateci dunque.

— Ci abbiamo già pensato — disse Adimanto —: fai dunque quello che hai detto di fare[1].

XI – Il sorgere dello Stato* — dissi — io credo sia dovuto al fatto che ciascuno di noi si trova nell'impossibilità di bastare a se stesso, avendo bisogno di una infinità di cose. O quale altro principio vuoi che abbia la fondazione di uno Stato?

— Nessun altro — disse lui.

— E così per un certo bisogno ci si aggrega l'uno all'altro, *c* per altri bisogni ad altra gente ancora, finché la molteplicità dei bisogni raccoglie in uno stesso luogo più uomini che si associano insieme per darsi reciproco aiuto, ed è a questa convivenza che noi abbiamo dato il nome di Stato. Non è così?

— Certamente.

— E quando l'uno fa partecipe l'altro di ciò che c'è da dividere, quando si fanno scambi, ciascuno agisce in vista del proprio interesse?

1. Cfr. *Nota Storica*, I vol. alla *voce*. Si conclude qui quella che potremmo chiamare l'*introduzione* platonica alla *Repubblica*, ove son posti i motivi che hanno dato luogo al problema di Platone, all'urgere di una risposta, di una missione educativa. Di qui in poi Platone dà inizio al suo vero e proprio pensiero, di qui prende le mosse la *Repubblica* nella delineazione dello Stato giusto e dell'uomo giusto, come ideale e come impegno, come dovere e come amore, nella delineazione di quella che secondo Platone è l'unica via per riportare gli uomini sul piano dell'ordine e della pace.

* 369*b*-374*d*: *Come nasce lo Stato: lo Stato sano e sua degenerazione: perché va difeso.*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Senza dubbio.

— Ricostruiamo, dunque — dissi io — sin dal principio le fondamenta dello Stato, seguendo un procedimento logico; fondamenta che, senza dubbio, saranno le nostre stesse necessità[1].

— Come no?

— La prima e la più importante delle quali è quella di *a* provvedere al nutrimento per sussistere e vivere.

— Senz'altro.

— La seconda quella dell'abitazione, la terza quella del vestire e di altre cose simili.

— Sì.

— Ma come — proseguii — può essere sufficiente la città a fornire tante cose? Non ci sarà bisogno che uno faccia il contadino, un altro l'architetto, un altro il tessitore? Vi aggiungeremo anche il calzolaio o qualche altro artigiano ancora, a cura degli altri bisogni materiali?

— Senza dubbio.

— Lo Stato nelle sue linee essenziali potrebbe, dunque, comporsi di quattro o cinque persone.

— Sembra. *e*

— E va bene! Ma ciascuno di costoro deve far sì che la propria opera serva a tutta la comunità. Per esempio, l'agricoltore, che è uno, ha da fornire il nutrimento per quattro e spendere quadruplo tempo e fatica a preparare il pane per farne parte agli altri, oppure, senza preoccuparsi di costoro, provvedere per sé solo soltanto un quarto di questo pane, in una quarta parte del 370
suo tempo, e occupare gli altri tre quarti uno per metter su casa, un altro per le vesti, il terzo per le scarpe, e, senza affatto darsi pensiero della comunità, pensare a sé e ai propri fatti?

E Adimanto disse: — Probabilmente, Socrate, è più facile così che a quel modo.

— Per Zeus! — io risposi — non c'è proprio nulla di strano, ché mentre tu parlavi stavo pensando anche io che innanzi tutto

1. Cfr. *Leggi*, 676*a*-680*e*: sia pur in altro senso anche nelle *Leggi* è detto che gli uomini si associano fra loro avendo l'uno bisogno dell'altro. Cfr. anche *Leggi*, 874*e*-875*d*. Era, d'altra parte, questa, concezione assai diffusa. Cfr. già *Protagora*, 320*c* sgg.; cfr. I. Lana, *Le dottrine di Protagora e di Democrito intorno all'origine dello Stato*, « Atti della Acc. Naz. d. Lincei », Scienze morali, serie VIII, vol. V, marzo-aprile 1950, pp. 184-211.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

è vero che nessuno di noi nasce uguale all'altro, anzi ciascuno è per sua natura diverso dall'altro, e v'è chi nasce per fare una *b* cosa, chi un'altra[1]. Non ti sembra?

— A me sì.

— Benissimo! E, dunque, chi farà meglio, colui che da sé solo eserciterà più mestieri, o chi ne eserciterà soltanto uno?

— Chi ne eserciterà uno soltanto — rispose.

— Non solo, ma penso che sia altrettanto evidente che se una cosa non è fatta a suo tempo è già perduta.

— È chiaro.

— E proprio perché l'opera, io credo, non sta lì ad aspettare il comodo di chi la compie, e l'autore non deve lasciare in tronco la sua opera, come se fosse un passatempo soltanto. *c*

— Per forza.

— Ma più e meglio e con maggior voglia si opera quand'uno naturalmente si dedichi ad una sola cosa e a tempo opportuno, senza occuparsi delle altre.

— Senza dubbio.

— Più di quattro cittadini, dunque, ci vorranno, o Adimanto, pre provvederci delle cose di cui parlavamo; ché l'agricoltore, a quel che sembra, non si costruirà da se stesso il suo aratro, se ha da essere un buon aratro, né il bidente, e nessuno *d* degli altri strumenti agricoli; e lo stesso si dica per il muratore, e sì che anche lui ha bisogno di molti strumenti, così il tessitore, così il calzolaio. No?

— Vero.

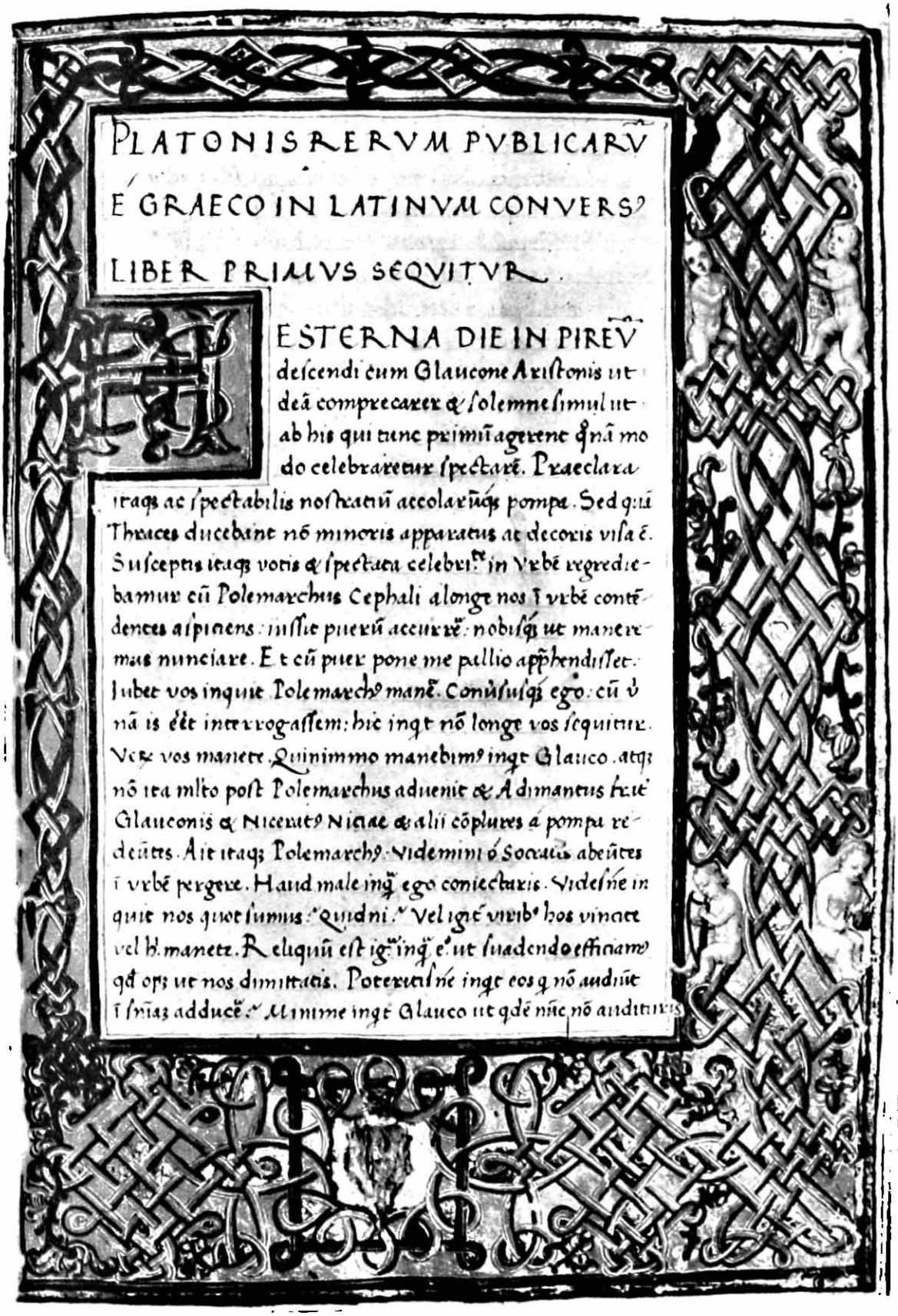
— E, dunque, falegnami, fabbri ferrai ed altri molti simili artigiani, entrando a far parte della nostra cittaduzza, ne vengono, e non poco, aumentando il primo nucleo.

— Eh sì!

— Ma non sarebbe ancora troppo grande se vi aggiungessimo i bovari e i pecorai e gli altri tipi di pastori, sì che i conta- *e* dini abbiano a loro disposizione buoi da lavoro, e i mastri muratori, come d'altra parte gli stessi contadini, bestie da tiro per i loro trasporti, e pei tessitori e i calzolai vi siano pelli e lane.

1. Cfr. *Leggi*, 643*b-c*, 846*e*. Cfr. anche sùbito sotto. Motivo fondamentale della morale e della politica in Platone e che verrà sempre più approfondito. Cfr. *Carmide*, *passim*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3



PLATONIS RERVM PVBLICARV̄
E GRAECO IN LATINVM CONVERS⁹
LIBER PRIMVS SEQVITVR.

HESTERNA DIE IN PIREV̄
descendi cum Glaucone Aristonis ut
deā comprecarer & solemne simul ut
ab his qui tunc primū agerent q̄nā mo
do celebraretur spectarē. Praeclara
itaq; ac spectabilis nostratiū accolarūq; pompa. Sed quā
Thraces ducebant nō minoris apparatus ac decoris visa ē.
Susceptis itaq; votis & spectata celebri.te in Vrbē regredie-
bamur cū Polemarchus Cephali alonge nos ī vrbē contē-
dentes aspiciens: iussit puerū accurrē: nobisq; ut manere-
mus nunciare. Et cū puer pone me pallio app̄hendisset.
Iubet vos inquit Polemarch⁹ manē. Conuersusq; ego: cū v̄
nā is ēēt interrogassem: hic inq̄t nō longe vos sequitur.
Verū vos manete. Quinimmo manebim⁹ inq̄t Glauco. atq;
nō ita mlto post Polemarchus aduenit & Adimantus frat̄
Glauconis & Niceratus Niciae & alii cōplures a pompa re-
deūtes. Ait itaq; Polemarch⁹. Videmini ō Socratis abeūtes
ī vrbē pergere. Haud male inq̄ ego coniectaris. Videsne in
quit nos quot sumus: Quidni. Vel igit̄ virib⁹ hos vincite
vel h̄. manete. Reliquū est ig̃ inq̄ e. ut suadendo efficiam⁹
qd̄ op; ut nos dimittatis. Poteritisne inq̄t eos q̄ nō audiūt
ī sn̄iā adducē. Minime inq̄t Glauco ut qdē nūc nō auditurus

L'esordio della *Repubblica* nella versione latina di Antonio Cassarino in una copia del 1504

(Firenze, Bibl. Riccardiana, cod. 127, fol. 1*a*).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Né più sarebbe piccola una simile città con tutte queste cose — egli disse.

— Non solo — proseguii — ma sarebbe quasi impossibile poter fondare codesta città in un luogo ove non vi sia bisogno di nessuna importazione [1].

— Impossibile.

— Ci vorrà, dunque, chi si dedichi a trasportare dagli altri Stati tutto ciò di cui essa manca.

— Ci vorrà sì.

— Già! Ma se questo agente vi andasse a mani vuote, senza portare con sé ciò che manca a quella gente presso cui va a cercare ciò che fa bisogno a noi, tornerebbe indietro a mani ugual- 371
mente vuote. No?

— Mi sembra.

— Sarà bene, dunque, che qui da noi si produca non soltanto ciò che basta ai nostri bisogni, ma che i nostri prodotti siano in tal quantità e qualità che possano servire anche a quegli altri.

— È necessario.

— Il nostro Stato ha quindi bisogno di un maggior numero di contadini e di altri artigiani.

— Ce ne vorranno di più.

— E vi dovranno essere anche quei tali agenti che si occupino delle importazioni e delle esportazioni e questi sono i cosiddetti mercanti. Non è vero?

— Sì.

— Avremo, dunque, bisogno anche di mercanti.

— Senz'altro.

— E se il commercio è marittimo ci sarà bisogno di molta altra gente, di coloro cioè che sappiano i mestieri del mare. *b*

— Di molti altri.

XII – Ma per quanto concerne i rapporti economici interni, in che modo i cittadini si scambieranno i prodotti del proprio lavoro? Ché proprio in vista di ciò ci siamo riuniti in società ed abbiamo fondato uno Stato.

— Vendendo e comperando, si capisce — rispose.

1. Cfr. *Leggi*, 704*a*-705*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— È dunque necessario un mercato, e una moneta corrente[1] che, per facilitare gli scambi, possa essere usata come simbolo.

— Senza dubbio.

— Se d'altra parte, un contadino o un qualche altro artigiano portando al mercato qualcuno dei suoi prodotti vi giunge *c* senza che ancora vi siano coloro che ne abbian bisogno, dovrà, standosene inoperoso in piazza, abbandonare il lavoro?

— Ma no! — disse — Ché vi son di quelli che, speculando su questo, si prestano proprio a tale ufficio, e nelle città ben ordinate questo lavoro lo fanno, quasi esclusivamente, coloro che sono cagionevoli di salute ed incapaci di ogni altro lavoro. Costoro debbono, standosene sul mercato, comprare in moneta da *d* quelli che vogliono vendere, sempre in moneta, a chi abbia bisogno di comprare[2].

— Ecco come — io dissi — nella nostra città questo servizio farà sorgere anche i rivenditori al minuto. O non si chiamano così coloro che, rimanendo fermi in mercato, trafficano in compre e vendite, mentre si dicono mercanti all'ingrosso quelli che van girando di paese in paese[3]?

— Proprio così.

— E vi sono anche altri, io penso, che rendono alla città un utile servizio, non certo troppo degni, quanto a intelletto, di far parte della comunità, ma che per la loro forza fisica sono *e* adatti ai lavori pesanti. Costoro, vendendo l'utilità che deriva dalla propria forza fisica, poiché dicono salario il corrispettivo del loro lavoro, si chiamano, io credo per questo, salariati. Così, no?

— Perfettamente.

— E tali salariati, mi sembra, vengono a riempire la città.

— Mi sembra.

— Così, o Adimanto, la nostra città si è tanto accresciuta, sì da essere compiuta?

— Direi.

— E allora, dove si può rintracciare in essa la giustizia e

1. Cfr. *Leggi*, 742*a*.
2. Cfr. *Leggi*, 950*c*.
3. Cfr. *Sofista*, 223*d*; *Leggi*, 915*d-e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

l'ingiustizia? E a quale degli elementi che abbiamo esaminato è essa connaturata?

— Non lo so, o Socrate — egli disse —, a meno che non 372
consista proprio nel modo onde avviene il reciproco scambio dei prodotti.

— Forse dici bene — proseguii —, ma esaminiamo il problema senza perderci d'animo.

Esaminiamo innanzi tutto come vivranno coloro che così abbiamo organizzato. E che altro faranno se non produrre pane, vino, vesti, scarpe? Si costruiranno case e attenderanno ai loro lavori, d'estate semi nudi e scalzi, d'inverno vestiti e calzati a *b*
dovere. Per nutrirsi, poi, faranno con orzo e con frumento della farina che abbrustoliranno o impasteranno, e manipoleranno ottime focacce e pani che verranno serviti su tralicci o su ben pulite foglie; e, sdraiati su giacigli di fronde, sparsi di mirto e di vilucchio, banchetteranno, essi ed i loro figliuoli, su bevendoci vino, coronati di fiori e cantando inni agli dèi, lietamente vivendo gli uni con gli altri, non facendo figli se non per quanto *c*
i loro mezzi consentano, temendo guerra e povertà.

XIII – Ma Glaucone, interrompendo, disse: — Senza companatico, a quanto sembra, tu inviti a banchetto questa gente.

— Vero — risposi —, dimenticavo il companatico, sale, cioè, e ulive e formaggio e cipolle e legumi da lessare, che si è soliti fare in campagna; ed anche leccornie serviremo, fichi, ceci e fave; e sotto la cenere arrostiranno coccole di mirto e di faggio, bevendoci poi dietro parsimoniosamente. Così, passando l'intera *d*
loro vita in santa pace e sani, com'è naturale, moriranno vecchi e lasceranno in eredità ai proprii discendenti una identica vita.

Ed egli: — Ma Socrate — disse — se tu mettessi insieme una città di maiali[1] non l'ingrasserai in altro modo da questo!

— Ma Glaucone, che si ha da fare allora? — risposi.

— Quello che si usa — affermò —; per non stare a disagio

1. In questo accenno alla *città dei maiali* non c'è nulla di offensivo. Per i Greci il porco è l'animale più rozzo e meno illuminato (cfr. *Rep.*, 535*e*; *Leggi*, 819; PINDARO, *Ol.*, VI, 153; SIMONIDE, *Gramm.*, 7 — DIEHL —, v. 2 segg.). Qui si vuol dire soltanto che una città come quella che è stata descritta, vivande così semplici, come coccole e ghiande, è una città grossolana e rozza, al di sotto delle superiori esigenze degli uomini. Non di più. Sottolineo anzi che Platone ha fatto vedere sorgere lo Stato dai bisogni

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

giacere, come credo, su lettucci, mangiar dalla mensa, e avere e
prelibati bocconcini quali usano oggi, ed anche frutta.

— E va bene — dissi — ho capito. Ma così, a quanto sembra, non ricerchiamo più soltanto come nasca una città qualsiasi, ma come una città lussuosa. E forse non è male, ché lo studio di un simile Stato ci farà comprendere meglio ove, negli Stati, s'impianti la giustizia e l'ingiustizia. Ad ogni modo la vera città a me sembra quella che ho già descritto, in quanto è sana; ma se volete che se ne prenda un'altra in esame, città malata, nulla ce lo impedisce. Alcuni, infatti, come credo, non sa- 373
ranno contenti di queste regole, né del nostro regime; ad essi faran comodo letti, tavole, ed altri arredi, non solo ma prelibati bocconi ed unguenti, e profumi e cortigiane, e dolci, e tutto in abbondanza e di qualità diverse. E fra le cose necessarie non saran più messe soltanto quelle di cui prima abbiamo parlato, come le case, i vestiti, le calzature: ma ci sarà bisogno anche della pittura, degli ornamenti, e ci vorrà oro, avorio, ed ogni altro tipo di preziosi. No?

— Èh sì — disse. b

— E così la città dovrà essere ingrandita, ché, la prima, quella sana, non basta più: occorrerà, dunque, riempirla di gran quantità di cose e di innumerevole folla, che pur non essendo necessarie si trovan tuttavia nelle città: come, ad esempio, cacciatori di ogni specie e coloro che son dediti all'arte imitativa, come quei molti che si occupano di forme e di colori, e gli altri che si occupano di musica, poeti e loro esecutori, rapsodi, attori, ballerine, impresari: e fabbricanti di ogni specie di suppellettili, soprattutto di belletti e cosmetici da donna. E c
avremo così bisogno di una sempre maggiore quantità di servizi. Non pare anche a te che occorreranno pedagoghi, balie, nutrici, pettinatrici, barbieri e cuochi e macellai? Ed avremo bisogno anche di porcai. Tutto questo, invece, non si trovava af-

materiali dell'uomo, il che non vuol dire affatto che lo Stato, una volta nato, debba necessariamente ridursi alla sana materialità della sua nascita, può anche degenerare nella città malata come sùbito sotto avverte Platone: e se no, la moralità, la spiritualità è una conquista, non è un dato, è un passaggio dalla esteriorità all'interiorità. Questo, dunque, lo schema di Platone: lo Stato sorge per la necessità dei bisogni materiali dell'uomo; di qui però o degenera, per mancanza di misura, nello Stato malato, o se interiormente retto e illuminato si costituisce secondo giustizia e secondo il Bene, che sono *prima*, ossia che ne sono la *condizione*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

fatto nella nostra prima città, ché non ne avevamo bisogno; in questa, invece, tutto è indispensabile. E ci occorreranno anche animali d'ogni specie, dal momento che c'è chi se ne nutre. Non è così?

— E come no!

— E poi, con un tale tenore di vita, molto più di prima *d* avremo bisogno di medici?

— Molto più.

XIV – E così il paese che prima bastava a nutrire i suoi abitanti diverrà troppo piccolo per tutti i bisogni: o non è da dirsi?

— Proprio così! — affermò.

— Occorrerà quindi occupare, a nostro favore, territorio dei vicini, se vogliamo avere terra sufficiente ai nostri pascoli e ai nostri coltivati. Ma anche i vicini avranno lo stesso bisogno del nostro territorio, se, presi dalla smania di oltrepassare i limiti del giusto, come noi si abbandonino ad insaziabile desiderio di ricchezze. *e*

— Per forza, o Socrate — egli rispose.

— E di qui la guerra, Glaucone; oppure no?

— Proprio così — disse.

— Non è ora il momento di dire — affermai — se la guerra sia un bene o un male: limitiamoci a dire che intanto abbiamo scoperto l'origine della guerra proprio in questa passione che è per gli Stati ed i privati il più funesto flagello che possa toccare.

— Senz'altro.

— Occorre, quindi, amico mio, ingrandire ancora lo Stato e non di poco, ma di un intero esercito che per difendere i pos- 374
sessi dello Stato e delle varie persone ora dette, scenda in campo a combattere gli aggressori.

— E non bastano — disse — gli stessi cittadini?

— No — risposi io —, se tu e noi tutti ci siamo rettamente convinti, quando abbiamo plasmato la città, che, se ti ricordi, è impossibile a ciascun uomo compiere a dovere più mestieri.

— È vero — disse.

— E non ti sembra — domandai — che l'esercizio della *b* guerra sia anche esso un'arte?

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Eh sì! — esclamò.

— Occorrerà, dunque, darsi più cura dell'arte del cuoiaio che dell'arte militare?

— In nessun modo.

— Ebbene, noi abbiamo negato al calzolaio di fare al tempo stesso il contadino, il tessitore, il muratore: faccia soltanto il calzolaio sì che l'arte del cuoio ci dia davvero degli ottimi prodotti: e ad ogni altro artigiano abbiamo ugualmente affidato un unico mestiere, quello per cui sia veramente adatto, e vi dedichi tutta la vita[1], lasciando da parte ogni altro lavoro, se non vuole lasciarsi sfuggire il momento opportuno per compiere per- *c*
fettamente il suo mestiere.

E, dunque, non è del massimo interesse che anche l'arte della guerra si compia a dovere? O tanto facile è tale arte che un contadino, un cuoiaio, o non importa chi, possa essere al tempo stesso uomo di guerra, quando non è possibile divenir abili nel giuoco del tavoliere e dei dadi se non dedicandovisi fin dall'infanzia, e non soltanto per passatempo? O basta forse imbracciare lo scudo, o un'altra arma qualsiasi, o strumento di *d*
guerra per divenir sùbito buon soldato di fanteria pesante o di qualsiasi altro corpo combattente, mentre si avrà un bel maneggiare strumenti che servono agli altri mestieri, mai soltanto per questo diverremo abili nel costruirli e nell'arte a cui servono, se non saremo prima profondi conoscitori di ciascun mestiere, e lunga ne sia stata la pratica?

— Gran valore dovrebbero avere — egli disse — simili strumenti.

XV – Dunque — io proseguii * — più l'ufficio di custode[2] è importante, più di tutti gli altri richiede tempo libero, arte *e*
ed attenta cura.

— Lo credo bene — disse.

— Ma non è anche necessaria una certa disposizione naturale?

— Certo.

1. Cfr. *Leggi*, 643*b-c-d*, 846*e*.

* 374*e*-376*d*: *Ideale natura dei difensori dello Stato*.

2. Il termine è per ora indistintamente usato per indicare i soldati e i governanti. Più tardi Platone userà il termine *aiutanti* per i primi, *governanti* o *custodi*, per i

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Tocca, dunque, a noi, sembra, di scegliere, se vi riusciamo, coloro che per natura e per disposizione sono adatti a difendere lo Stato.

— Tocca proprio a noi.

— Per Zeus! — io dissi — e ci siamo presi un lavoro da nulla! Ma non bisogna aver paura, finché lo consentano le forze.

— No! — esclamò. 375

— Credi, dunque, vi sia una qualche differenza — proseguii — fra l'indole di un cucciolo di buona razza e quella di un giovane gagliardo e generoso, quanto alla funzione di custode?

— Ma che vuoi dire?

— Che l'uno e l'altro debbono avere pronta sensibilità e agilità per inseguire ciò che hanno scorto, forza, se raggiuntolo, debbano attaccare battaglia.

— Son necessarie tutte queste doti — disse.

— E coraggio anche per ben combattere.

— Certo.

— Irascibile[1], infatti, se coraggioso, è un cavallo, un cane, un qualsiasi altro animale: o non ti sei accorto che la collera è *b* un *quid* d'indomabile e d'invincibile e un'anima da essa infuocata non trema, né cede?

— Me ne sono accorto.

— Chiare dunque quali siano le doti di un corpo adatto ad un buon difensore.

— Sì.

— Irascibile anche, quanto all'animo.

— Anche.

— Ma allora o Glaucone — dissi io — come faranno a non essere collerici fra di loro e con gli altri cittadini, se questa è la loro indole?

— Per Zeus! — disse — non è facile!

— Bisogna, invece, che con quelli di casa siano dolci, e duri *c*

secondi (414*b* segg.). Avverto che a seconda del contesto ho tradotto il termine φύλαξ (*custode*) anche con *difensore*.

1. Per bene intendere questo passo si veda come poi Platone risolve il problema al libro IV, 427*c*-445*e*, ove appunto l'irascibilità sarà la virtù propria dei guerrieri. Per il guerriero paragonato al can da guardia, cfr. T. A. SINCLAIR, *Plato's philosophic dog*, in « Classical Review », 1948, pp. 61-2.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

coi nemici, se no non aspetteranno che altri li distruggano, ché preverranno gli altri distruggendosi da sé.

— È vero — affermò.

— Che fare allora? — chiesi — Dove troveremo un'indole tale che sia al tempo stesso dolce e irascibile? Ché una dolce natura è proprio opposta a quella irascibile.

— Sembra.

— D'altra parte, se l'una delle due manca non si ha più un buon difensore: eppure sembra che questo sia impossibile, per cui si dovrebbe concludere che è impossibile trovare il buon *d* difensore.

— V'è questo pericolo — disse.

Ed io, non sapendo come uscirne e richiamando alla memoria ciò che prima si era detto, affermai: — per forza ora ci troviamo nell'imbarazzo, amico mio, ché abbiamo deviato dall'esempio che ci eravamo proposti.

— Che dici?

— Non abbiamo riflettuto che vi sono alcune nature dotate di queste qualità opposte, la cui conciliazione ci sembrava impossibile.

— E dove?

— Si potrebbe vedere anche in altri animali, ma soprattutto in quello che abbiam preso ad analogia del nostro difensore. *e* Sai certo che l'indole propria dei cani di buona razza è d'essere quanto più è possibile mansueti con quelli di casa e con chi conoscono, mentre son tutto l'inverso con chi non hanno mai visto.

— Lo so!

— La cosa è dunque possibile — dissi — né è contro natura la ricerca che facciamo di un simile custode.

— Non parrebbe.

XVI – Ma non ti sembra che debba avere anche un'altra qualità, chi dovrà essere un buon difensore? Dovrà avere, cioè, accanto a un'indole irascibile, anche stoffa da filosofo[1].

— Cioè — disse —, ché non capisco. 376

— Anzi — affermai —, tale stoffa la trovi perfino nei cani, ed è ben degno di meraviglia in un animale.

1. Cfr. 441*b-c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— E come?

— Che alla vista di uno sconosciuto il cane ringhia, benché non ne abbia ricevuto alcun male, mentre se vede uno che conosce gli fa le feste, anche se quello non gli ha mai fatto del bene. Non ne sei mai rimasto colpito?

— Non ci avevo fin'ora messo molta attenzione — rispose —. È però chiaro che si comporta così.

— Ma veramente singolare si dimostra questa dote della sua natura, e veramente filosofica! *b*

— E come?

— Così — dissi —, che l'unico mezzo con cui distingue una faccia amica da una nemica si basa sull'unico criterio del conoscere e dell'ignorare. Come, dunque, non dovrebbe avere amore per l'apprendere chi distingue mediante la conoscenza e l'ignoranza il familiare dall'estraneo?

— Non può esser che così — disse.

— Ebbene! — affermai — Ma esser *desideroso di sapere* ed essere *filosofo* non è la stessa cosa?

— La stessa — rispose.

— Si abbia, dunque, il coraggio di ammettere che anche l'uomo per esser benevolo coi suoi familiari e conoscenti deve *c* esser di natura filosofica e desiderosa di sapere.

— Ammettiamolo — disse.

— Filosofo, dunque, irascibile, veloce e forte ecco colui che per sua natura sarà destinato ad essere un eccellente difensore dello Stato.

— Esattamente — affermò.

— Ed un siffatto uomo dovrebbe esistere. Ma come allevare ed educare gente simile? Forse l'esame di questo ci potrà aiu- *d* tare a scoprire l'oggetto per cui abbiamo fatto tutte queste ricerche, cioè il modo con cui la giustizia e l'ingiustizia nascono in uno Stato, affinché l'argomento sia convenientemente trattato, ma non condotto troppo a lungo[1].

E il fratello di Glaucone: — ritengo proprio — disse — che tutto ciò sarà assai utile per la nostra ricerca.

1. « La lezione dell'ultima proposizione è un po' dubbia: ad ogni modo il periodo preferisco intenderlo come tutto positivo. L'interrogativo, se mai, lo porrei in fine (STALLBAUM, ADAM), anziché prima dell'ultimo inciso (CAMPBELL-JOWETT, BURNET) » (FRACCAROLI).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Per Zeus! — esclamai — Caro Adimanto, non facciamocela sfuggire, anche se dovesse essere piuttosto lunga!

— No certo.

— Suvvia, favoleggiando come in un mito, qualsiasi tempo ci voglia, educhiamo col discorso questi uomini.

— Proprio così! e

XVII – Ma quale questa educazione*? Non è forse difficile trovarne una migliore di quella che si è già trovata da tanto tempo? La ginnastica, cioè, per il corpo, la musica per l'anima[1].

— Sì.

— E non sarà forse meglio iniziare con la musica piuttosto che con la ginnastica?

— Perché no?

— Nella musica[2] — dissi — sistemi anche le espressioni letterarie[3], oppure no?

* 376*e*-383*c*: *L'educazione dei difensori: la Poesia* (*bando alle favole imitatrici*).

1. Cfr. *Leggi*, 795*d*-*e*.

2. « Musica » in greco, oltre alla valenza che diamo oggi al termine, significava in senso generale tutto ciò che ha riferimento all'attività dello spirito, alla cultura, che è appunto ispirato alle Muse. Per tutta questa parte relativa alla musica si veda come ugualmente Platone ha trattato il problema nelle *Leggi*, tanto più nelle *Leggi* insistendo sul valore educativo della musica, per cui è necessario che il legislatore costringa i poeti e i musici a cantare in modo da attuare nell'animo dei giovani quella armonia e misura, dalle quali soltanto può sbocciare virtù. Cfr. *Leggi*, 654 e seguenti: *passim* tutto il II libro. In questo punto il Platone delle *Leggi* ripete, più o meno, quanto già aveva detto il Platone della *Repubblica*. E si capisce, ché le *Leggi* non sono nate da un rifiuto della *Repubblica*, anzi, sono nate come una possibile introduzione, avviamento pratico, a che si possa, in un futuro, giungere ad attuare lo Stato ideale disegnato nella *Repubblica*. Si tratterà, per ora, di tener conto di certe situazioni attuali, che non è possibile tagliar via con un colpo di rasoio, proprio perché poi sia possibile giungere allo Stato perfetto: ma radicali si ha da esser con l'arte che è educatrice: ed è l'educazione la base di ogni Stato che aspiri ad essere buono. Si leggano in questo senso le stesse parole delle *Leggi*, 659*d*-660*a*, ove chiaramente si afferma che l'educazione consiste nell'attirare e nel guidare i fanciulli a ciò che è razionale, cioè *misurato* ed *armonico*. Ed è appunto in vista di tale educazione che furono inventati — dice Platone — quelli che noi chiamiamo *canti*, ossia incantamenti, che, accuratamente preparati, servano a creare nell'anima quell'armonia che è il bene, sentendo ripugnanza per ogni altro tipo di musica o favola che sia. E dunque, chi davvero sia legislatore « persuaderà il poeta, o lo costringerà, se persuadersi non vuole, a poetare sì come è bene, in bello e nobile linguaggio, plasmando nei suoi ritmi e nelle sue armonie figure e canti di uomini saggi, valorosi e buoni sotto ogni aspetto » (*Leggi*, 660*a*).

3. Traduco con *espressioni letterarie* il termine λόγοι, per mantenere da un lato il significato che ha λόγος di *parola*, come espressione del pensiero, e dall'altro lato il significato che λόγος ha qui di *racconto*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Io sì.

— E di tali espressioni ve ne sono di due tipi, le une che hanno contenuto di verità, le altre menzognere?

— Sì.

— Dovremo educare nelle une e nelle altre, e innanzi tutto 377
nelle menzognere?

— Non capisco ciò che vuoi dire — affermò.

— Non capisci — dissi — che innanzi tutto raccontiamo favole ai bambini? E queste favole, in fin dei conti, non son altro che menzogne, sia pur con quel po' di verità che possono contenere. Cominciamo, insomma, a educare i bambini con favole prima che con la ginnastica.

— È vero.

— Ecco perché dicevo di dar mano alla musica prima che alla ginnastica.

— Giusto — disse.

— E non sai che in ogni opera quel che più conta è il principio, tanto più quando si tratti di un essere giovane e tenero? *b*
Ché quello è davvero il momento in cui si plasma e meglio si imprime a ciascuno il carattere che si vuole.

— Certo.

— E, dunque, con tanta facilità, permetteremo che i fanciulli ascoltino, dal primo venuto, una qualsivoglia fantastica favola, ed accolgano nell'anima loro opinioni per lo più contrastanti a quelle che, secondo noi, dovranno avere quando saranno grandi?

— Nemmeno per sogno lo permetteremo.

— Dovremo, perciò, sorvegliare innanzi tutto i compositori di favole e, se ne compongon di buone, adottarle, se cattive *c*
respingerle. Persuaderemo poi le nutrici e le madri a raccontare ai bambini quelle che noi avremo scelto e con le favole a plasmar loro l'anima con molta più cura che non con le mani i corpi. Ma di quelle che oggi narrano, occorrerà rifiutarne molte.

— Quali? — domandò.

— Dalle grandi — risposi — giudicheremo le piccole; ché tanto le grandi quanto le piccole sono necessariamente svolte sullo stesso tema, ed uguale ne è l'effetto. Non credi? *d*

— Sì — disse — ma non capisco quali siano queste maggiori di cui parli.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Le grandi favole — risposi — son quelle che Esiodo, Omero e gli altri poeti[1] ci hanno narrate: essi hanno infatti composto bugiarde favole e le han raccontate e tutt'ora le narrano agli uomini.

— Quali — disse — queste favole, e di che tu le accusi?

— Di ciò che — affermai — innanzi tutto e soprattutto va accusato, specialmente se uno mente non bene.

— Cioè?

— Sì, quando uno, parlando degli dèi e degli eroi quali essi *e* sono, li rappresenta malamente, come un pittore che dipingesse figure che non somigliano affatto agli oggetti che voleva ritrarre.

— Giusto rimprovero — disse —. Ma in che senso lo diciamo e di quali favole?

— Grandissima menzogna — risposi — è, innanzi tutto, spudoratamente mentire sovra le supreme cose, come fece colui che disse avere Urano commesso ciò che dice Esiodo[2], e come Crono se ne sia vendicato. E se anche fosse vero ciò che fece Crono, e quello che subì da parte di suo figlio, anche in que- 378
sto caso, io penso, non bisognerebbe raccontarlo così facilmente a bimbi che non hanno ancora l'uso di ragione: meglio sarebbe il silenzio, o se proprio bisogna parlarne, quanti più pochi possibile dovrebbero ascoltarlo, misteriosamente, e dopo aver immolato non un porco[3], ma una qualche vittima grande e rara, sì che siano pochissimi quelli cui avvenga di avere ascoltato.

— Son certo questi — egli disse — discorsi un po' pericolosi.

— E non si dicano — affermai — tali racconti nel nostro *b* Stato, Adimanto; né, quando un giovane ascolta, bisogna dire che commettendo i più gravi delitti, non indietreggiando dinanzi a crudeltà alcuna per punire l'ingiustizia di un padre, nulla farebbe di straordinario, anzi, non altro che seguire l'esempio dei primi e maggiori dèi.

1. Cfr. *Leggi*, 886*c-d*.

2. Esiodo, *Teogonia*, 154-81. Cfr. *Eutifrone*, 5*e*.

3. Il porco era la vittima che si sacrificava nell'iniziazione ai Misteri Eleusini. Qui Platone dice di sacrificare una vittima più importante del porco perché più importante deve essere per lui, in questo caso, il Mistero. Misteri, difatti, eran quelle religioni in cui era proibito rivelare il rito dell'iniziazione.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Eh no, per Zeus! Anch'io sono convinto che siano racconti assolutamente inadatti — esclamò.

— Né bisogna dire — continuai — che gli dèi fanno guerra agli dèi, che si tendono insidie e si battono fra loro, ché sono poi falsi racconti, se vogliamo che i futuri difensori del nostro *c* Stato provino vergogna di prendersi in odio per ogni nonnulla. E dovremo stare attenti a non raccontare o raffigurare loro le lotte dei giganti ed ogni altro tipo delle molte lotte di dèi e di eroi contro vicini e amici. Se, invece, vogliamo convincerli che mai un cittadino ha odiato altro cittadino e che delittuoso è un tale odio, questo piuttosto dovrebbe subito esser raccontato *d* ai bambini dai vecchi e dalle vecchie, e per essi, divenuti più grandi, bisognerebbe costringere i poeti a comporre favole seguendo questa traccia[1]. Che Era[2] fu messa in catene dal figlio e che dal padre fu precipitato Efesto[3], per aver voluto difendere la madre percossa, e le battaglie degli dèi quante furon cantate da Omero, queste favole non potremo accettare nella nostra repubblica, siano o non siano allegoriche: un bimbo, difatti, non può distinguere ciò che è allegorico da ciò che non lo è, e le impressioni che a questa età ne riceve sono, in genere, indelebili ed immutabili. Ecco le ragioni per cui è di *e* suprema importanza che le prime cose che i fanciulli ascoltano siano favole suggestive di virtù.

XVIII – Il che — egli disse — non è senza ragione. Ma se qualcuno ci domandasse in che debbon consistere queste cose e queste favole come risponderemo?

Ed io risposi: — Adimanto, almeno per ora, né io, né tu, siamo poeti, ma fondatori di uno Stato: còmpito nostro è, **379** dunque, di conoscere i temi su cui i poeti dovranno svolgere le loro favole, proibendo che ne divaghino. Ma non spetta a noi comporle.

1. Cfr. *Leggi*, 660*d-e*, 661*a-d*

2. Era: accanto a Zeus la maggiore divinità dell'Olimpo. Qui Platone si riferisce ad una delle solite leggendarie dispute fra Era e Zeus, raccontata da Omero. Platone tuttavia equivoca perché in *Iliade*, XV, 18 seg., Era non fu messa in catene dal figlio Efesto, ma da Zeus. Cfr. PINDARO, fragm. 283 (SCHROEDER).

3. Cfr. *Iliade*, I, 586-94, ove Zeus precipita Efesto, dio del fuoco terrestre, giù dal Cielo.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— E va bene — obiettò —, ma quali, appunto, i temi da svolgere intorno agli dèi?

— Questi, all'incirca — risposi —. Dio[1] deve esser sempre raffigurato quale è, lo si rappresenti in poesia epica, lirica, o tragica.

— Così dev'essere.

— E non è forse dio essenzialmente buono e così se ne deve *b* parlare?

— Come no?

— Ma ciò che è buono neppure è nocivo, o no?

— Non mi pare.

— E ciò che non è nocivo può nuocere?

— No.

— E se non nuoce può arrecar male?

— Neanche.

— E se non arreca male, neppure può esser causa di male.

— Non lo potrebbe.

— Anzi! il bene è utile.

— Sì.

— E, dunque, è causa di prosperità.

— Sì.

— D'altra parte, il bene non è causa di tutte le cose: dei beni, non dei mali.

— Esattamente — egli disse. *c*

— Ne dobbiamo dunque concludere — affermai — che poiché dio è buono, egli non è la causa di tutto, come volgarmente si dice: egli è causa di una minima parte delle cose umane, non della maggioranza[2], ché i nostri beni sono quasi un nulla

1. 379*a*-383*c*: Per ora non ha importanza che la realtà, che la divinità sia veramente quale già da qui Platone ce la prospetta, *bene* (379*a*-380*c*), *bella*, *una*, *vera*, *eterna* (380*c*-383*c*): — qui l'importante è avviare a quella verità. Dare fin dall'inizio ai giovani questo senso dell'armonia e della misura divina che è il *bene*, il *bello*, il *vero*: poi, attraverso questa stessa educazione, quando si sia posto davvero armonia e misura in noi (cfr. *Rep.*, VII, 521*c*-541*b*), quell'armonia potremo cogliere (cfr. 507*a*-511*e*). Cfr. *Introduzione*, p. 32. Anche nelle *Leggi* che hanno un valore soprattutto educativo, il problema è posto nello stesso modo: soltanto attraverso l'educazione potremo davvero inserirci nella situazione presente via via trasformandola e realizzando quello che per ora è un ideale. Anche più tardi (cfr. 387*b*), rispetto alla poesia, il problema è affrontato allo stesso modo; la preoccupazione di Platone è di educare ad un certo ideale.

2. Cfr. oltre, 617*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

di fronte ai nostri mali: egli è soltanto la causa dei beni; ma dei mali altrove che in dio va ricercato il principio.

— È proprio vero, mi sembra, quello che tu dici — affermò.

— Ecco — continuai — perché non si deve ammettere che Omero o altro poeta commettano un così insensato errore in- *d*
torno agli dèi, dicendo, ad esempio, che due

> grandi vasi son posti sulla soglia di Zeus, ripieni l'uno d'infelici
> destini, l'altro di destini felici [1].

e che colui al quale Zeus dia mescolanza dell'uno e dell'altro

> talvolta nel male s'incontra, talvolta nel bene,

mentre chi riceve soltanto il secondo destino, e senza alcuna mescolanza

> egli sulla terra divina dalla orribile fame è incalzato [2];

né che Zeus a noi dispensi tanto i beni quanto i mali [3]. *e*

XIX – E così, quanto alla violazione dei giuramenti e della solenne tregua d'armi che fu rotta da Pàndaro [4], se qualcuno dice che avvenne per opera di Atena e di Zeus, ci rifiuteremo d'approvarlo, né approveremo la lite [5] degli dèi ad opera di 380

1. *Iliade*, XXIV, 527-9.

2. Platone si riferisce sempre agli stessi versi, d'altra parte citati con molte varianti. Nel mito di Er le anime sceglieranno da sé il proprio destino (617*e*).

3. Tale verso non si trova in Omero. Simili possono essere i versi 84 del IV e 224 del XIX dell'*Iliade*. Qui Platone cita a memoria, o cita altro poeta a noi sconosciuto. Per le citazioni platoniche da Omero cfr. J. LABARBE, *L'Homère de Platon*, Liegi, 1949.

4. *Iliade*, IV, 69 segg., ove Zeus, incitato da Era, invia Atena fra i Troiani a rompere la tregua concordata, e Atena a sua volta incita Pandaro a scagliare, a tradimento, una freccia contro Menelao.

5. Può darsi si alluda a *Iliade*, XX, 4, come vogliono i più dei commentatori: secondo il PAOLI (PLATONE, *La Repubblica, passi scelti e annotati*, a cura di U. E. PAOLI, Firenze, 1927), invece, Platone qui ricorda i primi canti dei Κύπρια Ἔπη (le *Ciprie*), poema ciclico, un tempo, anche all'epoca di Platone, ritenuto di Omero, ove si esponevano i fati che portarono alla guerra troiana a cominciare dal pomo della Discordia (Ἔρις). Dice PROCLO, riassumendo le *Ciprie*: « Zeus delibera insieme con Temide intorno alla guerra troiana »: ora, poiché anche sopra Platone parlando di Pandaro ha chiaramente citato l'*Iliade* (*violazione dei giuramenti* e *della tregua*: ὁρκίων σύγχυσις, che era il modo tradizionale di citare quella parte dell'*Iliade*), come dopo chiaramente citerà l'*Odissea* (cfr. 614*b*: Ἀλκίνου ἀπόλογοι, i *racconti di Alcinoo*, canti IX-XII *Odissea*), anche qui citando l'*Iliade* avrebbe dovuto dire θεῶν μάχη, *teomachia*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Temi e di Zeus, e tanto meno dovremo ammettere che i giovani ascoltino, sì come dice Eschilo, che

> dio nei mortali genera la colpa quando vuole del tutto
> distruggere una stirpe [1]:

ecco, se uno canti le sciagure di Niobe, ove appunto si trovano questi giambi [2], o quelle dei Pelopidi o dei Troiani, o qualche altro simile soggetto, non gli permetteremo che le dica opera di un dio, o se di un dio, deve renderne ragione, proprio come ora stiamo facendo noi, e dire che dio ha compiuto opera giusta e buona, e che il castigo si è volto a vantaggio dei colpevoli: *b* ma che infelici sono coloro che scontano la pena, quando la pena sia inflitta da dio, questo non permetteremo sia detto dal poeta. Se dicessero invece che i malvagi sono sciagurati in quanto ebbero bisogno d'essere puniti e che la pena ricevuta da dio fu per loro un beneficio, questo sì che va permesso [3]. Ma dire che dio, che è buono, sia per qualcuno causa di mali, a questo ci opporremo con tutte le forze, e nessuno lo dica nella propria città, se si vuole che sia ben governata, e nessuno ascolti queste favole, giovane o vecchio che sia, né in verso né in prosa, *c* empie cose a dirsi, se si dicano, inutili per noi ed in contraddizione con se stesse.

— Sono d'accordo con te — disse — nel votare questa legge, e mi piace.

— Ecco — conclusi — una di quelle che potrebbero essere le leggi intorno agli dèi ed a quei temi cui dovranno conformarsi, i narratori raccontando, i poeti cantando, e cioè che la divinità non è causa di tutto, ma soltanto del bene [4].

(che è la citazione tradizionale del ca. XX) e non Ἔρις θεῶν (*discordia degli dèi*), che, invece, come risulta da Proclo, era appunto l'inizio delle *Ciprie* (cfr PAOLI).

1. ESCHILO: dalla *Niobe* non giunta a noi: fragm. 156 (NAUCK), e *Papiri Societ. It.* 1208, v. 15.

2. Il metro proprio fin da Eschilo — prima si usava il tetrametro trocaico catalettico — del dialogo nella tragedia, che è appunto il trimetro giambico.

3. Cfr. *Gorgia*, 470-79, ove tale concetto è più profondamente sviluppato: « Polo, infelicissimo, credo, è chi ha commesso un torto e chi è ingiusto: ma più infelice ancora se, avendo commesso un torto, non ne paga la pena e non sia punito: se invece vien punito dagli uomini o dagli dèi, allora egli è meno infelice » (472*e*). Cfr. *Leggi*, 728*c*: ciò che è giusto è bello, anche la pena.

4. Cfr. *Leggi*, 903*b*; *Rep.*, 506*e*-509*b*; *Leggi*, 716; *Teeteto*, 176*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Tanto basti di questo argomento — disse.

— Quale ora sarà la seconda? Credi tu che dio sia un pre- *d*
stigiatore e tale da mostrarsi maliziosamente a noi, ora sotto una, ora sotto altra forma, talvolta egli stesso realmente cangiando la propria immagine in molte forme diverse, altra volta ingannandoci, facendo che davvero ci appaia così? O credi piuttosto ch'egli sia un essere semplice e che, meno di ogni altra realtà, esca fuori dalla natura che gli è propria?

— Così sull'istante non posso risponderti — disse.

— E su questo? Se una cosa qualsiasi esce fuori dalla pro-
pria forma non è necessario che si trasformi o da se stessa, o a *e*
causa di altro?

— È necessario.

— Ma le cose che attuano pienamente se stesse, non sono anche quelle che son meno soggette ad esser trasformate e mosse da una causa estranea? Per esempio, i corpi più sani e più robusti non è forse vero che sono meno soggetti a mutarsi per l'azione dei cibi, delle bevande, delle fatiche, e così una qualsiasi pianta robusta per l'azione del caldo e dei venti, o di altri simili accidenti? **381**

— Come no?

— Dunque anche un'anima che sia molto forte e saggia; essa, meno di tutte, può essere turbata ed alterata da un'azione esteriore?

— Sì.

— E così per la stessa ragione bisogna ammettere che fra tutti gli oggetti composti, suppellettili, fabbriche, vesti, quelli che sono buoni e ben lavorati vengono alterati meno dal tempo e da qualsiasi altro agente esteriore.

— Proprio così.

— Dunque, tutto ciò che in natura o per arte, o per l'una *b*
e l'altra insieme, è perfetto non può subire quasi nessun mutamento per una forza esterna.

— Sembra.

— Ma dio, e tutto ciò che è divino, ha in sé la perfezione assoluta.

— Come no?

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— E quindi meno di tutto dio può assumere forme molteplici [1].

— Certo! meno di tutto.

XX – Ma potrebbe cambiarsi e trasformarsi da se stesso?

— Evidentemente sì — disse —, nel caso che si trasformi.

— E come, muta se stesso in meglio ed in più bello, o in peggio e più brutto di quello che è?

— Se deve trasformarsi — rispose — non può se non trasformarsi in peggio, ché non potremo dire certo che a dio manchi bellezza o virtù. *c*

— Dici proprio bene — affermai — ma, stando così le cose, credi, Adimanto, che un essere qualsiasi, uomo o dio che sia, voglia spontaneamente diventar peggiore sotto un qualsivoglia aspetto?

— Impossibile — rispose.

— Anche per un dio, dunque, è impossibile voler mutare se stesso, ma, come sembra, essendo ciascuno degli dèi il più bello e il migliore possibile, sempre ed invariabilmente mantiene la propria forma.

— Mi sembra che questo sia assolutamente necessario — disse.

— Amico mio — seguitai —, nessun poeta venga quindi *d* a dirci che

> in giro per le città vanno gli dèi come viaggiatori in abiti stranieri
> mostrandosi sotto molteplici forme [2],

e nessuno venga fuori a dirci le menzognere favole di Proteo [3] e di Teti [4], né in tragedia, né in altro tipo di poesia rappresenti Era che, trasformata in sacerdotessa, va mendicando per

> le feconde figlie dell'argivo Inaco fiume [5],

1. Tutto questo sarà approfondito nella stessa *Repubblica*, quando si discuterà il Bene (506*e*-509*b*; VII, finale), nel *Sofista*, quando si discuterà l'*Essere* come unità della molteplicità (253-260). Cfr. anche *Fedro* e *Parmenide*.

2. *Odissea*, VII, 485-86.

3. *Odissea*, IV, 456-58.

4. Pindaro, *Nemee*, IV, 62 segg., parla delle trasformazioni di Teti per sfuggire a Peleo.

5. Eschilo, fragm. 168 (Nauck). Del mito non sappiamo che quanto è detto qui.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

e non ci canti molte altre favole del genere. E le madri non *e*
spaventino più, persuase dai poeti, i bambini, malamente raccontando quelle loro fantasie, che alcuni dèi, di notte, vanno intorno, assumendo forme diverse di pellegrini di ogni specie: così non bestemmieranno più gli dèi e al tempo stesso non renderanno paurosi i proprii figli.

— Non lo debbono fare — disse.

— Ma forse — continuai — gli dèi che per propria natura non possono mutare, possono farci credere di mostrarsi sotto queste forme diverse, ingannandoci e prendendoci in giro?

— Forse — rispose.

— E che? — dissi — Potrebbe un dio voler mentire, par- **382**
lando o agendo, mettendo innanzi un fantasma di sé?

— Non saprei — rispose.

— Non sai — dissi — che la menzogna vera, se così si può dire, tutti la detestano, dèi ed uomini?

— Che vuoi dire? — chiese.

— Questo — risposi —, che nessuno volontariamente è disposto ad essere ingannato in quella che è l'essenza del proprio essere e sulle cose più importanti; anzi di nulla si ha tanto timore quanto di albergare proprio in questo più intimo seno la menzogna.

— Non ci capisco nulla neppure ora — disse.

— Perché tu credi — risposi — ch'io dica qualcosa di molto *b*
difficile: io dico solo questo, che l'essere e rimanere ingannato nella propria anima sull'essenza delle cose, restare nel falso ed avere e mantener l'anima in inganno, nessuno lo accetterebbe volentieri, e tutti, soprattutto, detestano questo.

— E molto — disse.

— Anzi, e con ragione, *vera menzogna*, come dicevo, si può chiamare l'ignoranza che si annida nell'anima dell'uomo ingannato: ché la menzogna espressa nelle parole non è altro che un'imitazione di quello che è l'anima, ne è come il tradursi in *c*
immagine, non vera e propria menzogna: non è così[1]?

— Assolutamente.

1. Cfr. *Rep.*, 413*a*, 589*c*, 585*b*; *Alcibiade I*, 118*a*; *Alcibiade II*, 143*a*; *Sofista*, 228*c*; *Leggi*, 689*a-d*, 730*c*, 904*a-c*, 860*e*-864; *Timeo*, 86*b-e*; motivo centrale della filosofia platonica. Cfr. inoltre, *Gorgia*, 466-68; *Protagora*, 345*d-e*; *Menone*, 77*b*-78*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

XXI – La vera menzogna è, dunque, in odio non solo agli dèi, ma anche agli uomini.

— Mi sembra.

— Ma la menzogna a parole? Quando e a chi può essere utile, tanto da non essere più oggetto d'odio? Verso i nemici ed anche verso coloro che diciamo amici, quando per furore o per qualche follia stiano per fare del male, la menzogna non diviene allora utile come una medicina per stornarli[1]? E così in quelle favole mitologiche di cui ora parlavamo, quando a *d* causa dell'ignoranza in cui ci troviamo rispetto agli autentici fatti del passato, conformiamo quanto più è possibile la menzogna alla verità, non facciamo così che la menzogna sia utile?

— Proprio così — disse.

— Ebbene, per quale di queste ragioni sarebbe utile a dio la menzogna? Forse, perché ignorante del passato, dovrebbe mentire nel tentativo di raffigurarselo?

— Sarebbe ridicolo — rispose.

— Bugiardo poeta, dunque, in dio non si dà.

— Non mi sembra.

— Potrebbe forse mentire per paura di nemici? *e*

— Ci mancherebbe altro! — disse.

— Ma per la follia e il furore degli amici suoi?

— Ma nessun pazzo, nessun maniaco — disse — può essere amico di dio.

— Non vi è dunque alcuna ragione per cui dio potrebbe mentire.

— Non c'è.

— Ma, allora, il demoniaco e il divino sono l'assoluta antitesi della menzogna[2].

— Assolutamente — disse.

— Dio è, dunque, pienamente schietto e veritiero nei fatti e nelle parole, non si cangia, non inganna, né per via di fantasmi, né con parole, né per mezzo di segni ch'egli mandi ad occhi aperti o in sogno.

— Mentre tu parli, così sembra anche a me — disse. 383

— Tu pure sei d'accordo — proseguii — che questo sia un

1. Cfr. oltre, 389*b*.
2. Cfr. *Leggi*, 730*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

secondo tema su cui regolare narrazioni e poemi sugli dèi: che gli dèi non son prestigiatori che cangiano di forma o che, parlando o agendo, ci traggono in inganno?

— Son d'accordo.

— E, dunque, pur lodando tante cose di Omero, una no, non possiamo accettarla e cioè il sogno inviato da Zeus ad Agamennone[1]: né il passo di Eschilo in cui Teti dice che Apollo, cantando alle sue nozze, *b*

mi prediceva fecondità felice, figliolanza destinata a lunga vita e sana. E dopo aver detto che gli dèi veglieranno con amore sul mio destino, intonò il peana e a me dette coraggio. Né menzognero sperai che fosse il divin labbro di Febo, d'onde gli oracoli stessi fioriscono. E fu questo dio, lui che cantava, che assiso era al mio banchetto, lui che un tale avvenire mi aveva cantato, lui fu che uccise il mio figliuolo[2].

Dunque, quando uno parlerà degli dèi in questo modo, ci ar- *c*
rabbieremo e non gli faremo comporre il coro del dramma[3], né permetteremo che i maestri se ne servano[4] per l'educazione della gioventù, se vogliamo che i nostri difensori siano pii e simili[5] agli dèi quanto più per l'uomo è possibile.

— Sono pienamente d'accordo — disse — su questi temi, e vorrei che assumessero valore di leggi.

1. *Iliade*, II, 1-34, ove appunto Zeus invia il Sogno ad Agamennone perché gli dica che è giunto il giorno di dare l'assalto a Troia.

2. Non si sa a quale tragedia di Eschilo appartenga il fragm.: lo SCHNEIDER pensa al *Giudizio delle armi* in cui Eschilo raffigura Teti. Fragm. 350 (NAUCK).

3. Il *coro* aveva una grande importanza nel dramma, specialmente in origine. Difficilmente aveva forma dialogica, ma cantata. Costituiva la parte morale del dramma, formulava consigli, riflessioni. Di qui la preoccupazione di Platone, il veto a che compongano cori poeti che non hanno quella coscienza morale dell'arte da Platone sottolineata. Cfr. *Leggi*, 654*a-b*.

4. Cfr. *Leggi*, 660*a*, 656*c*.

5. Nelle *Leggi* (716*c-d-e*) ancora più finemente è spiegato perché l'uomo virtuoso ha da essere simile a Dio, a Dio che, come vedremo nella stessa *Repubblica* (507-509), è per Platone l'armonia della realtà tutta, per cui tutto è là dove deve essere, dove è bene e giusto che sia (cfr. anche *Leggi*, 903*b-d*). Cfr. *Teeteto*, 176*a-e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

LIBRO TERZO

I – Tali, dunque — dissi io —, o all'incirca, le cose che, 386
a quanto sembra, sùbito sin da fanciullo è necessario ascolti o no chi dovrà venerare gli dèi e i genitori, e dar significato grande ad una reciproca amicizia.

— Sì — disse — e credo che quanto si è mostrato a noi sia giusto.

— Non solo*, ma se vogliamo che siano valorosi[1]? Non dovremo tener loro, oltre a questi, anche discorsi che servano a renderli quanto meno è possibile paurosi della morte? O credi che avendo in cuore paura della morte si possa essere ugual- *b*
mente valorosi[2]?

— Eh no, per Zeus! — rispose.

— Ma quando si crede nell'Ade, e si ritiene che sia spaventoso, credi si possa non temere la morte e preferirla in battaglia alla sconfitta ed alla servitù?

— Assolutamente no!

— Occorre, dunque, sembra, star bene attenti anche a coloro che voglian narrare favole del genere e pregarli di non mettere l'Ade in tanta sinistra luce, come si è soliti, quanto piuttosto di cantarne le lodi, dal momento che i loro racconti non sono né veri, né utili a chi dovrà avere spirito guerriero. *c*

— Occorre senz'altro — disse.

— Dunque — continuai — cancelleremo, iniziando da questi, tutti i versi simili:

* 386*a*-398*b*: *L'educazione dei difensori: sempre sulla Poesia* (*contenuto e forma*).

1. Per il *coraggio*, quale virtù propria dei difensori, cfr. oltre, 429*b*-430*c*, 440-445*e*.

2. Tutto questo che qui è posto e indicato come programma di educazione (386*a*-403*c*), e, quindi, per ora, dato da un punto di vista esteriore, verrà poi discusso filosoficamente perché divenga consapevolezza interiore: cfr. 427*c*-434*c*, 434*d*-445*e*, 507*a*-511*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

vorrei lavorare la terra, servo di un altro neppure assai
ricco, né di beni provvisto, piuttosto che su tutti i morti regnare,
su tutto questo popolo spento [1];

e così questo:

ai mortali come agl'immortali si scopriranno
le orribili dimore muffite, in odio perfino agli dèi [2];

ancora:

orribile! ma dunque nelle dimore dell'Ade l'anima, la forma,
ancora sussiste, ma d'ogni concreta vita svuotata [3];

e questo: *d*

egli solo è cosciente, vane ombre son l'altre che vengono innanzi [4];

e poi:

l'anima il vincolo del corpo sciogliendo nell'Ade discese, il proprio
destino piangendo, piangendo la sua giovinezza perduta [5];

e questi ancora: 387

come lieve fumo stridendo l'anima sfuggì sotterra [6];

e:

come pipistrelli nel fondo di un antro divino svolazzano e
stridono se l'uno di loro è caduto dalla fila ove stretti
l'uno l'altro si reggon sul sasso, così stridendo le anime andavano
insieme [7].

Per questi e per tutti gli altri passi simili, pregheremo Omero *b*
e gli altri poeti che non se n'abbiano a male se li cancelliamo;
e non che manchino di poesia, e per molti non siano dolci ad
ascoltarsi, ma proprio quanto più poetici tanto meno sono adatti
per fanciulli e per uomini che debbano essere liberi e più pau-
rosi di vivere in servitù che non di morire [8].

— Senza dubbio.

1. *Odissea*, XI, 489-91.
2. *Iliade*, XX, 64-5.
3. *Iliade*, XXIII, 103-4.
4. *Odissea*, X, 493-5: modificato e abbreviato da Platone.
5. *Iliade*, XVI, 856-7, XXII, 362-3.
6. *Iliade*, XXIII, 100.
7. *Odissea*, XXIV, 6-9.
8. Cfr. 379*a*, nota.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

II – Non solo, ma dovremo respingere tutti i nomi paurosi e terribili che si dànno a queste cose, e Cocito e Stige e gl'Inferi e gli Spiriti e quanti altri simili, che fanno davvero accapponir la pelle a chi li ascolti; e forse saranno eccellenti da un altro punto di vista, ma noi temiamo per i nostri custodi, che, presi da tali brividi, si snervino e si infiacchiscano più del giusto. *c*

— Fondato timore — disse.

— Li cancelliamo, dunque?

— Sì.

— Perciò dovremo parlare e poetare in senso contrario?

— Naturalmente.

— Cancelleremo allora anche i lamenti e i sospiri che si pongono in bocca ai grandi uomini[1]? *d*

— Per forza — disse — dopo aver cancellato quanto sopra.

— Guarda però — soggiunsi — se abbiamo o no ragione di tagliarli via. Noi diciamo che un uomo veramente equilibrato non può credere che per un altro uomo equilibrato, e che sia suo amico, sia terribile morire.

— Lo diciamo sì.

— E dunque non piangerà su lui, come se fosse vittima di un grande guaio.

— Certamente no.

— Non solo, ma diciamo anche che un tale uomo soprattutto basta a se stesso nell'attuare una buona vita e che si distingue dagli altri perché meno di tutti ha bisogno dell'aiuto altrui. *e*

— È vero — disse.

— Dunque, sentirà meno degli altri la perdita di un figlio o di un fratello, delle proprie ricchezze o di qualsiasi altro bene del genere.

— Sicuramente meno.

— E meno di ogni altro si lamenterà, anzi, quando gli càpitano, e sopporterà queste disgrazie il più serenamente possibile.

— Senza dubbio.

— E dunque avremo ragione a cancellare i lamenti degli uo-

1. Cfr. *Leggi*, 655*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

mini illustri, lasciandoli alle donne, ma alle donne volgari, e ai vili, sì che sentano disprezzo per queste debolezze coloro che 388
diciamo di educare a difesa del paese.

— Giusto — disse.

— Di nuovo, dunque, pregheremo Omero e gli altri poeti di non rappresentare Achille, il figlio di una dea

talora giacente sul fianco, talora supino, per poi rovesciarsi bocconi [1]

o alzatosi in piedi

l'animo sconvolto, errare lungo la riva del mare che mai non ha *b*
posa,

né con ambo le mani prendendo fuligginosa polvere spargerla sul proprio capo [2], ma neppure elevando pianti e lamentele quali e quante il poeta ci rappresentò di lui: né Priamo, quasi di stirpe divina, rappresentare supplice,

rotolandosi in mezzo al letame uno per uno chiamare per nome i suoi guerrieri [3].

E tanto più lo pregheremo di non rappresentar gli dèi in pianto e che dicono

ahimè, infelice me, ahimè malaugurata madre di un valorosissimo *c*
figlio [4]

Ed anche se rappresentano così gli dèi, almeno il maggiore di tutti gli dèi non si osi sfigurarlo talmente da fargli dire:

orribile! Un uomo a me caro sotto ai miei occhi vedo inseguito,
intorno intorno alle mura, e me ne sanguina il cuore [5];

oppure ancora,

ahi, ahimè! il Fato vuole che Sarpedone, l'uomo a me più caro
fra tutti gli uomini, sia domato da Patroclo figlio di Menezio [6]. *d*

III – Caro il mio Adimanto, se i nostri giovani ascoltassero sul serio simili discorsi invece che ridersene come di cose

1. *Iliade*, XXIV, 10-2, da Platone lievemente alterati.
2. *Iliade*, XVIII, 23-4.
3. *Iliade*, XXII, 414-5.
4. *Iliade*, XVIII, 54: parole di Teti.
5. *Iliade*, XXII, 168-9: così Zeus vedendo Ettore inseguito da Achille.
6. *Iliade*, XVI, 433-4.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

indegne, sarebbe difficile che, in quanto uomini, li ritenessero indegni di sé e se ne rimproverassero, quando, per caso, facessero o dicessero cose del genere: anzi ad ogni minima disgrazia, senza vergogna alcuna, senza nessuna forza d'animo, si abbandonerebbero a pianti e lamentele.

— Quella che tu dici è l'esatta verità — affermò. *e*

— E questo non deve avvenire e secondo ragione lo abbiamo dimostrato: ragionamento cui dobbiamo tener fede, finché non saremo persuasi altrimenti da uno migliore.

— Questo appunto non deve avvenire.

— Ma neppure debbono essere troppo facili al riso: ad una risata violenta segue, difatti, una violenta emozione dell'anima[1].

— Mi sembra — disse.

— Noi, dunque, non approveremo chi ci rappresentasse uomini degni di rispetto dominati dal riso, e tanto meno se dèi. 389

— Tanto meno certamente — disse.

— E quindi non accetteremo neppure questi versi di Omero sugli dèi:

> risata inestinguibile scoppiò fra gli dèi beati quando videro Efesto
> girare in faccende per le stanze di casa[2];

secondo il tuo ragionamento non accetteremo neppure questi versi.

— E va bene — disse — se vuoi che questo sia il mio ragionamento: no, non li dobbiamo accettare. *b*

— Non solo, ma va tenuta in gran conto anche la verità. Se il nostro discorso è stato giusto, e se realmente la menzogna è inutile agli dèi, mentre può essere utile agli uomini se usata come medicina, è altrettanto evidente che l'uso di un simile farmaco lo debbon prescrivere soltanto i medici, restando ignoto ai profani[3].

— È chiaro — disse.

— E se a qualcuno sarà dato il diritto di mentire, questo spetta soltanto a chi ha il governo della città, per ingannare i nemici o i cittadini, quando lo esiga l'interesse dello Stato[4]:

1. Cfr. *Leggi*, 732*c*.
2. *Iliade*, I, 599-600.
3. Cfr. sopra, 382*c-d*.
4. Il legislatore sa già quale è l'*ordine* (*il filosofo re*: cfr. 473*d*-480*a*): egli quindi,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

nessun altro ha il diritto di occuparsi di tale problema. Se un privato mentisce alle autorità, lo diremo tanto colpevole, anzi più colpevole ancora del malato che inganna il medico, dello *c* scolaro che nasconde al maestro di ginnastica le sue condizioni fisiche, del marinaio che dissimula al capitano il vero stato della nave e dell'equipaggio, quello che egli stesso ed i suoi compagni fanno veramente.

— Verissimo — affermò.

— E se il magistrato sorprendesse un cittadino che mentisce, *d*

uno della classe artigiana, sia profeta, medico o carpentiere [1],

lo punirà, poiché introduce un costume tale da rovesciare e perdere la barca dello Stato.

— Certo — disse — se alle parole seguano i fatti.

— Non solo, ma i nostri giovani non avranno bisogno di temperanza [2]?

— Come no?

— Ed in generale, la temperanza non consiste essenzialmente nell'ubbidire alle autorità e dominare se stessi nei piaceri *e* della tavola, del vino e dell'amore?

— Mi sembra.

— Approveremo, dunque, io penso, come detti bene, quei versi ove Omero fa dire a Diomede:

babbino caro, sta' buono in silenzio ed obbedisci a quel che ti dico [3],

e i versi che seguono a questo:

spirando coraggio gli Achei, temendo i proprii capitani, silenziosamente andavano [4];

e altri passi simili.

come medico, detta quelle leggi (medicine) che posson restaurare l'ordine nell'attuale disordine: cfr. in questo senso *Carmide*, 156*e*-157*a*. Tanto più ciò è chiaro nelle *Leggi*, 645*b*: « Lo Stato riceve il *logos*, innalzandolo a legge, da un dio o da *colui che conosce tutto ciò* ».

1. *Odissea*, XVII, 383-4.

2. Σωφροσύνη: termine intraducibile, soprattutto nel significato socratico-platonico. Secondo la tradizione traduco *temperanza*. In effetto da quanto soprattutto risulta dal *Carmide* (tutto il contesto) sarebbe forse meglio tradurre « adeguata misura di sé », interiore consapevolezza critica delle proprie possibilità. Cfr. oltre, 430*d*-432*b*. La *Sofrosyne* è la virtù propria di Socrate.

3. *Iliade*, IV, 412.

4. Platone, probabilmente citando a memoria, ha fatto confusione, sì che questi

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Va bene.

— Ma che dire di questo?

Ubriaco, dalla faccia di cane e dal cuore di cervo[1]!

ed i versi che seguono ti sembra che vadan bene? E così tutte 390
quante le altre impertinenze che siano state dette in verso o in prosa da parte di privati cittadini contro le autorità supreme?

— Non van bene.

— Io credo che queste non siano davvero le cose più acconce che debbono ascoltare i giovani se vogliamo indirizzarli alla temperanza: e nessuna meraviglia se possano piacere sotto altro punto di vista. Che te ne pare?

— Proprio così — disse.

IV — Non solo, ma rappresentare il più saggio fra gli uomini mentre dice che per lui la cosa più bella di tutte è quando

di pane e di carni le mense trabocchino, dal cratere *b*
attinga vino il coppiere e portandolo in giro lo versi nelle tazze[2],

ti sembra che sia proprio adatto questo a che lo ascolti un giovane che ha da farsi padrone di sé? E quest'altro,

morire di fame, ecco la morte più triste[3],

oppure che Zeus il quale, egli solo sveglio, mentre tutti gli altri, uomini e dèi, dormivano, aveva preso le proprie decisioni, quelle decisioni poi facilmente dimentica tutto preso dai desideri d'amore, e vedendo Era ne rimane così colpito che non gli *c*
passa neppure per la mente di ritirarsi nelle proprie stanze, ma sùbito lì, sulla terra, vuole con lei congiungersi, dicendo che mai l'aveva desiderata tanto, neppure quando si erano visti la prima volta e s'erano uniti di nascosto ai propri genitori[4]: e nemmeno che Ares ed Afrodite per fatti del genere erano stati incatenati da Efesto[5]?

versi non seguono affatto il primo, ma sono formati dall'unione di altri due, il primo *Iliade*, III, 8, il secondo *Iliade*, IV, 431.

1. *Iliade*, I, 225.
2. *Odissea*, IX, 8-10: le parole son di Ulisse, il più savio di tutti.
3. *Odissea*, XII, 342.
4. *Iliade*, XIV, 294 segg.: è l'episodio chiave del canto.
5. *Odissea*, VIII, 266 segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— No, per Zeus! — esclamò — Non mi sembra che tutto questo sia proprio ciò che convenga.

— Ma se, invece — dissi —, si tratta di esempi di fermezza *d* contro ogni evento, che siano stati detti o veramente compiuti da uomini famosi, questi bisogna studiare ed ascoltare; ad esempio:

> percotendosi il petto così rimproverava il proprio cuore:
> coraggio mio cuore, tu che hai avuto coraggio in altri
> momenti da cane [1].

— Esattamente — disse.

— Né permetteremo che i nostri uomini accettino doni, né siano tutti presi dall'amor per le ricchezze.

— Assolutamente no. *e*

— Né, dunque, si dovrà cantare loro che

> placati dai doni son gli dèi, i doni placano anche venerabili re [2],

né Fenice, pedagogo di Achille, dovrà esser lodato, come se fosse stato giusto il consiglio dato al proprio allievo di soccorrer gli Achei solo ricevendone doni, e se no di perseverare nella propria ira [3]. Né allo stesso Achille faremo l'ingiuria di ritenerlo tanto avido di denaro da accettare regali da Agamennone [4] e da farsi pagare per restituire un cadavere, perché altrimenti avrebbe ri- 391
fiutato [5].

— Non è giusto davvero lodare tali cose — disse.

— Anzi, per rispetto ad Omero — seguitai — sono in forse se dire che non sia empietà affermar questo di Achille, o credere a coloro che così dicono: non solo, ma empio che contro Apollo abbia detto:

> tu mi hai messo nel sacco, saettator che ove vuole colpisce, tu di
> tutti gli dèi il più funesto: e come vorrei vendicarmi di te, se ne
> avessi il potere! [6].

1. *Odissea*, XX, 17-8.
2. Pare sia un verso di Esiodo: così secondo la Suda alla parola *doni*. Cfr. Euripide, *Medea*, 964.
3. *Iliade*, IX, 515 segg.
4. *Iliade*, XIX, 278 segg.
5. *Iliade*, XXIV, 502, 555, 594: Platone riporta questi versi alterandone ad arte il contenuto perché rispondano alla tesi che vien sostenendo.
6. *Iliade*, XXII, 15, 20.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Ed empio affermare che si rifiutasse d'obbedire al fiume[1], che *b*
pure è un dio, e pronto fosse a combattere: ed altrettanto empio
che egli, delle sue chiome, già consacrate all'altro fiume, lo
Sperchio, dicesse:

all'eroe Patroclo offrire vorrei la mia capigliatua[2],

a Patroclo che era morto, e non è da credere che lo facesse. E
così che trascinasse Ettore intorno intorno al sepolcro di Pa-
troclo[3] e sulla sua pira sgozzasse i prigionieri[4], sosterremo che
tutto questo è stato affermato falsamente, e non permetteremo
che i nostri uomini credano che Achille, il figlio di una dea e *c*
di Peleo virtuosissimo uomo, egli stesso terzo[5] discendente di
Zeus, che Achille, educato dal sapientissimo Chirone, fosse così
pieno di disordine[6] d'avere in sé medesimo due mali l'uno al-
l'altro opposti, bassezza d'animo insieme ad avarizia e di con-
tro, verso dèi e uomini, superbia grande.

— Quanto tu dici è giusto — affermò.

V – Non crederemo, dunque — io dissi —, neppure a que-
st'altra storia, né lasceremo si dica: e cioè che Teseo, figlio di
Poseidone, e Piritoo, figlio di Zeus, abbiano tentato dei rapi- *d*
menti[7] tanto delittuosi; né che alcun altro figlio di dio, alcun
altro eroe[8] abbia osato commettere empietà e scelleratezze, qua-
li, invece, ora si raccontano falsamente di loro: costringeremo[9]
piuttosto i poeti a dire o che gli eroi non hanno commesso que-
sti atti, oppure che non son figli di dèi, ma non dicano l'una
e l'altra cosa insieme, né facciano il tentativo di convincere i

1. *Iliade*, XXI, 130-2, 212 segg., 222 segg.: il fiume è lo Scamandro.
2. *Iliade*, XXIII, 140-51.
3. *Iliade*, XXIV, 14 segg.
4. *Iliade*, XXIII, 175 segg.
5. Peleo, secondo la leggenda, era figlio di Eaco, figlio di Zeus.
6. Cfr. oltre, 444*b*.
7. Si accenna al reciproco aiuto che si dettero Piritoo e Teseo nel rapire l'uno Elena, l'altro Persefone. Forse Platone pensa ad un qualche poema che non ci è giunto.
8. Eran ritenuti figli di un dio e di una donna mortale, o viceversa. Eroi furono ritenuti anche gli uomini innalzati a semi dèi, i fondatori (per lo più mitici) di una città o di una colonia, le cui leggi, nell'antichità (epoca delle monarchie ed aristocrazie), una volta innalzati essi alla divinità, assumevano il crisma dell'obbligatorietà. Più tardi furon detti eroi anche gli uomini celebri, sia nella guerra e nelle opere pubbliche, come nelle opere dell'arte.
9. Cfr. 378*d*; *Leggi*, 660*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

nostri giovani che gli dèi siano causa di un qualche male, e che gli eroi non siano affatto migliori degli uomini: questo, lo abbiamo già detto [1], non è pio e non è vero; abbiamo dimostrato, *e* infatti, come sia impossibile che dagli dèi provenga un qualche male.

— E come sarebbe possibile?

— Veramente dannose sono queste cose per chi le ascolta, ché ciascuno, se è un mascalzone, troverà a se stesso una scusa, quando sia persuaso che anch'egli non fa altro se non ciò che commettono ed hanno commesso

> i parenti degli dèi, i più vicini a Zeus, che, su l'aerea vetta dell'Ida,
> al padre Zeus innalzano l'ara,

e

> non ancora in loro illanguidisce il sangue degli dèi [2].

Ecco le ragioni per cui dobbiamo porre fine a tali favole, appunto perché non siano causa che i nostri giovani divengan molto facili a commettere delitti. **392**

— Evidentemente — disse.

— Ebbene — continuai — già che stiamo definendo quali fra i discorsi siano quelli leciti e quali no, quale altro tipo ce ne resta ancora? Poiché oramai abbiamo già esaurito il nostro discorso su come si debba parlare degli dèi, dei demoni [2], degli eroi e di quanto è nell'Ade.

— Esattamente.

— E, dunque, non ci resterebbe ora da parlare degli uomini?

— È chiaro.

— Impossibile, per ora, amico mio, mettere a fuoco questo problema.

— Perché?

— Perché, almeno così io ritengo, dovremo dire che poeti

1. Cfr. 379*a-e*.

2. Si allude a Tantalo, ed ai suoi discendenti; i versi son di Eschilo, *Niobe*, fragm. 162 (Nauck). Il passo è parzialmente citato anche da Strabone, XII, 8, 21. Per il concetto qui espresso da Platone cfr. *Leggi*, 941*b-c*.

3. Eran ritenuti spiriti intermediari fra la divinità e gli uomini: personificavano a volte gli spiriti buoni, altre i cattivi. Ritenuti anche figli degli dèi (cfr. *Apologia*, 27*d*). In generale poi rappresentavano qualsiasi essere immaginario, genio buono o cattivo, che presiede al destino di ogni persona.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

e narratori sono in errore quando, discutendo dell'uomo, toc- *b*
cano quello che è il punto fondamentale, e cioè che nonostante la loro ingiustizia molti uomini sono felici, ed infelici molti che sono invece giusti, e che, basta non appaia, conviene essere ingiusti, mentre la giustizia è un bene per gli altri, un castigo per chi l'alberga in sé[1]: proibiremo che si dicano cose del genere; ordineremo invece che si canti e si racconti l'opposto: non ti pare?

— Lo so bene, anzi! — esclamò.

— E allora, se tu riconoscessi che ho ragione, non dovrò concluderne che sei d'accordo anche su ciò che cercavamo da un pezzo?

— E giustamente lo deduci — dissi.

— Se dunque dovremo parlare degli uomini sì come ab- *c*
biamo stabilito, ci potremo mettere d'accordo solo quando avremo scoperto che cosa sia la giustizia in sé, e se per sua natura essa rechi vantaggio a chi la possiede, sia che gli altri lo ritengano giusto, oppure no?

— Verissimo — disse.

VI – Basta ora sul contenuto di queste narrazioni: come penso dovremo esaminare adesso la forma, ed allora avremo pienamente studiato *ciò* che va detto e il *come* va detto.

E Adimanto:

— Questo che dici — affermò — non lo capisco davvero.

— Eppure è necessario — io proseguii —. E molto proba- *d*
bilmente lo capirai meglio così: tutto ciò che dicono mitologi e poeti non è forse narrazione di cose passate, presenti o future?

— Cos'altro, infatti? — disse.

— E non svolgono tali racconti in forma di narrazione semplice, o imitativa, o nell'una e nell'altra insieme?

— Anche questo punto — disse — bisogna che lo intenda con maggior chiarezza.

— Sembra che io sia ridicolo e oscuro maestro — affermai —. E proprio come chi non sa ragionare, accantonando l'idea generale, e scendendo ad un particolare, mi proverò di mostrar- *e*
ti quel che volevo dire. Rispondimi: conosci l'inizio dell'*Iliade*,

1. Cfr. 343*b*, 376*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

là dove il poeta dice che Crise pregò Agamennone che gli rendesse la figlia, e che Agamennone si infuriò, ed egli, poiché non la riebbe, invocò il dio contro gli Achei? 393

— Ricordo.

— Sai, dunque, che fino a questi versi:

> gli Achei tutti pregava; su tutti, gli Atridi pregava, delle turbe signori [1],

parla lo stesso poeta, senza tentare di volgere altrove la nostra attenzione, come se a discorrere non fosse lui medesimo. Di lì in poi parla invece come se fosse lo stesso Crise in persona, e, *b* quanto più gli è possibile, cerca di far sì che colui che parla non ci sembri Omero, ma lo stesso vecchio sacerdote. E presso a poco così si svolge tutto il resto del racconto intorno ai fatti d'Ilio, come a quelli d'Itaca, e similmente tutta l'*Odissea*.

— Esatto — egli disse.

— E non è ugualmente narrazione tanto quando si riportano volta a volta i discorsi di chi parla, come quando fra quei discorsi si riportano gli avvenimenti?

— Sicuro.

— Ma quando è il poeta stesso che pronuncia un discorso come se fosse un altro, dovremo dire, o no, che allora egli tenta, *c* quanto più può, di conformare il proprio linguaggio a quello di colui che, come ci ha in precedenza avvertito, sta per parlare?

— Lo diremo certo: che dovremo rispondere se no?

— E allora, conformarsi a un altro, sia nella voce che nei gesti, non è questo un imitare quel tale cui ci si vuol conformare?

— E allora?

— A quanto pare, dunque, in questo caso Omero e gli altri poeti usano la forma imitativa.

— Certamente.

— Se, invece, il poeta non si nascondesse mai, in ogni sua poesia come in ogni sua narrazione non vi sarebbe affatto la forma imitativa. Ma perché, di nuovo, tu non mi venga fuori a *d* dire che non capisci come questo sia possibile, te lo dirò io. Se Omero, dopo aver detto che Crise venne, portando il prezzo per

1. *Iliade*, I, 15-6.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

riscattar la figlia, a supplicar gli Achei e soprattutto i re, avesse continuato a parlare non impersonando lo stesso Crise, ma sempre parlando lui, Omero, tu mi capisci che allora non avrebbe usato la forma imitativa, ma quella narrativa semplice. E così, press'a poco, avrebbe detto, almeno in prosa, ché io non son poeta: « Appena il sacerdote venne, fece ad essi l'augurio che *e* gli dèi concedessero loro di espugnar Troia e di salvarsi, ma domandò che gli rendessero la figlia, accettando in cambio il prezzo del riscatto e per rispetto a dio. Come ebbe finito di parlare, tutti lo riverivano e acconsentivano; soltanto Agamennone montò in bestia e gli ordinò di andarsene sùbito, e di non tornare mai più, ché lo scettro e le bende del dio non sarebbero state utile difesa: prima di rendergli la figlia ella, insieme a lui, in Argo sarebbe invecchiata; gli comandò di andarsene e di non irritarlo, se voleva tornare a casa sano e salvo. Allora il vecchio, udito questo, impaurito, se ne andò via in silenzio: ma come 394
fu lontano dal campo innalzò molte preghiere ad Apollo, lo invocò coi suoi vari nomi, gli ricordò e gli chiese un compenso, se mai gli avesse fatta cosa grata costruendo templi, facendo in suo onore sacrifizi: ed in grazia di questi lo pregò che gli Achei coi suoi dardi divini scontassero le lacrime ch'egli aveva versate »[1]. Ecco, amico mio, in che consiste una narrazione semplice, indipendentemente da ogni forma imitativa. *b*

— Capisco — disse.

VII — Ed allora capisci — seguitai — come si abbia una forma opposta a questa quando cancellando fra i discorsi le parole del poeta, non resta altro che il dialogo.

— Ho capito anche questo, che è, insomma, quanto avviene nella tragedia[2] — disse.

— Hai capito benissimo — soggiunsi — e credo ormai di poterti fare intendere chiaramente ciò di cui prima non ero stato capace, e cioè che la poesia e la mitologia hanno forma esclusivamente imitativa, come tu dici, nella tragedia e nella comme- *c*

1. Platone ha parafrasato in prosa i versi 22-42 del I dell'*Iliade*.

2. Riassumendo, Platone distingue: 1) *forma imitativa* (quando si cerca di imitare gli altri nelle parole e nell'aspetto); 2) *forma narrativa semplice* (quando è il poeta stesso che narra); 3) *forma drammatica* (quando il poeta non appare affatto e svolge la sua opera attraverso dialoghi).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

dia: se è invece lo stesso poeta che racconta, abbiamo allora una seconda specie di poesia la cui forma è generalmente il ditirambo[1]; ve n'è infine una terza che è l'unione delle altre, e che vien usata nell'epopea ed anche in molti altri casi, se mi hai capito.

— Ora sì che ho capito ciò che prima volevi dire — affermò.

— Ricordati allora anche di quel che avevamo detto prima, e cioè che si era già concluso su *cosa* si doveva dire, ma ci restava ancora da discutere *come* si dovesse dire.

— Lo ricordo.

— E proprio questo dicevo, che bisognava decidersi se per- *d*
mettere ai poeti di usare nei loro racconti soltanto la forma imitativa, o in parte sì, in parte no, e quali cose in un caso, quali in un altro, o se proibire assolutamente la forma imitativa[2].

— Mi sembra proprio d'indovinare — disse — che tu voglia proporti ora l'indagine se nel nostro Stato dovremo, o no, accogliere la tragedia e la commedia[3].

— Forse — risposi —, ma forse anche cose più importanti: ché veramente non so: ma dove, come soffio di vento, il discorso ci porti, andremo.

— E dici bene — affermò.

— Adimanto, considera questo, ora, se cioè i nostri difen- *e*
sori debbano essere, oppure no, abili nell'imitazione. E non dipende anche questo da quel che abbiamo detto prima, che ognuno può far bene un mestiere soltanto[4], e se si vuol dare di mano a più mestieri non si riesce in nessuno, tanto almeno da farcisi un nome?

— E come non lo potrebbe?

— Lo stesso, dunque, si ripeta per l'imitazione: una stessa persona può imitare più cose tanto bene quanto una sola?

— No!

— Difficilmente si potrà dunque compiere un importante **395**
mestiere e al tempo stesso imitare più cose ed essere abile nel-

1. Il ditirambo, inno bacchico (lo stesso Bacco si trova invocato anche col nome di Ditirambo), è un genere di poesia piena di entusiasmo, ora piana e solenne, ora concitata e pazza. Dapprima fu soltanto narrativo, poi divenne anche imitativo.

2. Confronta, libro X, la critica che Platone fa dell'arte imitativa dal punto di vista di tutta la sua concezione filosofico-morale.

3. Cfr. *Leggi*, 817*a-c*.

4. Cfr. 370*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

l'imitazione, se perfino le due stesse forme imitative che fra di loro sembran più vicine, la tragedia e la commedia, un medesimo poeta non saprebbe compierle ugualmente bene[1]? Non dicevi proprio ora che queste due forme d'arte sono imitative?

— Sì: ed è vero quanto sopra affermavi, che una stessa persona non può riuscire ugualmente bene in ambedue.

Né insieme si può essere rapsodi ed attori.

— Vero.

— E non sono neppure gli stessi attori quelli che recitano la commedia e la tragedia, pur essendo l'una e l'altra forma imi- *b*
tativa, no?

— Sicuro, forme imitative.

— Non solo, ma la natura dell'uomo, o Adimanto, mi sembra che sia frazionata in particelle ancora più piccole di queste, sì che è davvero impossibile imitar bene più cose o far le stesse cose di cui le imitazioni sono immagini.

— Verissimo — disse.

VIII — Se, dunque, ci vogliamo mantener fermi al principio sul quale fin dall'inizio ci siamo basati, e cioè che i nostri custodi, liberi da ogni altro mestiere, siano gli artefici della li- *c*
bertà dello Stato, non dedicandosi ad altro se non abbia questo per mèta, è necessario che non facciano, né imitino alcun'altra

1. Lo Chambry nella sua edizione della *Repubblica* (« Belles lettres », Parigi 1932, p. 105) così dice: « Socrate nel *Convito* afferma l'opposto: "Spetta ad uno solo saper fare una commedia e una tragedia, e chi con arte compone tragedie dovrebbe anche saper comporre commedie" (223*d*). Nel *Convito* Socrate si pone dal punto di vista dell'arte, cioè della scienza, che deve poter coltivare i due generi; nella *Repubblica* si pone dal punto di vista storico e rileva che gli autori comici non hanno fatto tragedie e viceversa gli autori tragici non hanno scritto commedie ».

Lo stesso dice anche l'Adam. Io credo che il problema sia diverso. Nella *Repubblica* cioè, come d'altra parte risulta da tutta l'intonazione del libro, Platone vuol dire questo: chi scrive o chi agisce deve volta a volta essere sé, per cui appunto, la commedia di quel poeta non poteva essere che quella commedia, e quel poeta (almeno in quel certo momento — ed ecco spiegata la possibilità del *Convito*) non poteva scrivere che quella commedia, e ciò che ha detto non poteva dirlo in una tragedia o in un poema epico. Quello che vale è proprio questo essere sempre sé, in qualsiasi caso, o che si pensi o che si agisca. Nulla in questo senso morale è indifferente, imitativo. L'imitazione è abitudine, pigrizia, superficialità. Anche l'arte, ed è profondamente vero, ha la sua morale, che è poi, tutta la morale. E i guerrieri, se son guerrieri, si capisce che non possano essere artisti, sarebbero dei cattivi artisti, cioè degli imitatori. Cfr. in questo senso anche l'*Ione*, 534*a-e*; cfr. oltre 595*b-c*, 598*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

cosa; o se debbono imitare qualcosa, imitino quelle qualità che debbono imparare fin da fanciulli, il coraggio, la temperanza, la pietà, la generosità dell'uomo libero e tutte le altre virtù di questo genere: ma non commettano né imitino cose basse, o qualsiasi altro vizio; ho paura, se no, che realmente divengano ciò che imitano. Non hai forse notato che chi da bimbo e poi nella vita imita, l'imitare si volge in abitudine che divien come *d* una seconda natura, che cambia il corpo, la voce, lo spirito?

— Proprio così! — disse.

— Non permetteremo, dunque — affermai —, che coloro, dei quali pretendiamo aver la cura e che dovranno diventare essi stessi uomini virtuosi, essi, uomini, imitino una donna, giovane o vecchia che sia, una donna che dica insolenze a suo marito, che se la prenda con gli dèi, e superbamente si vanti credendo di essere felice, oppure una donna caduta in disgrazia e che si lasci andare a pianti e lamentele, e tanto meno una *e* donna ammalata, un'innamorata, una che sta per partorire.

— No senz'altro — disse.

— Né schiave, né schiavi che facciano cose da schiavi.

— Neppure.

— Né, direi, uomini malvagi e vili, che agiscano in senso opposto a quello che ora abbiamo detto, che si lancino ingiurie, si prendano in giro l'un l'altro e si dicano delle parolacce, siano ubbriachi oppure no, né, in conclusione, tutte quelle parole o **396** azioni con cui questa razza di gente pecca contro se stessa e contro gli altri. E neppure ritengo che debbano abituarsi ad imitare il linguaggio e la condotta dei pazzi: bisogna conoscerli sì i folli e i malvagi, uomini o donne che siano, ma nulla fare, nulla imitare di ciò che essi fanno.

— Verissimo — disse.

— E che? Potranno essi imitare — proseguii — i fabbri ferrai e qualsiasi altro tipo di operaio, coloro che vogano alle triremi, o battono il tempo ai rematori, o quel che sia simile a questo? *b*

— E come — disse — se neppure sarà loro permesso di porre mente a qualcuno di questi mestieri?

— E imiteranno nitriti di cavalli, mugghiar di tori, mormorio di fiumi, lo sciabordio del mare, e tuoni ed altri rumori del genere?

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Per me, se mia fosse la vittoria — disse — la forma che imita l'uomo onesto[1], e che è pura da ogni mescolanza con altre.

— Eppure, o Adimanto, è ben affascinante anche la forma mista, ed affascinantissimo per i fanciulli e per i loro educatori è proprio l'opposto di ciò che tu preferisci, come anche per la gran massa della gente.

— Affascinantissimo, infatti.

— Ma forse — proseguii — dirai che non è in armonia con la nostra forma di governo, ché da noi non v'è né doppio, né *e* multiplo uomo, ma ciascuno fa una cosa soltanto.

— Non è in armonia.

— Ecco perché soltanto in questo Stato troveremo che il calzolaio è calzolaio e non capitàno di navi oltre che dedito all'arte di far scarpe, e l'agricoltore è agricoltore e non giudice oltre che sapiente in agricoltura, e il soldato soldato, ma non finanziere oltre che abile in guerra, e così tutti gli altri, ciascuno per il proprio mestiere[2].

— Vero — disse.

— Se, come credo, un uomo tanto abile da assumere tutte 398
le forme, ed imitare tutto, capitasse nel nostro Stato per presentarsi in pubblico e recitare i suoi poemi, lo riveriremmo sì come un essere sacro, meraviglioso, incantevole, ma gli diremmo anche che nel nostro Stato non esiste un uomo come lui, né è lecito che esista, e lo spediremmo altrove, avendogli sparso di profumi la testa e dopo averlo coronato con sacre bende di

1. « τὴν τοῦ ἐπιεικοῦς μίμησιν. Che τοῦ ἐπιεικοῦς sia da intendere per maschile è chiaro da p. 398*b* τὴν τοῦ ἐπιεικοῦς λέξιν μιμοῖτο » (Fraccaroli). Altrimenti dovremmo tradurre: *il puro racconto che imita la virtù* (Chambry), o: *il puro imitatore del buono* (Gabrieli).

2. Il motivo cui qui giunge Platone è fondamentale ed è un ulteriore approfondimento di quanto già aveva posto all'inizio della delineazione dello Stato (370*b*). Ciascuno sia se stesso, ciascuno attui bene il proprio mestiere. Questo è il dato. E dal punto di vista educativo è un appello. E difatti, qui, per ora, Platone si ferma: nessuno intersechi l'opera dell'altro. Ma non basta sapere questo per istituire lo Stato giusto. Cfr. *Introduzione*, pp. 28-29, 33-35. Cfr. *Alcibiade II*, 146 segg.; *Carmide*, 171 segg.; *Lachete*, *passim*; *Protagora*, la parte sul coraggio. « Te lo dico in due parole — già si afferma nell'*Alcibiade II* — il possesso delle altre scienze, se non si possiede anche la *scienza di ciò che è bene*, è difficile che sia utile, nuoce anzi il più delle volte » (146*d-e*). Cfr. *Rep.*, 427*c*-445*e*, 507*a*-511*e*. Ed ancora nelle *Leggi*, 643*b*-644*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

lana[1]. A noi occorre un poeta e un narratore di miti più austero, anche se meno piacevole, ma utile al nostro disegno, che sappia imitarci soltanto l'atteggiamento dell'uomo onesto ed il suo dire sia coerente a quelle forme che per legge abbiamo prescritto fin dall'inizio, da quando abbiamo cominciato ad educare i nostri guerrieri[2]. *b*

— Proprio così faremmo — disse —, se ne avessimo il potere.

— Amico mio — affermai —, ecco, dunque, esaurita quella parte della « musica » relativa ai discorsi e alle favole, avendo ormai trattato di *ciò* che si deve dire e di *come* va detto.

— Così sembra anche a me — egli disse.

X – Dopo* questo — proseguii — non ci resta forse da parlare del canto e della melodia[3]? *c*

— Si capisce.

— E non è facile a tutti trovare sùbito ciò che vi sarebbe da dire e come debbono essere, se vogliamo restar coerenti con quanto è già stato detto?

Ma Glaucone sorridendo disse: — Io, o Socrate, rischio allora di non rientrare in questi *tutti*, ché, per ora almeno, non riesco affatto ad arguire quali si debba dire che siano; ma forse indovino.

— Innanzi tutto — dissi — su questo non c'è dubbio che sai rispondere, e cioè che la musica si compone di tre elementi: le parole, l'armonia ed il ritmo. *d*

— Oh sì, questo sì! — esclamò.

— Fra le parole, poi, che sono in musica e quelle che sono semplicemente parlate non vi è differenza; debbono essere concepite, infatti, secondo quelle regole che, or ora, abbiamo stabilite e nella stessa forma[4].

— È vero — disse.

1. In tutte queste pagine, oltre alla preoccupazione educativa, Platone critica ed ironizza il teatro del suo tempo, degenerante in quell'arte di cattivo gusto, che son le scene a tutto effetto.

2. Cfr. *Leggi*, 656*c*, 658*c*, 660.

* 398*c*-403*c*: *L'educazione dei difensori: La Musica (melica): quali hanno da essere le melodie e i ritmi.*

3. Per il valore della musica in questo senso cfr. anche *Leggi*, 654 segg.

4. Relativamente a 398*d*-400 cfr. *Leggi*, 669-70: anche qui Platone cita l'armonia

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— L'armonia e il ritmo debbono adattarsi alle parole.

— Come no?

— Ma niente pianti e lamenti, dicemmo, nei nostri discorsi.

— No, certo.

— Quali son, dunque, le armonie lamentose? Dimmelo tu *e* che sei musico.

— La mixolidia, la sintonolidia, e le altre simili[1] — disse.

— Via, quindi — esclamai — armonie del genere! Non servono neppure alle donne, se vogliono essere per bene, figurarsi agli uomini!

— Certo.

— Sconvenientissime, poi, sono per i custodi la ubbriachezza, la voluttà e la pigrizia.

— Come no?

— E quali le armonie voluttuose e da simposi?

— La ionica — disse — e la lidia che sono dette, appunto, armonie rilassate.

— Ebbene, amico mio, che uso è da farne per dei guerrieri? 399

— Nessuno! — rispose — Ma così finisce che non ti resta altro che la dorica e la frigia.

— Non m'intendo di armonie — dissi —, ad ogni modo lasciami quella che sappia imitar bene la voce e gli accenti dell'uomo valoroso in guerra o in altra azione violenta, e che, se anche sia tradito dalla sorte o vada incontro alle ferite ed alla morte o cada in qualunque altra disgrazia, sempre sta *b*

dorica come la più maschia e la più adatta a formare l'animo virtuoso; ancora *Leggi*, 700*d-e*.

1. Per armonia i greci intendevano una successione ordinata di suoni congiunti: cioè gamma o scala. Dal diverso alternarsi di toni e semitoni nascevano altrettante scale o armonie ciascuna avente perciò un differente carattere estetico (lamentoso, voluttuoso, rilasciato, guerresco, e così via). Queste armonie, dette anche modi, composte ognuna di otto suoni, prendevano il nome della regione ove originariamente erano state maggiormente usate: così la Dorica, la Lidia, la Frigia. Oppure prendevano il nome da quelle armonie da cui, con sostanziali modifiche, avevano tratto origine: così la Ipodorica, la Ipolidia, la Mixolidia, la Ipofrigia, Iperdorica, Iperlidia, Iperfrigia. Ritmo è il rapporto intercorrente fra sillabe o note lunghe e sillabe o note brevi in una successione ordinata. Sulle teorie musicali di Platone ed al tempo di Platone cfr.: A. Rossbach-R. Westphal, *Theorie der musichen Künste der Hellenen*, Londra, 1885-9; D. B. Monro, *The modes of ancient greek music*, Oxford, 1894; K. Jan, *Musici scriptores graeci*, Lipsia, 1895; H. Gleditsch, *Die Musik der Griechen*, Monaco, 1903[3]; Th. Reinach, *La musique grecque*, Parigi, 1926; R. P. Winnington-Ingram, *Mode in ancient greek music*, Cambridge, 1936. Si veda inoltre *Nota bibliografica*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

saldo, e senza mai perdersi d'animo resiste ad ogni sciagura. E lasciami un'altra armonia che sappia renderci l'uomo anche in un'opera di pace, non forzata, ma dovuta al suo libero volere, che, per giungere al fine, si accattiva un dio con la preghiera, o convince un uomo coi suoi insegnamenti e consigli, o viceversa si convince alle preghiere, agli insegnamenti, all'opera di dissuasione di un altro e che, essendo riuscito così nei suoi intenti, non si inorgoglisca, ma si comporti anzi con saggezza e misura, mostrandosi sempre soddisfatto di quel che avviene. *c*

Questi due tipi d'armonia, quello della violenza e quello della spontaneità, che sono i migliori per imitare gli accenti di chi si trovi nella buona e nella cattiva fortuna, di chi sia temperante e forte, questi devi lasciarci.

— Ma tu — disse — mi chiedi di lasciare, appunto, quelle due armonie di cui ho parlato un momento fa.

— Dunque — continuai — per i nostri canti e le nostre musiche non avremo bisogno di strumenti a molte corde e che rendano tutte le armonie [1].

— Non mi sembra — disse.

— E quindi non alleveremo fabbricanti di trigoni, di péttidi e di tutti gli altri strumenti a più corde e poliarmonici. *d*

— Non pare.

— E accoglieremo nella città fabbricanti di flauti e flautisti? Non è forse il flauto lo strumento che può dare più suoni? E gli altri strumenti che rendono tutte le armonie non son forse a imitazione del flauto?

— È evidente — disse.

— Ti restano — affermai — la lira e la cetra come strumenti utili per chi sta in città, mentre in campagna i pastori potranno far uso di una specie di siringa.

— Proprio a questo ci porta il discorso — disse.

1. Qui Platone si riferisce evidentemente non agli strumenti forniti di più corde, poiché tutti cadrebbero sotto questa denominazione — anche la lira e la cetra — in quanto più corde erano necessarie per ottenere la serie di otto suoni costituenti un'armonia o modo. Egli si riferisce a quegli strumenti forniti di meccanismi o di un numero di corde tale da poter ottenere i suoni necessari a completare la diversa successione di intervalli propria a ciascuna armonia, cioè a quegli strumenti che potevano indifferentemente (data la loro costruzione) suonare tutte le armonie possibili (dorica, frigia, lidia, iperlidia e così via). Ecco perché Platone accetta solo la lira e la cetra, strumenti

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Del resto — affermai — non facciamo nulla di originale, *e*
amico mio, preferendo Apollo e gli strumenti di Apollo a Marsia ed ai suoi strumenti [1].

— Per Zeus! — esclamò — Non mi sembra.

— Per il cane! — continuai — e così, senza accorgercene, abbiamo di nuovo purificato la città che poco fa dicemmo essere troppo lussuosa.

— E ci siam condotti proprio con saggezza — disse.

XI – Su via! — esclamai — completiamo, dunque, questa nostra purificazione. Alle armonie dovrà per noi conformemente seguire ciò che riguarda i ritmi, non scovarne cioè di troppo complessi, né con metri [2] di ogni specie, ma vedere quali siano quei ritmi che esprimano la vita di un uomo equilibrato e coraggioso; quando li avremo veduti, costringeremo la misura del 400
ritmo e l'armonia ad essere adeguati alle parole di un uomo simile, e non le parole alla misura del ritmo ed alla armonia. Ma quali potrebbero essere questi ritmi tocca a te dirlo, come dianzi per le armonie.

— Per Zeus! — esclamò — non saprei. Che, grosso modo, ve ne sian di tre specie [3] sulle quali si intrecciano i movimenti

ad accordatura fissa, atti a rendere solo certe determinate armonie e precisamente quelle da lui prescelte. Lo stesso deve dirsi per la siringa che era composta di un numero vario di canne — normalmente sette — corrispondenti ad altrettanti suoni fissi.

1. Il mito di Apollo è per Platone un simbolo. Apollo è il dio della luce, il dio solare: non si scordi che per Platone il Bene è come il sole. Dio, dunque, dell'armonia, dell'essere che è armonia, unità vivente. Non a caso si dice che l'Accademia, la scuola di Platone, festeggiava quale giorno natalizio del maestro il settimo giorno del mese di Targelione (maggio-giugno), che era proprio, per il calendario attico, il giorno natalizio di Apollo. Dalle tenebre alla luce, dalla disarmonia del molteplice, della vita sensibile, all'unità vivente dell'essere, alla serenità apollinea. Conquistata serenità, serenità posta come ideale termine di questa travagliata, dionisiaca nostra vita. Dioniso, Apollo: i due aspetti della vita: disordine-ordine, disarmonia-armonia; ma non l'uno separato dall'altro, unilaterali: Apollo, dunque, contrapposto a Marsia, il satiro. Gli strumenti di Apollo, la cetra e la lira, strumenti di serenanti armonie, contrapposti agli strumenti di Marsia, il flauto ad ancia, lo strumento della passione. Non a caso, dunque, Platone cita Apollo, e la leggendaria gara fra Marsia e Apollo: fra la passione e la ragione. Vince Apollo e Marsia, per aver tanto osato, viene punito, spellato. Cfr. *Leggi*, 677*d*, ove Marsia vien detto inventore della musica.

2. *Metro*: il testo greco ha βάσις; *passo*, *andamento*, e quindi *metro*, che è come l'unità di misura del verso: formato da uno o da due *piedi*, da uno o da due gruppi cioè di sillabe brevi e lunghe.

3. Le tre specie sono: 1) *Piedi di tre unità*, comprendenti *trochei* (— ⏑) e *giambi*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ritmici, come quattro sono le specie dei suoni da cui sbocciano tutte le armonie[1], questo l'ho potuto stabilire e lo posso dichiarare; non saprei dire però di che genere di vita siano queste imitazioni.

— Ma su questo — dissi — ascolteremo anche il parere di Damone[2], quali cioè siano quei movimenti ritmici proprii della *b* volgarità e della tracotanza, della pazzia e di tutte le altre bassezze, e quali i ritmi da conservare in quanto rispondono alle opposte qualità. Anzi, ho idea, sia pur confusamente, d'avere ascoltato nominare da lui stesso un enoplio composto[3], e un dattilo, e un eroico[4] che ben non so come ordinasse, uguali po-

⏑ —); 2) *Piedi di quattro unità*, comprendenti *dattili* (— ⏑ ⏑), *anapesti* (⏑ ⏑ —) e *spondei* (— —); 3) *Piedi di cinque unità*, comprendenti *peoni* (— ⏑ ⏑ ⏑), *cretici* (— ⏑ —) e *bacchici* (⏑ — —); da cui derivano tutti gli altri piedi di maggior quantità dovuti all'unione dei piedi di queste tre specie che sono dunque le specie fondamentali « su cui s'intrecciano i movimenti ritmici ».

1. Le quattro specie di suoni da cui sbocciano tutte le armonie molto probabilmente sono: il *Frigio*, il *Lidio*, il *Dorico* e l'*Ionico*. Così ADAM. Secondo il WESTPHAL (*op. cit.*), il quarto, invece dell'*Ionico*, sarebbe il *Locrese*. Vi è un'altra tesi sostenuta dal FRACCAROLI, che mi sembra giusta, e cioè che i quattro suoni sarebbero le quattro note del tetracordo, nel caso però che si dia a tetracordo non il significato di un accordo di quarta, ma come era originariamente (cfr. NICOMACO, in BOEZIO, *Inst. Mus.*, 20) un accordo comprendente tutta l'ottava.

2. Secondo le testimonianze dello stesso PLATONE (*Lachete*, 180*d*, e 197*d*; *Alcibiade I*, 118*c*: ancora da Platone citato nella *Rep.*, 424*c*), di DIOGENE LAERZIO (II, 19) e di PLUTARCO (*Vita di Pericle*, 4), Damone sarebbe stato un musicista ateniese scolaro di Agatocle (maestro anche di Pindaro), intimo di Prodico e maestro di Socrate e di Pericle. Non a caso Platone cita qui Damone, ché Damone in una finta orazione agli Areopagiti si fece difensore « della musica dimostrando quali segrete affinità leghino le armonie ed i ritmi alle varie disposizioni psichiche, cosicché armonie e ritmi siano veramente capaci di plasmare il carattere degli uomini » (cfr. A. ROSTAGNI, *Aristotele e aristotelismo nell'estetica antica*, in « Studi italiani di Fil. Classica », 1922, pp. 73-9: il ROSTAGNI inoltre sostiene che per Damone tali ritmi ed armonie erano intese in senso pitagorico per cui attraverso la musica ci si poteva elevare ad intendere e vivere il divino che è appunto, pitagoricamente, l'Uno tutto armonico, servendosi della musica quale strumento per liberare dalle passioni. Cfr. ancora ROSTAGNI in « Rivista di Filologia », 1923, p. 265). Il contenuto dell'orazione di Damone si può ricavare da FILODEMO, *De Musica* IV, col. XXXIV, 1-5, p. 104 K. e, *ibid.*, p. 7, fragm. 13 K, p. 55, fragm. 77. Cfr. su Damone anche JAN, « Pauly-Wissowa », R-E. IV, col. 2072, e I. LANA, *L'utopia di Ippodamo di Mileto*, in « Rivista di Filosofia », 1949, p. 145.

3. Enoplio: ritmo della marcia o della danza con armi: di qui il suo nome, ἐν (*in*) ὅπλον (*armi*). Era formato di due *dattili puri* (il dattilo è un piede di quattro unità — ⏑ ⏑) e uno *spondeo* (piede di quattro unità — —): detto *enoplio composto* quando constava di piedi differenti — ⏑ ⏑ — , ⏑ ⏑ — —.

4. Eroico: senza dubbio è sottinteso μέτρον (*verso*): ed allora qui si tratta del *verso eroico* composto di *dattili* e *spondei*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

nendo l'arsi e la tesi[1], facendolo indifferentemente uscire in breve ed in lunga[2], e, se non sbaglio, ce n'era uno che chiamava giambo, trocheo un altro[3], dando loro quantità lunghe e brevi. E mi sembra che in alcuno di questi biasimava o lodava l'andamento del piede[4] o gli stessi ritmi, o gli uni e gli altri insieme, ché proprio non saprei. Ma, come dicevo, depositeremo tutto ciò sulle spalle di Damone, poiché affrettato discorso non può bastare a ben distinguere i vari motivi. E tu che ne pensi? *c*

— Sono del tuo stesso parere, per Zeus!

— Ma che un degno o un indegno comportamento si riallacciano ad un accordo euritmico o ad un disaccordo, questo lo sai distinguere?

— Come no?

— Non solo, ma un accordo euritmico e un disaccordo, l'uno *d* si adegua pienamente ad un buon discorso, l'altro a un discorso opposto, e lo stesso si ripeta per l'armonia e la disarmonia, quando, come sopra dicemmo, e ritmo ed armonia siano adeguati al discorso e non il discorso si faccia loro schiavo.

— Certo — disse — ritmo ed armonia debbono adeguarsi alle parole.

— Ebbene — proseguii —, e il nostro stile e le stesse parole? Non rispondono forse a quello che è il carattere proprio dell'anima[5]?

1. Il testo greco ha ἄνω καὶ κάτω (*su* e *giù*), e quindi, per meglio intendersi, si può tradurre coi due termini tecnici *arsi* (ἄρσις, *alzamento*) e *tesi* (θέσις, *abbassamento*). Poiché i greci segnavano il tempo con il piede – d'onde per *piede* s'intese poi l'unità ritmica – si disse *arsi* l'alzarsi del piede corrispondente alla parte debole del metro, *tesi* il battere del piede segnante la parte forte.

2. Facendolo *indifferentemente* uscire in *breve* e in *lunga*: poiché il *verso eroico* è formato da *dattili* e *spondei*, ambedue piedi di quattro unità, e quindi equivalenti (— ⏑ ⏑ , o — —) è indifferente che un piede di genere uguale esca in breve o in lunga.

3. Il *giambo*, la cui etimologia è incerta, è un piede di tre unità ⏑ —, il *trocheo* (τροχαῖος, *che serve a correre*) è anch'esso un piede di tre unità — ⏑ .

4. Il testo greco ha ἀγωγὰς τοῦ ποδός: letteralmente, dunque, va tradotto i *tempi del piede*, e, quindi, tutto l'*andamento del piede* in generale, cioè il tempo largo o stretto da usarsi nel *ritmo*.

5. È opportuno citare anche in questo caso *Carmide*, 156*e*-157*a*: « l'anima, dunque, convien curare innanzi tutto e soprattutto, se vogliamo che sani siano il capo ed il resto del corpo. E l'anima... si cura coi bei ragionamenti ». Di qui si capisce anche perché prima di curare e armonizzare il corpo con la ginnastica, vada per mezzo della musica avviata l'anima a quell'armonia attraverso la quale soltanto si potrà cogliere l'armonia del tutto e farsi quindi giusti, buoni, belli. Cfr. oltre, 403*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Non altrimenti.

— E così tutto il resto non risponde allo stile?

— Sì.

— I discorsi ben costruiti, infatti, un'armonia perfetta, il decoro e l'euritmia sbocciano dalla semplicità dell'anima, non *e* quella semplicità che così viene detta per vezzo, e che in effetto non è altro che sciocchezza, ma da quella disposizione spirituale di un carattere che si è davvero formato bene e moralmente [1].

— Esattamente — disse.

— E non è proprio questo, sempre ed in tutto, che debbono ricercare i giovani, se davvero vogliono essere se stessi?

— Lo debbono sì.

— E di queste qualità è intessuta anche la pittura e tutte **401** le opere del genere, l'arte tessile e quella del ricamo, l'architettura ed il lavoro di tutte le altre suppellettili, non solo ma anche la natura dei corpi e quella delle piante, ché in tutto questo si trova proporzione o sproporzione. La sproporzione, l'aritmia e la disarmonia sono, dunque, sorelle di un linguaggio e quindi di un carattere scomposto, mentre altrettanto sorelle sono le qualità contrarie ed immagini di un opposto carattere, il carattere cioè dell'uomo saggio e virtuoso [2].

— Proprio così — disse.

1. Cfr. *Leggi*, 655*b*, 710*a-b*.

2. Cfr. *Gorgia*: « SOCRATE: la regolarità e l'ordine fanno buona una cosa e il disordine cattiva... Ora, l'esser nostro... può esser buono per l'acquisto di una buona disposizione. E questa buona qualità viene ad ogni essere non a caso, ma per un certo ordine, per una giusta direzione, per un'arte che gli è comunicata... La buona disposizione di ogni essere sta dunque nell'essere ben disposti e ordinati. Perciò l'ordine che si conviene ad un essere, quando si è instaurato in esso, lo rende buono. Per cui, l'anima che ha ricevuto l'ordinamento ad essa conveniente è migliore di quella disordinata... Onde l'anima ben ordinata è saggia, temperante e buona » (506*d*-507*a*). Cfr. anche *Timeo*, 87*c-d*. Di qui il valore che, ora, nella *Repubblica*, e più tardi nelle *Leggi*, assume, da un punto di vista educativo, la musica ordinata ed armonica, come avviamento appunto ad instaurare nell'anima quell'ordine e quell'equilibrio — ed in questo senso Platone si collega al Pitagorismo — quella consapevole e critica misura di sé che erano stati il più fine appello dell'insegnamento socratico (cfr., oltre la p. citata del *Gorgia*, i due *Alcibiade*, il *Carmide*, il *Liside*, il *Lachete*). Però già da queste pagine della *Repubblica* (ed è la risposta a Glaucone ed Adimanto) vi è qualcosa che va oltre l'appello e il dialogo di Socrate, vi è il quadro di un programma educativo che dietro sé già presuppone, da parte di chi lo detta, la conoscenza e la consapevolezza di un mondo di valori, di un ordine razionale, formalmente "prima", ed al quale bisogna adeguarsi. Attraverso questo, quando dall'esteriorità si sia passati alla interiorità (*Con-*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

XII – Dovremo, dunque, stare attenti soltanto ai poeti e *b*
costringerli[1] ad intessere nelle loro poesie l'immagine di un onesto costume, o a non poetare fra noi, oppure dovremo stare attenti a tutti gli artefici, sì da impedir loro ogni squilibrio e dissolutezza, ogni volgarità e bassezza sia nelle arti figurative che nell'architettura, e in ogni altra loro opera? Oppure a chi non sa operare altrimenti vieteremo da noi la sua arte, perché i nostri custodi, educati tra immagini di vizio, come fra velenosa erba,
a poco a poco, in tanta abbondanza, molte volte al giorno spel- *c*
luzzicandone e facendone pascolo, inconsciamente non contraggano nell'anima un solo male grande? O non ricercheremo piuttosto quegli artefici che sappiano spontaneamente seguir le tracce della natura del bello[2] e dell'onesto, sì che, come vivendo in sana località, i giovani dalle opere belle, sia per mezzo della vista che dell'udito, traggano quel giovamento che sia come lieve brezza mattutina, che da ubertose regioni rechi salute, e sùbito fin da fanciulli, così senza parere, li guidi a con- *d*
formità, amicizia, concordanza reciproca, secondo retta ragione[3]?

— Senza dubbio così sarebbero educati ottimamente — disse.

— E dunque — seguitai — non è forse per questo, o Glaucone, che la musica ha la parte fondamentale nell'educazione, appunto perché il ritmo e l'armonia particolarmente s'insinuano nell'anima e fortemente la toccano e la bellezza che ne segue

rito), l'uomo potrà cogliere la stessa suprema *bellezza, verità, giustizia* (*Convito, Repubblica, Fedro*), che è la stessa ragion d'essere e misura del tutto, la stessa retta e misurata ragione di sé. Non a caso, dunque, sùbito sotto Platone dice: tale educazione « sùbito fin da fanciulli, *così senza parere*, li guidi a conformità, amicizia, concordanza reciproca, secondo retta ragione » (401*d*), sì che amino tutto ciò che è bello e buono, « *prima ancora di rendersene ragione* » (402*a*).

1. Cfr. *Leggi*, 660*a*, 662*c*, 801*c-d*.

2. Come è detto nel *Convito* attraverso le cose belle e i corpi belli, che sono come lo specchio di un'anima bella (armonica, buona), si risale attraverso il dialogo con l'anima a cogliere la bellezza del supremo vero (*Convito*, 206-13). Cfr. anche *Fedro* (249*d*-251*a*): « Quando un uomo, vedendo la bellezza terrena, si risovviene della bellezza vera, allora all'anima sua spuntano le ali ed essa desidera di volare in alto... » (249*d*). Cfr. anche nota relativa a p. 401*a*.

3. Cfr. *Gorgia*: « SOCRATE: i saggi, amico Callicle, insegnano che il cielo e la terra, dèi ed uomini, da vincoli reciproci sono legati, nei quali risiedono l'amicizia, la temperanza, l'ordine, la giustizia » (508*a*). Cfr. nota relativa a p. 401*a* (cfr. L. DUGAS, *L'amitié antique d'après les moeurs populaires et les théories des philosophes*, Parigi, 1894).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

la rende virtuosa, se uno è stato rettamente educato e se no avviene l'opposto[1]? Non solo, ma anche per questo, che delle *e*
cose superficialmente toccate, non ben costruite, o abortite, chi nella musica fosse veramente ben educato, si accorgerebbe facilmente e preso da giusta irritazione, lodando le cose belle, le accoglierebbe nell'anima sua in piena letizia e se ne nutrirebbe, divenendo bello e buono; mentre giustamente biasimerebbe le
cose brutte sentendone come ribrezzo, sin da giovane, prima an- **402**
cora di rendersene consapevolmente ragione: anzi, al sopraggiungere della ragione, chi è similmente cresciuto, lietamente l'accoglierebbe conoscendola ormai per lunga familiarità.

— E proprio per questi motivi — disse — a me sembra che una educazione musicale sia senza dubbio necessaria.

— Anzi — proseguii —, come si riesce ad avere una sufficiente conoscenza delle lettere dell'alfabeto solo quando sappiamo che le singole lettere, che sono poche, si ritrovano in tutte le varie parole, e piccole e grandi che siano non le abbiamo trascurate, come se fosse inutile accorgersene, ma abbiamo *b*
tentato di distinguerle ovunque, perché non avremmo potuto affermare di conoscere le lettere se prima non si fosse saputo questo...

— Vero.

— Anche le immagini delle lettere, se per caso ci apparissero riflesse nell'acqua o in uno specchio, non le riconosceremmo se non le avessimo già conosciute, ché identica ne è la tecnica e lo studio.

— Senza alcun dubbio.

— Ecco, in nome degli dèi, perché sostengo che non potremo essere musici, né noi né questi custodi che diciamo di dover *c*
educare, se, prima, non conosciamo quale sia l'aspetto della temperanza, del coraggio, della liberalità, della grandezza d'animo, di ogni altra qualità a queste sorelle, e delle qualità opposte, ovunque le si trovino, e se, quando vi sono, non ci accorgiamo della loro presenza, sia essa in realtà, o soltanto in immagine, senza mai trascurarle in ogni nostra azione, grande o piccola che sia, ma ritenendole proprie della stessa tecnica e dello stesso studio.

1. Cfr. *Leggi*, 655*b*, 710*a-b*, 673*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Necessariamente — disse.

— Quando, dunque — seguitai —, in un sol uomo si con- *d*
cilia *in interiore* un integro carattere con un aspetto esterno che s'adegua e s'armonizza con quello, essendo ambedue di un medesimo tipo, non è forse una bellissima visione per chi la possa contemplare?

— Molto.

— E ciò che è veramente bello è anche degno del più grande amore.

— Come no?

— Per cui il musico dovrà innamorarsi di quegli uomini che siano veramente tali; no se, invece, vi fosse dissonanza.

— No certo — disse —, se vi fosse mancanza rispetto all'anima: se fosse, invece, difettoso soltanto rispetto al corpo lo potrebbe ugualmente tollerare ed amare.

— Capisco — affermai — tu hai avuto o tutt'ora hai a che *e*
fare con tali giovinetti amati, e te lo concedo; ma dimmi questo, fra la temperanza ed il piacere smodato vi può essere rapporto di comunione?

— E come — rispose — se il piacere fa impazzire non meno del dolore?

— E rispetto alle altre virtù?

— Assolutamente no! 403

— V'è comunanza, invece, con la tracotanza e la dissolutezza?

— Moltissima.

— E quale altro piacere mi sapresti dire più grande e più intenso del piacere sessuale?

— Non altri certo — disse — e senza dubbio il più folle.

— L'amore giusto, invece, non è forse equilibrato ed armonico amore dell'ordine e della bellezza[1]?

1. Cfr. *Convito*, *Fedro*: « Muovendo dalle belle persone di quaggiù via via sempre più in alto ascendere, attratto dalla bellezza di lassù, quasi per una scala salendovi, da uno a due, e da due a tutti i bei corpi, e dai bei corpi alle belle istituzioni, e da esse alle belle scienze, per culminare dalle scienze a quella scienza che d'altro non è scienza se non di quella pura bellezza » (*Convito*, 211*c*). Questa, appunto, la forza di *amore giusto*. Ugualmente nel *Fedro* si distingue fra *amore ingiusto* che è amore unilaterale, limitato, e quindi passionale, e *amore ordinato*, giusto, che da questa terra ci riconduce all'armonia ed alla bellezza del tutto nella sua unità. Cfr. nel *Fedro* il primo discorso di Socrate su amore — 234*d*-242*e* —, ed il secondo discorso su Eros, la cosid-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Esattamente — rispose.

— Ma, dunque, all'amore giusto non si deve avvicinare nulla che sappia di follia e di tutto ciò che è dissoluto?

— No, nulla.

— Non ci si dovrà, dunque, avvicinare al piacere di un tale amore, né perciò dovrà avere nessuna parte nelle relazioni *b* dell'amante e del fanciullo che veramente s'amino di un puro amore[1]?

— No, per Zeus, o Socrate! — esclamò — non lo dovremo avvicinare.

— A quanto sembra, dunque, nello Stato che abbiamo fondato porrai come legge che l'amante potrà amare il suo fanciullo, stare al suo fianco e carezzarlo, ma come se fosse suo figlio, a nobile fine[2], e soltanto se egli lo consente, e in generale si comporti verso l'oggetto dei suoi voti in modo tale da non lasciar supporre di aver oltrepassato il segno, se non vuol cadere *c* sotto l'accusa d'essere ineducato e senza nessun gusto del bello.

— Proprio così — confermò.

— Dunque, anche tu ne sei convinto — dissi — che abbiamo così esaurita la nostra discussione sulla musica? Si conclude come doveva concludere, ché il fine della musica è, appunto, l'amore del bello.

— Sono pienamente d'accordo — affermò.

XIII – Dopo* la musica i giovani siano educati con la ginnastica[3].

— Certo.

— E si deve anche in questa educarli accuratamente fin dalla prima infanzia e per tutta la vita. Ed ecco quale è, se- *d* condo me, la questione: esaminiamola insieme. Io credo che

detta *palinodia* — 242*b*-257*b* —. Cfr. *Leggi*, 837*d*. Anche nelle *Leggi* vi è una distinzione del genere (cfr. 835*d*-837*d*). Così nelle *Leggi*, 731*e*, troviamo che anche l'amore di sé ha da essere ordinato. Cfr. L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'Amour*, Parigi, 1908.

1. Per come inoltre Platone giudica le perversioni sessuali cfr. *Leggi*, 636*c*.

2. Cfr. ancora *Convito*, 206-11.

* 403*c*-412*b*: *L'educazione dei difensori: la Ginnastica. Sull'igiene, i medici, i giudici.*

3. Per ginnastica s'intendeva anche tutto ciò che si riferisce all'igiene, per cui il maestro di ginnastica era una specie di medico: cfr. H. KANTER, *Platos Auschauungen*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

il corpo, per quanto ben formato, non sia per sua natura tale da far l'anima buona: anzi è l'anima che quando è buona dà al corpo, con la sua virtù, tutta quella perfezione di cui è capace. Che te ne pare?

— Così anche a me — disse.

— Se, dunque, dopo aver sufficientemente educato l'intelligenza, le affidiamo la particolar cura del corpo, limitandoci noi ad indicare i punti fondamentali, senza perderci in lunghi *e* discorsi, non faremo bene?

— Benissimo.

— Abbiamo, dunque, già detto che i custodi debbono astenersi dall'ubbriachezza; un custode meno di tutti gli altri può concedersi di inebriarsi, non sapendo più in che terra si trovi.

— Sarebbe ridicolo, infatti, che di custodia avesse bisogno un custode — disse.

— E veniamo al nutrimento. I nostri custodi sono, infatti, atleti che lottano per il massimo cimento: non è così?

— Sì.

— Ma converrebbe anche a loro il solito tenore di vita degli 404
atleti attuali?

— Forse.

— Secondo me — dissi — è un tenore di vita soporifero e dannoso alla salute. Non vedi che passano la vita a dormire e basta ch'escano un po' fuori dalla solita dieta per ammalarsi gravemente e violentemente?

— Lo vedo.

— Occorre, quindi — continuai —, un tenore di vita più adatto per atleti dedicati alla guerra che, come i cani, debbono star sempre all'erta, ed aver occhio ed orecchio acutissimi, ed ottima salute, spesso, durante le campagne, cambiando acque e cibi, esponendosi agli ardori del sole e al freddo degli inverni[1]. *b*

über Gymnastik, Lipsia, 1886; C. A. Forbes, *Expanded uses of the Greek gymnasium*, in « Classical philology », 1945, pp. 32-42. Può darsi che qui Platone si sia servito delle dottrine di Ippocrate: cfr. Poschenrieder, *Die Platonischen Dialoge in ihrem Verhältnisse zu den Hippocratischen Schriften*, Landschut, 1882; P. Kucharski, *La méthode d'Hippocrate dans le Phèdre*, in « Revue des Études grecques », 1939, pp. 301-57. Cfr. *Gorgia*, 517*e*; *Leggi*, 673*a*: « quando i movimenti del corpo hanno come fine di perfezione il corpo, all'arte che a questo conduce possiamo dare il nome di ginnastica », e 795*b*; *Timeo*, 88*b-d*.

1. Cfr. *Leggi*, 942*d-e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Mi pare.

— E non è, allora, la migliore ginnastica sorella di quella musica di cui abbiamo parlato ora?

— Come dici?

— Una ginnastica semplice ed equilibrata, il più possibile adatta alla guerra.

— Ma come?

— Omero stesso — dissi — basterebbe ad insegnarla. Tu sai, infatti, che quando Omero imbandisce da mangiare ai suoi eroi, che sono in guerra, non offre né pesce, pur essendo sulle rive del mare Ellesponto, né carne lessa, ma soltanto arrosto, *c* che, infatti, i soldati possono molto più facilmente prepararsi, poiché, quasi ovunque, è più agevole servirsi semplicemente del fuoco che portarsi dietro utensili da cucina.

— Verissimo.

— Né di condimenti, mi sembra, ha mai parlato Omero. Non sanno forse anche gli altri atleti che il corpo per stare bene deve fare a meno di tutte queste cose?

— Giustamente lo sanno — disse — e perciò ne fanno a meno.

— Amico mio, non si direbbe che tu lodi, se ritieni che *d* questo vada bene, la tavola siracusana e l'infinita varietà di leccornie siciliane[1].

— Non direi.

— E quindi biasimi che abbian per amante ragazza di Corinto, uomini che vogliano corpi vigorosi.

— Assolutamente.

— E i dolciumi attici che hanno fama di essere squisiti?

— Necessariamente.

— E così è giusto, io credo, paragonare l'insieme di questa alimentazione e tale dieta alla melodia e al canto, in cui si *e* fondono tutti i toni ed i ritmi.

— Come no?

— Là l'esser sregolati produceva vita dissoluta, qua malattia: la semplicità della musica, invece, genera nelle anime tem-

1. Cfr. *VII lettera*, 326*b-d*, ove anche lì si parla dei raffinati banchetti siracusani, e della molle vita trascorsa nel lusso.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

peranza, la semplicità della ginnastica genera nel corpo salute [1].

— Verissimo — disse.

— Ma se in uno Stato sovrabbondano dissolutezza e malat- 405
tie, non è forse allora che si apron molti tribunali e case di cura [2] e salgono in grande onore le dispute da legulei e la medicina, quando vi si applicano con foga anche molti degli stessi uomini liberi?

— Avverrebbe proprio così.

XIV – E potresti trovare indice più sicuro di una educazione viziosa e bassa nello Stato, quanto l'aver bisogno di medici e di abili giudici e non solo da parte della gente da poco e degli operai, ma anche di coloro che si vantano d'aver avuto un'educazione liberale? E non ti sembra una vergognosa e *b*
grave prova di mancata educazione ricorrere a una giustizia presa in prestito da altri, sottoponendosi ad essi come a padroni e giudici, non avendola in sé?

— Certo, è la più vergognosa — rispose.

— E non ti sembra — continuai — ancora più vergognoso di quello l'atteggiamento di chi non soltanto consumi la maggior parte della vita nei tribunali, accusato che sia o accusatore, ma per la sua povertà di spirito, proprio per questo creda di potersi vantare, come uomo straordinario nel saper essere ingiusto ed abile nel tessere ogni tipo di raggiro e nel saper trovare *c*
tutte le scappatoie, scivolandosene via, riuscendo sempre a sfuggir la giustizia, e tutto questo per cose da nulla e di pochissimo valore, non sapendo quanto sia migliore, quanto più bello condurre la propria vita sì da non avere affatto bisogno di un sonnecchiante giudice?

— Certo — disse —, questo è ancora più vergognoso [3].

— D'altra parte — continuai — aver bisogno della medicina non per una ferita o per una delle solite malattie di stagione,

1. Cfr. *Timeo*, 88*b-c*: c'è una sola via di salvezza contro le unilateralità: « non esercitare l'anima senza il corpo, né il corpo senza l'anima, sì che l'una e l'altro difendendosi vicendevolmente conservino equilibrio e salute ».

2. Erano vere e proprie case di cura con annesso ambulatorio: cfr. H. Häser, *Lehrbuch der Geschichte der Medizin*, Jena, 1853, I, pp. 86 segg.

3. Cfr. *Teeteto*: « Gli uomini fin da giovani educati nei tribunali ed in simili luoghi, di fronte a coloro cresciuti negli studi e nella filosofia, sembrano schiavi dinanzi ad uomini liberi... I loro discorsi si rivolgono sempre o in favore o contro altri

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ma perché ci si gonfia di umori e di vapori, come se fossimo *d*
una palude, a causa della pigrizia e del tenore di vita di cui abbiamo parlato, e costringere gli abili figli di Asclepio a dare alle malattie i nomi di ventosità e di catarri, non ti sembra vergognoso?

— Molto — disse —, ché questi nomi di malattie sono nuovi e strani davvero.

— E quali, credo, non esistevano ai tempi di Asclepio — affermai —. Anzi lo deduco da questo, che in Troia i figli di Asclepio non fecero alcun rimprovero a colei che ad Euripilo *e*
ferito aveva dato da bere[1] vino Pramnio mescolato con molta **406**
farina e formaggio grattato, il che parrebbe assai caloroso, né rimproverarono Patroclo che così lo curava.

— Beverone davvero fuori luogo, per chi si trovava in quello stato! — commentò.

— No — dissi — se tieni presente che una volta, come dicono, i discepoli di Asclepio, prima che venisse Erodico[2], non si servivano di questo modo di curare le malattie, in cui consiste, invece, la medicina d'oggi. Erodico, che era maestro di ginnastica, ammalatosi, mescolò la ginnastica alla medicina, e per primo e soprattutto tormentò se stesso ed in seguito molti *b*
altri.

schiavi come loro, che dipendono dallo stesso padrone, nelle cui mani sta la decisione... Le loro discussioni son sempre dettate da interessi personali e, dunque, non sono mai libere: e spesso è posta in giuoco la loro stessa vita. Ecco perché sono sempre in grande ansia, sottili ed accorti, e sanno l'arte di lusingare il padrone con le parole, ingraziarselo coi fatti: piccole anime, certo non rette. E quella schiavitù, cui fin da giovani si sono abituati, distrugge in loro ogni elevamento morale, ogni dirittura e semplicità di carattere, ogni nobiltà, costringendoli a correre oblique vie: eh sì, perché gettati, con anime ancora tenere, in rischi grandi e paurosi, che essi non hanno la forza di sormontare senza venir meno alla giustizia ed alla verità, si lasciano andar sùbito alla menzogna, e ad ingiuriarsi reciprocamente, crescendo così piegati e corrotti. E così si fanno maturi senza aver conservato nulla di spiritualmente sano, mentre credono d'esser diventati uomini abili e saggi » (172*c*-173*a*).

1. L'episodio di Euripilo ferito e curato con il beverone, composto di vino con formaggio grattato e farina, portatogli da Ecamede, schiava di Nestore, e ordinatogli da Patroclo, Platone lo desume dalla *Iliade*, XI, 639-41. La citazione di Platone è però inesatta in quanto Omero dice che il beverone, preparato da Ecamede, lo prende uno degli stessi figli di Asclepio, il medico Macaone (l'altro figlio di Asclepio che si trova nell'*Iliade* è Podalirio). I figli di Asclepio, dunque, non si trovano in rapporto con Euripilo. Ad ogni modo è pur vero che in Omero (sempre nell'XI canto) Euripilo è ferito, ed è curato da Patroclo. Platone probabilmente ha confuso i due episodi.

2. Erodico di Selimbria secondo quanto dice Platone stesso nel *Protagora* (316*e*)

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Ma come? — egli chiese.

— Allungandosi la morte — risposi —, ché, seguendo momento per momento una sua mortale malattia, mentre, credo, non riuscì a guarirsi, messo in seconda linea ogni altro interesse, consumò tutta la vita a curarsi, sempre preoccupato quando di appena un po' sgarrava dalla solita dieta. E fu per la sua scienza che giunse alla vecchiaia in una lotta continua contro la morte.

— Bel premio[1] ottenne con l'arte sua! — esclamò.

— Quale si merita — dissi — chi non sappia che Asclepio, *c* non perché ignorante o inabile in questa specie di medicina, non la insegnò ai suoi discepoli, ma perché sapeva come, ovunque sia una buona legislazione, a ciascuno è assegnato nello Stato ciò che deve fare e quello è necessario adempia, poiché d'altra parte sapeva che nessuno è libero di ammalarsi facendosi curare per tutta la vita. Ed è ridicolo che ci accorgiamo di questo quando succede ad un operaio, ma non ce ne accorgiamo per i ricchi che si dicono felici.

— Come? — disse.

XV – Se un falegname — affermai — si ammalasse, ciò *d* che domanda al medico è una pozione che lo faccia vomitare o andar di corpo per liberarsi dal suo male, oppure una cauterizzazione o un salasso: ma se gli vien prescritta una lunga dieta, gli si metta in capo una berretta di lana e tutto il resto, risponderebbe sùbito che non ha il tempo per essere ammalato e che non trova alcun vantaggio a vivere così, sgrogiolandosi tutto nel suo male e trascurando il lavoro che gli sta dinanzi: dopo di che, mandato a ringraziare codesto medico, riprendendo la sua solita vita, tornerebbe guarito al suo lavoro; e se, in- *e* vece, la sua costituzione non fosse abbastanza forte da resistere, lo libererebbe la morte.

— Proprio questa — affermò — la cura che sembra convenire a un tale uomo.

unì la ginnastica alla sofistica. Secondo PLUTARCO, *De sera num. vind.*, 554*c*, ammalatosi di tisi, riuscì a vivere, anche se non a guarire, facendo lunghe passeggiate fra Atene e Megara, e lunghe passeggiate consigliava ai suoi discepoli (cfr. la battuta ironica del *Fedro*, 227*d*).

1. Vi è un giuoco di parole intraducibile in italiano: γῆρας (*vecchiaia*) e γέρας (*premio*).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— E perché — dissi — se non che aveva un suo lavoro, senza esercitare il quale non gli sarebbe più giovato vivere? 407

— Evidente — disse.

— Il ricco, invece, diciamo noi, non ha dinanzi a sé nessun lavoro tale che, una volta costretto ad abbandonarlo, non gli sarebbe più possibile la vita.

— Proprio così si dice.

— Non hai allora sentito dire — soggiunsi — quello che afferma Focilide[1], e cioè che *quando uno ha i mezzi sufficienti per vivere, allora eserciti la virtù.*

— Ma anche prima, io credo — disse.

— Non discutiamo con lui su questo punto, consideriamo noi stessi piuttosto se il ricco non debba esercitare un lavoro, e se non esercitandolo gli sia impossibile la vita, o se il cullar le *b* malattie, che è d'impedimento a chi fa il falegname ed agli altri artigiani per il loro lavoro, non impedisca invece di conformarsi al detto di Focilide.

— Ma sì, per Zeus — disse —; e soprattutto questa eccessiva cura del corpo che va oltre la ginnastica.

— Davvero[2], ed è d'impaccio per il governo della casa, per una spedizione militare, per le magistrature sedentarie dello Stato; ma c'è di peggio, è in contraddizione con ogni studio, riflessione, meditazione interiore, preoccupata come è da ogni *c* sospetto mal di capo, da ogni vertigine, dandone la colpa al filosofare; così, che ovunque si incontri[3], tale eccessiva cura del corpo, in tutti i sensi, impedisce il libero esercizio e l'affermarsi della virtù. Ci fa credere infatti di essere sempre ammalati, né permette requie all'angoscia del corpo.

— È naturale — affermò.

— Possiamo, dunque, dire che Asclepio, sapendo questo, per coloro che son sani di corpo per natura o per un certo loro tenore di vita, e che hanno contratto soltanto una qualche specifica malattia, per questi, per costituzioni simili, ha inventato *d*

1. Focilide, fragm. 9 (Diehl).

2. Qui, e giustamente, inizia, secondo Stallbaum, la risposta di Socrate e non più sotto, ove abbiamo: « *ma c'è di peggio* ».

3. Seguo la lezione del Codice Ξ, propria degli antichi editori, cioè, ὅπῃ αὕτῃ, ἀρετῇ ἀσκεῖσθαι καὶ δοκιμάζεσθαι πάντῃ ἐμπόδιος, invece di ὅπῃ ταύτῃ ἀρετὴ ἀσκεῖται καὶ δοκιμάζεται (come il Burnet).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

la medicina, scacciando con farmachi e tagli le malattie, senza mutare in nulla l'abituale regime, sì che la vita politica non ne risenta danno: mentre per quei corpi, fondamentalmente ed in tutto ammalati, non ha neppure tentato con una lenta cura di evacuazioni ed infusioni di offrire all'uomo una lunga ma triste vita, e fargli aver figliuoli, che, come ben si capisce, sarebbero simili a loro: e così non ha ritenuto opportuno curare chi sia incapace di attuare pienamente la propria vita, ché simile cura *e* sarebbe dannosa all'individuo stesso ed allo Stato[1].

— Tu mi fai, dunque, di Asclepio un politico — disse.

— È chiaro — risposi — che lo era[2]: non vedi i figli suoi come anche a Troia si dimostrarono valorosi in guerra e medici 408 quali dico io? O non ricordi che anche a Menelao, dalla ferita che Pandaro gl'inferse, essi

> il sangue succhiarono, versandovi sopra mitiganti farmachi? [3],

né a lui, non più che ad Euripilo, prescrissero ciò che doveva bere o mangiare dopo, le medicine sole essendo sufficienti a guarire uomini che, prima delle ferite, erano sani e misurati nel proprio tenore di vita, anche se lì per lì avessero dovuto *b* trangugiare il beverone[4]: mentre ritenevano non giovasse affatto, né a se stesso né agli altri, vivere a chi per natura è malato e intemperante, né per gente simile usare la medicina e cura alcuna, anche se più ricchi di Mida[5].

— Ben fini — disse — ritieni i figli di Asclepio.

XVI – È verosimile — risposi —, eppure i poeti tragici e Pindaro non sono d'accordo con noi, e dicono che Asclepio era figlio di Apollo, ma anche che fu persuaso dall'oro a guarire un ricco uomo che stava lì lì per morire: e per questo fu *c*

1. Cfr. oltre 410*a*, 459*e*, 461*c*; *Leggi*, 707*d*.

2. Il BURNET legge: Δῆλον, ἦν δ' ἐγώ καὶ οἱ παῖδες αὐτοῦ, ὅτι τοιοῦτος ἦν, ..., riferendo così l'espressione ὅτι τοιοῦτος ἦν al comportamento dei discepoli di Asclepio a Troia e dandovi quindi un valore causale. Preferisco la lezione seguìta dallo CHAMBRY: Δῆλον, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι τοιοῦτος ἦν ...; per cui l'espressione ὅτι... ha valore dichiarativo.

3. *Iliade*, IV, 218. Non è proprio così, si parla del solo Macaone.

4. Cfr. sopra, 406*a*.

5. Cfr. TIRTEO, *Elegie*, III, 6-7.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

fulminato[1]. Ma noi, coerentemente a quanto dicemmo[2] sopra, non crederemo loro nell'una e nell'altra affermazione insieme; se figlio di un dio, diremo, non fu sì sordidamente interessato: se ebbe tale brama di danaro, non era figlio di un dio.

— Giustissimo — disse —. Ma di questo, Socrate, che pensi? Non deve avere lo Stato buoni medici? E questi io penso che siano coloro che hanno avuto fra le mani quanti più sani e quanti più malati possibile, così come migliori sono i giudici *d* che hanno avuto a che fare con ogni sorta di caratteri.

— Si capisce — dissi —, ma buoni sul serio. E sai quali io ritengo davvero tali?

— Se me lo dici! — esclamò.

— Mi ci proverò — risposi —. Tu però con le stesse parole hai domandato cose non simili fra loro.

— Come? — disse.

— I medici — spiegai — potranno diventare bravissimi se fin da fanciulli oltre ad imparare l'arte medica abbiano la più grande esperienza di corpi malati e, essi stessi di non sana co- *e* stituzione, abbiano avuto tutte le malattie. Io credo, infatti, che non curino il corpo con il corpo, altrimenti i medici dovrebbero essere sempre sani, né mai ammalarsi, ma curino con l'anima il corpo, né l'anima può curar bene un qualsiasi male, se essa stessa è malata o si ammala[3].

— Giusto — disse.

— Il giudice, invece, amico mio, con l'anima governa l'anima. L'anima, dunque, non viva fin dalla fanciullezza in mezzo **409** ad anime malvage, né mai abbia praticato ogni delitto, sì che possa acutamente argomentare per sua stessa esperienza i delitti degli altri, come il medico fa per le malattie del corpo. No,

1. PINDARO, *Pizie*, III, 55-8; così in ESCHILO, *Agamennone*, 1022, ed in EURIPIDE, *Alcesti*, 3.

2. Cfr. sopra, 379*a*-383*c*.

3. È opportuno citare ancora la pagina del *Carmide*, 156*e*-157*a*: « Zalmosside, che è dio, insegna che come non bisogna cercare di guarire gli occhi senza il capo, o il capo senza il corpo, ugualmente non si può guarire il corpo senza l'anima: anzi questa è la ragione — aggiungeva — per cui la maggior parte delle malattie resiste agli sforzi dei vostri medici, perché ignorano il tutto, di cui invece bisogna prendersi cura, ché quando il tutto sta male, è impossibile che stia bene la parte. È dall'anima che fioriscono tutti i mali ed i beni del corpo, dell'uomo nella sua totalità, sì come il male ed il bene degli occhi traggono origine dal capo. Innanzi tutto dunque conviene curare l'anima se vogliamo che stiano bene il capo ed il corpo. E l'anima va curata coi bei

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

in giovinezza innocente e pura deve essere stata l'anima se vogliamo che, essendo in sé onesta, sanamente giudichi ciò che è giusto. Ed è per questo che la gente onesta in gioventù è semplice e facilmente ingannata dai malvagi, ché non ha in sé *b* l'esemplare della perversità.

— E molto spesso avviene loro — disse.

— Non giovane, ma vecchio deve essere, perciò, un buon giudice — seguitai —, uno cioè che abbia appreso tardi che cosa sia l'ingiustizia, non sentendola come propria e inerente all'anima sua, ma a lungo l'abbia studiata, come estranea, nell'anima degli altri, e sia giunto a comprendere che razza di male sia, per scienza, e non per sua personale esperienza. *c*

— Nobilissimo, davvero — disse —, sembra che sia un giudice siffatto.

— E buono — aggiunsi —, come tu chiedevi; poiché è buono chi ha l'anima buona. L'altro, invece, abile e che vede dappertutto il male, che ha commesso egli stesso un sacco di ingiustizie, e si crede furbo e smaliziato, quando ha da fare coi suoi pari si mostra davvero maestro, ché sa guardarsene, perché in sé vede riflessi i modelli di costoro: quando si trova, invece, dinanzi a gente onesta e più avanzata in età, allora dimostra tutta la sua imperizia, sospettoso come è ed inconscio di ogni di- *d* rittura, ché in sé non ne ha il modello. Ma poiché è più facile che s'imbatta nei cattivi che nei buoni, pare a se stesso e agli altri più sapiente che ignorante[1].

— Perfettamente vero! — esclamò.

XVII – Non questo, dunque — dissi —, il giudice buono e saggio che dobbiamo cercare, ma il primo, perché il vizio non riuscirà mai ad aver conoscenza di sé e quindi della virtù, mentre la virtù, educandone la sua qualità, giungerà col tempo ad avere conoscenza di sé e del vizio. Non l'uomo cattivo, ma *e* il virtuoso, io penso, sarà veramente saggio[2].

ragionamenti, che nello spirito fanno fiorire la temperanza [interiore misura di sé ed equilibrio], che procura facilmente salute alla testa ed a tutto il corpo ».

1. Cfr. *Teeteto*, 173-5. Come nel *Teeteto* anche qui Platone pensa a Socrate, il giusto condannato da chi non ha vera coscienza di cosa sia giustizia. Cfr. anche più oltre, 517*a*.

2. Cfr. *Leggi*, 767*a*-768*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Sono d'accordo con te — disse.

— Nello Stato, non fisserai, dunque, per legge una Medicina insieme ad una Magistratura quali abbiamo dette, che prendano in cura i cittadini che, per costituzione, abbiano ben fatto il corpo e l'anima, lasciando invece morire chi per natura sia 410
fisicamente malato, e condannino a morte quei cittadini, per natura, d'animo perverso e incorreggibile?

— Questo — disse — risulta il meglio e per lo Stato e per quegli stessi infelici [1].

— E i giovani — seguitai — è chiaro che si guarderanno dal mettersi nella condizione d'aver bisogno dell'arte giudiziaria, educati come sono in questa musica semplice da cui, come abbiamo detto, fiorisce la temperanza.

— Come no? — disse.

— E così, seguendo questa traccia, il musico, avendo cura *b*
della ginnastica, se vuole, potrebbe benissimo fare a meno della medicina, tranne che in caso di necessità.

— Credo di sì.

— E sosterrà gli stessi esercizi e le fatiche, tenendo presente e sviluppando piuttosto che la forza fisica la parte irascibile della sua natura, senza considerare, come gli altri atleti, vitto e fatiche soltanto in funzione della vigoria del corpo.

— Giustissimo — disse.

— E dunque, o Glaucone — proseguii —, anche coloro che pongono a base della educazione la musica e la ginnastica non lo han fatto per il motivo che alcuni ritengono, cioè per for- *c*
mare con l'una il corpo e con l'altra l'anima.

— E per quale ragione, allora? — domandò.

— Molto probabilmente — dissi — pongono l'una e l'altra soprattutto in funzione dell'anima.

— Cioè?

— Non hai osservato — dissi — quale è il carattere di coloro i quali han dedicato tutta la vita alla ginnastica, senza occuparsi affatto di musica? E così di coloro che fanno l'opposto?

— Di che vuoi parlare? — domandò. *d*

1. Cfr. *Leggi*, 735*b*-736*a*, ove Platone non è così draconiano, ma consiglia una specie di epurazione attraverso esigli e costituzione di colonie. Ad ogni modo anche

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Della rozzezza e durezza da un lato, e dall'altro lato della eccessiva delicatezza e mitezza — risposi.

— Me ne sono accorto anch'io — disse —, chi si dedica tutto alla sola ginnastica si fa più violento del necessario, mentre chi coltiva soltanto la musica diviene più delicato di quel che gli convenga.

— D'altra parte — ripresi —, una tale violenza deriverebbe dall'aspetto irascibile della natura, che, se rettamente educata, si volgerebbe in coraggio, ma che tesa al di là del necessario sfocia, naturalmente, in durezza ed intrattabilità.

— Sembra anche a me — disse.

— E così, non sarebbe posseduta da un'indole filosofica la *e* mitezza, che, però, se troppo abbandonata a sé, diverrebbe più delicata del necessario, mentre, se ben educata, gentile ed equilibrata?

— Esatto.

— Diciamo dunque che i difensori debbono avere ambedue queste doti naturali [1].

— Necessariamente.

— L'una e l'altra, dunque, debbono armonizzarsi?

— Come no!

— E l'anima di chi ponga in sé tale armonia è misurata e 411 coraggiosa?

— Certamente.

— Vile e violenta, invece, quella di chi ha in sé il disaccordo?

— Senza dubbio.

XVIII – E così, quando uno si lasci prendere l'anima dalla musica, per un malioso suonar di flauti e nell'anima si lasci infondere, per mezzo degli orecchi, quasi fossero crogiuoli di fusione, quelle dolci e molli e flebili armonie di cui appena sopra parlammo, e tutta la vita passi in lievi cantilene, ed a gustare il proprio canto, costui, in sul principio, se aveva in sé qualcosa di violento, come avviene del ferro, lo tempera e da inutile e *b*

nelle *Leggi* Platone suggerisce per i casi estremi la pena di morte, 862*e*-863*a*. Cfr. anche *Politico*, 309*a*.

1. Cfr. *Timeo*, 87*e*-88*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

duro che era, lo rende buono a qualcosa. Se invece insiste e ad un certo momento non si ferma, ma tutto si abbandona all'incantesimo, allora illanguidisce e scioglie quella forza, fino a che ogni sua vigoria svanisca, fino a che, come spezzati non abbia i nervi dell'anima, e si trasformi in un « delicato guerriero »[1].

— Perfettamente — disse.

— E quando uno — seguitai — abbia avuto dall'origine e per natura un'anima mite, tale effetto si manifesterà in poco tempo: se invece è per natura irascibile, fiaccandola, il coraggio diverrà soltanto eccitabilità e in poco tempo, per cose da *c* nulla, sarà tutta una fiammata che presto svanirà, e quindi da irascibili che erano, costoro sono divenuti violenti, collerici ed assolutamente scontenti di tutto.

— Senza dubbio.

— E se uno si affatica molto con gli esercizi fisici e lautamente si nutre, senza curarsi affatto di musica e di filosofia? Dapprima, così vigoroso come è nel corpo, imbaldanzisce tutto di fierezza e d'ardimento, diventando sempre più coraggioso.

— Certo.

— Ebbene? Se però non fa altro che questo, né ha comunione alcuna con la Musa, se anche nell'anima sua vi fosse *d* stato un certo amor d'apprendere, dal momento che tale sua disposizione resta digiuna di ogni istruzione e di ogni studio, né prende mai parte a nessuna ragionata discussione, a nessuna fonte di cultura, si dissecca e diviene sorda e cieca, ché non vien mai risvegliata, nutrita, radicalmente purificata dalla grossolanità dei sensi.

— Proprio così — disse.

— E un uomo tale, credo, diventa nemico di ogni ragionamento, estraneo alle Muse, né più cercherà di persuadere per mezzo di ragioni, ma come animale selvaggio agirà sempre con *e* la sola forza e la violenza, ignorante e sgarbato, vivendo senza misura e grazia alcuna.

— È così assolutamente — disse.

— Direi dunque che, proprio riguardo a questi due aspetti, l'irascibilità e la filosofia, un dio ha dato agli uomini due arti, la musica e la ginnastica, e non già l'una per l'anima e l'altra per

1. *Iliade*, XVII, 588: così vien detto Menelao.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

il corpo, se non in senso secondario, ma proprio per quei due aspetti, di modo che l'uno e l'altro si armonizzino, adeguata- 412
mente tendendosi o allentandosi.

— Ed infatti è probabile — disse.

— E, dunque, chi sa riunire musica e ginnastica in perfetta proporzione e riesce ad applicarle alla propria anima in esatta misura, egli — possiamo pure affermarlo — è il più perfetto musico ed il meglio accordato: anzi di gran lunga migliore di chi sa materialmente accordare fra loro le corde[1].

— Naturalmente, o Socrate — disse.

— Dunque, o Glaucone, anche nel nostro Stato ci sarà bisogno di un simile soprintendente[2], se vogliamo salva la cosa pubblica?

— Ci vorrà sì, e quanto più abile possibile. *b*

XIX – Questi sarebbero dunque i tipi dell'educazione e dell'allevamento. Le loro danze[3], poi, cacce, battute, gare ginniche ed ippiche, perché si dovrebbero minutamente discutere? Ed è chiaro che anche queste cose hanno da corrispondere ai medesimi principii, che ormai non sono più difficili a trovarsi.

— Probabilmente non lo sono — disse.

— Bene — affermai —: dopo quanto abbiamo detto cosa ci resta ancora da analizzare? Forse chi fra di loro debba comandare e chi obbedire?

— Senza dubbio alcuno. *c*

— Non è forse evidente* che i più anziani debbono comandare e i più giovani obbedire?

— È evidente.

— E fra i vecchi i migliori?

— Ugualmente evidente.

1. Cfr. per questa parte conclusiva sulla musica e la ginnastica (410*b*-412*a*) la nota relativa a p. 401*a*. Qui Platone si avvia a determinare quella che è la virtù propria dei guerrieri, la quale tuttavia non ha valore se non si armonizza con le virtù proprie delle altre classi, costituendo un tutt'uno equilibrato, donde appunto fiorirà lo Stato giusto. Cfr. anche *Leggi*, 773*d*; *Politico*, 306*c*, 310*d*-311*b*-*c*; *Timeo*, 86*b*-90*d*.

2. Un vero e proprio ministro dell'istruzione, come meglio risulta dalle *Leggi*, 765*d*-*e*: « delle più alte cariche dello Stato questa è, e di quanto, la più importante ».

3. Nelle *Leggi* Platone insiste di più sulla danza: *Leggi*, 795*e*.

* 412*c*-414*b*: *Quali sono i difensori migliori, quale il possibile capo dello Stato.*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— E fra i contadini non son forse i migliori quelli che sono i più esperti in agricoltura?

— Sì.

— Ebbene! Poiché i nostri debbono essere i migliori fra i custodi, non dovranno essere i più perfetti fra i custodi della città?

Sì.

— E dunque, non se ne dovranno intendere a fondo, avere autorità e grande cura degli interessi dello Stato?

— Proprio così. *d*

— E ciò di cui si ha più cura è ciò che si ama.

— Per forza.

— Ebbene, l'uomo amerà di più ciò che ritiene coincida con il suo stesso interesse ed il cui successo ed insuccesso considera come suoi.

— Così — disse.

— Fra tutti i custodi dovremo quindi scegliere coloro che al nostro esame risultano disposti a fare con dedizione per tutta la propria vita ciò che giudicano utile allo Stato, e che in nes- *e*
sun modo si piegano a far cosa contraria al bene pubblico.

— Proprio questi son quelli che più ci convengono — disse.

— Mi sembra, dunque, che costoro vadano attentamente osservati in ogni età per essere sicuri che seguano veramente questo principio, e che né abbindolamento né violenza alcuna faccia loro abbandonare o dimenticare quella fede per cui è dovere fare sempre ciò che è più vantaggioso allo Stato.

— Ma in che consiste — disse — quest'abbandono di cui tu parli?

— Te lo dirò — risposi —. Io ritengo che una certa opinione ci può uscir di mente, o per nostro volere, o contro volontà: per nostro volere quando è una falsa opinione, riconosciuta tale in quanto se ne sia appresa una migliore: contro volontà ogni **413**
opinione vera.

— Capisco bene — affermò — quello che vuoi dire rispetto alla volontaria; ma quella che perdiamo involontariamente debbo ancora capirla.

— E che! Non sei d'accordo anche tu — dissi — che gli uomini rinunciano ai beni involontariamente, volontariamente ai mali? E non è un male illudersi intorno alla verità, un bene,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

invece, essere in possesso del vero? E possedere il vero non ti sembra che consista nel pensare ciò che veramente è?

— Tu parli rettamente — affermò — e credo anch'io che gli uomini vengano involontariamente privati della vera opinione.

— Ebbene, perché questo avvenga loro, dovranno essere *b* o derubati, o raggirati, o violentati?

— Nemmeno ora capisco — rispose.

— C'è da temere ch'io parli come un poeta tragico. Insomma, dico derubati coloro ai quali è stata fatta cambiare opinione o che se ne son dimenticati, perché è stata loro tolta senza che se ne accorgessero o a causa del tempo o di altri ragionamenti. Hai capito ora?

— Sì.

— Dico violentati, invece, quando è una disgrazia o un dolore che li ha forzati a cambiare opinione.

— Anche questo capisco — affermò — e dici cosa essenzialmente giusta.

— Anche tu, penso, come me dirai *presi nella rete* coloro i *c* quali fluttuan di opinione in opinione sotto la magìa del piacere o per paura che li sgomenti.

— Infatti — rispose —, possiamo dire che tutto ciò che inganna è simile ad una malìa[1].

XX – Come, dunque, dicevo poco fa, dovremo cercare quali siano i migliori difensori del principio, connaturato in loro, secondo cui in ogni circostanza si deve fare sempre quanto si ritenga venire a maggior vantaggio dello Stato.

Dovremo dunque osservarli fin da quando sono bambini, facendo fare loro qualcosa per cui si dimentichino del principio e cadano in errore, scegliendo quindi colui che se n'è ricordato e che non è caduto in trappola, scartando tutti gli altri. *d* Non ti pare?

— Sì.

1. Per questa discussione cfr. *Protagora*, 352*b-c*, 358*e-d*, ove si sostiene che nessuno fa il male volontariamente; *Sofista*, 228*a-e*, ove si sostiene invece — oltre Socrate — che il male non sta solo nell'ignoranza, ma anche nella corruzione dell'anima in cui sulla ragione predominano gli appetiti, che è poi la più grave forma d'ignoranza: *Leggi*, 689*a-d*, 860*e*-864*a*; *Timeo*, 86*d*-87*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— E bisognerà sottoporli anche a gravi fatiche, a sofferenze, a difficili impegni, sì da poter fare le stesse osservazioni di prima.

— Giusto — disse.

— Ma anche per la terza specie — seguitai —, quella della malìa, occorre istituire gare e, standoli a guardare — come si fa coi puledri quando vengon condotti in mezzo agli strepiti ed al più gran baccano per vedere se sono paurosi, così dobbiamo condurre i nostri difensori, quando ancora son giovani, in mezzo a cose spaventose, per ributtarli poi fra i piaceri, e pro- *e*
varli con più cura che non l'oro col fuoco —, vedere se in ogni circostanza appaiano difficili ad essere ingannati e di nobile contegno, essendo buoni custodi di se stessi e della musica in cui sono stati allevati, se ogni loro azione si conduce sulle leggi del ritmo e dell'armonia, per cui sarebbero tali da essere utilissimi a sé ed allo Stato[1]. Capo e difensore della città nomineremo chi, essendo stato sottoposto a tutte le successive prove dall'infanzia alla giovinezza alla maturità, ne sia uscito intatto: e lo ricolmeremo di onori in vita e in morte, e a lui innalzeremo **414**
gran sepolcreto ed alla sua memoria i più gloriosi monumenti: escluderemo, invece, chi non abbia tali qualità. Questo, dunque, o Glaucone — conclusi — io credo debba essere il criterio nello scegliere e nominare i governanti ed i custodi, per limitarmi ai tratti essenziali, senza scendere in dettagli.

— Anche a me, più o meno, così sembra — affermò.

— E non sarebbe, quindi, veramente più giusto chiamare *b*
questi uomini perfetti custodi dei nemici esterni e degli amici interni, sì che gli uni non vogliano, gli altri non possano operare il male, e dare invece ai giovani, che fino ad ora dicevamo difensori, il nome di aiutanti e di esecutori di ciò che i governanti decidono?

— Sembra anche a me — disse.

XXI – Ed ora* — seguitai —, quale mezzo ci sarebbe per far credere una magnifica menzogna (una di quelle menzogne

1. Esempi di queste prove si trovano in *Leggi*, 633*b* segg., oltre a quella del vino che è sostenuta nell'ultima parte del I libro.

* 414*b*-415*d*: *Nello Stato giusto non vi è chiusura di classi.*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

necessarie di cui poco fa[1] parlavamo), innanzi tutto agli stessi reggitori, o almeno alla massa dei cittadini? c

— Che menzogna? — chiese.

— Oh, niente di nuovo — risposi —, ma una specie di favola fenicia[2], che in passato avveniva in molti luoghi, come dicono e convincono i poeti, ma più non si è vista ai tempi nostri, e non so se più si ripeterà, e che è ben difficile dare ad intendere.

— Sembra — disse — che tu abbia un certo timore a raccontarla.

— Quando te l'avrò detta — affermai — vedrai che avevo ragione d'essere indeciso.

— Dilla — pregò —, non aver paura.

— E va bene, ma non so dove troverò il coraggio e le pa- *d*
role adatte. Innanzi tutto, dunque, tenterò di persuadere gli stessi reggitori ed i soldati, poi gli altri cittadini, che quel nostro modo di allevarli ed educarli, di cui credevano provare e sentire gli effetti, non era che visione di sogno, mentre, in realtà, allora erano plasmati ed allevati sotto terra, in seno ad essa, essi medesimi, le armi loro, ogni altra suppellettile, già tutto fatto, e che, quando furono perfettamente pronti, la ter- *e*
ra[3], madre loro, li dette alla luce; ora dunque, considerando il paese in cui si trovano quale madre e loro nutrice, debbono provvedervi e difenderlo da chi lo aggredisca, e considerare gli altri cittadini come fratelli, come nati dalla stessa terra.

— Non a torto — disse — sei stato in forse così a lungo prima di raccontare tali frottole.

— Sì che avevo ragione — risposi — ma, oramai, ascolta 415
ugualmente il sèguito del mito. E così, favoleggiando, noi diremo loro: tutti voi cittadini, siete tutti fratelli, ma il dio che vi ha plasmati, oro mischiò nella genesi di quelli fra voi che

1. Cfr. sopra, 382*c-d*.

2. La favola del fenicio Cadmo: seminati i denti del drago ne vide nascere uomini.

3. Cfr. *Leggi*, 740. Dice K. Hildebrandt (*Platone*, trad. it., Milano, 1947, p. 289): « Platone sa che soltanto la fede personale e non una scienza senza presupposti può fondare degli Stati. Non nel concetto, ma soltanto nel mito si manifesta la suprema sapienza, che per i saggi deve costituire un simbolo e per il popolo la pura verità ». Tanto meglio questo si vede nelle *Leggi* ove non si tratta di delineare lo Stato ideale, ma di dare i mezzi per attuarlo storicamente. Per il significato politico di questo mito

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

hanno attitudine al comando, ché i più preziosi essi sono; ed argento mischiò nei difensori; e ferro e rame in chi nasce contadino, in chi nasce operaio. E poiché tutti sortite dallo stesso ceppo, per lo più generate figli che vi dovrebbero assomigliare; ma può anche darsi che dal ceppo d'oro nasca un pollone d'ar- *b*
gento, e da quello d'argento un pollone d'oro, e così avvenga reciprocamente per gli altri generi. E il dio comanda ai governanti di essere, innanzi tutto e soprattutto, attentissimi custodi ed osservatori acutissimi dei fanciulli, e di quale metallo siano composte le loro anime; e, se i loro stessi figli hanno in sé o ferro o rame, di non aver pietà, e dando alla natura il valore che a natura è dovuto, li caccino fra i contadini e gli operai; e *c*
se, invece, questi ultimi hanno avuto figlioli in cui s'intraveda oro o argento, di riconoscerne il valore e di elevarli a governanti o a difensori. Vi è, difatti, un oracolo che dice che lo Stato morrà quando sia governato da chi ha in sé o ferro o rame. Sai dirmi ora quale mezzo trovare perché sia creduta questa favola?

— Nessuno — rispose — perché vi credano gli uomini d'og- *d*
gi, ma sì perché la credano i figli loro, e i figli dei figli e gli uomini dell'avvenire[1].

— Ma anche questo — dissi — sarebbe un gran bene, affinché abbiano maggiore interesse per la città e reciprocamente fra loro stessi. Sì, perché, all'incirca, capisco quel che vuoi dire.

XXII – Ma questo si attuerà sì come verrà determinandosi attraverso la pubblica opinione[2].

Quanto a noi*, armati questi figli della terra, facciamoli avanzare sotto la guida dei loro capi. Vengano così a vedere quale sia il luogo migliore della città ove accamparsi, sì che possano più facilmente sorvegliare coloro che vi abitano, se *e*
ve ne sia qualcuno che si ribelli alle leggi, e respingere chi at-

cfr. l'*introduzione*, p. 35 segg. Cfr. anche il mito del *Politico*, 270*d* segg.; *Menesseno*, 238*e*-239*a*.

1. Per questi uomini futuri Platone scriverà il *Politico* (« politico è chi possiede la scienza d'allevare uomini in comune », 267*d*) e le *Leggi* (cfr. 740*a*, 739*c*).

2. Cfr. oltre, nota relativa a 427*b*.

* 415*d*-417*b*: *Quali gli alloggi, cosa debbon possedere i difensori.*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

tacchi dal di fuori, se un qualche nemico come lupo assalisse il gregge. Dopo essersi accampati, dopo aver fatto i sacrifici a chi di dovere, preparino gli alloggi. Che ne dici[1]?

— Proprio così — disse.

— E questi alloggi debbono esser tali da proteggerli durante l'inverno, e adatti per l'estate?

— Certo — rispose —, tanto più che mi sembra tu voglia parlare delle loro abitazioni.

— Sì, ma da soldati — dissi —, non da signori. 416

— E in che senso — domandò — tu pensi che le une debbano differire dalle altre?

— Cercherò di spiegartelo — risposi —. Nulla di più grave e di più vergognoso potrebbe capitare ai pastori quanto allevare a difesa del proprio gregge cani tali che per ferocia, o per fame, o altra qualsivoglia cattiva abitudine, proprio essi, faccian del male agli armenti, e invece di cani siano come lupi.

— Grave, sarebbe: eccome! — esclamò.

— Non bisogna, dunque, stare attenti in tutti i modi che *b* i nostri ausiliari non si comportino similmente verso i cittadini, e, poiché sono più forti di loro, da benevoli protettori non si trasformino in crudeli padroni?

— Bisogna starci attenti — disse.

— Ma il modo migliore di prepararli con precauzione, non consiste forse nel fatto che siano stati ottimamente educati?

— Lo sono già — disse.

— Ed io risposi: — Questo non lo si può assiomaticamente affermare, caro Glaucone; possiamo affermare invece, quel che *c* dicevamo poco fa, e cioè che essi debbono ricevere una retta educazione, qualunque sia, se debbono possedere ciò che soprattutto importa affinché siano miti, fra di loro e con quelli che hanno in custodia.

— Giusto — disse.

— Oltre questa educazione poi, chi abbia un po' di cervello direbbe che anche le loro abitazioni e tutto ciò che loro appartiene debbono esser tali da non permettere ai nostri difensori

1. Per questa parte, pasti in comune, alloggi, possesso di ricchezze, cfr. *Leggi*, 679*b-d*, 742, 780*c*, 842*b*; *Crizia*, 112. Qui come nelle *Leggi* Platone ha d'occhio Sparta, ma, come vedremo, trasportando quella costituzione in tutt'altra atmosfera ideale.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

di non essere quanto più è possibile perfetti, e da non incitarli a soverchiare gli altri cittadini. *d*

— Direbbe proprio la verità.

— Perché riescano — dissi — come dicevamo, guarda, dunque, se non è necessario che abbiano un vitto e un alloggio del genere: innanzi tutto nessuno possieda personalmente alcuna sostanza, se non in caso di assoluta necessità: in secondo luogo nessuno abbia abitazione o dispensa dove non possa entrare chiunque voglia: il vitto, quanto è necessario ad atleti di guerra saggi e valorosi, secondo gli accordi, lo riceveranno dagli altri cittadini, quale ricompensa per la guardia, e tanto quanto è necessario per un anno, sì che non ne avanzi o ne manchi: abbiano mense comuni e vita in comune come al campo. Diremo loro che posseggono oro ed argento, oro ed argento divini, sempre, nell'anima, dono degli dèi, e che, dunque, non hanno bisogno dell'oro e dell'argento umani, e che è empio mescolare al possesso del divino il possesso dell'oro mortale e così contaminarlo, 417
ché molte empietà sono avvenute a causa di codesto denaro volgare, mentre puro è l'oro che hanno in sé: anzi, essi soli, fra tutti i cittadini non debbono maneggiare, né toccare oro ed argento, né abitare ove essi siano, né adornarsene, ma neppure bere in coppe d'oro o in coppe d'argento. Soltanto così potranno salvare se stessi e lo Stato. Nel caso che, invece, possedessero personalmente campi, case, quattrini, sarebbero amministratori, agricoltori, ma non più difensori, non più alleati: padroni e nemici degli altri cittadini; e tutta la vita passerebbero odiando e odiati, insidiando e insidiati, molto più ed in maniera peggiore temendo i nemici interni che non gli esterni, precipitando sé e lo Stato verso la rovina. Per tutte queste ragioni — concluși —, affermiamo che così deve essere disposto per i difensori, circa le loro abitazioni e tutto il resto, e ciò sanzioneremo per legge: no?

— Assolutamente — disse Glaucone.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

LIBRO QUARTO

I – E Adimanto, interloquendo*, disse: — Ma come, So- 419
crate, ti difenderesti se qualcuno obbiettasse che tu non fai davvero felici questi uomini valorosi, e proprio per colpa loro, ché, avendo in mano lo Stato, non ne godono affatto alcun vantaggio, come altri che posseggono terre, hanno vaste e magnifiche case che adeguatamente ammobiliano, ed offron sacrifici agli dèi in proprio nome, dànno ospitalità, posseggono oro ed argento e tutti quei beni che si ritiene occorrano per essere beati?

In verità — si potrebbe obbiettare — costoro sembrano star- 420
sene nella città non altro che come ausiliari assoldati, che nul- l'altro hanno da fare se non montare la guardia.

— Sì — dissi —, e aggiungerei che non hanno gratis che il vitto, senza ricevere, come gli altri, nessuna paga oltre gli alimenti, sì che, ove lo volessero, non potranno neppure fare un viaggio da privati, né pagar donne, né spendere in altri piaceri di propria volontà, come coloro che son detti felici. Queste, e molte altre, son le cose che la tua accusa tralascia.

— Va bene — disse —, siano formulate anche queste accuse.

— Come dunque ci difenderemo? Tu domandi. *b*

— Precisamente.

— Proseguendo — dissi — per la nostra via, troveremo, mi sembra, cosa occorra rispondere. Diremo, infatti, che non ci sarebbe affatto da stupirsi se costoro fossero felicissimi anche in queste condizioni; ad ogni modo il nostro fine nel fon-

* 419*a*-421*c*: *Nello Stato ideale i guerrieri, come le altre classi di cittadini, non potranno lamentarsi dei proprii doveri, ché ognuno raggiunge il benessere individuale attraverso il benessere generale in una più vasta armonia e unità.*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

dare lo Stato non è di rendere specialmente felice un'unica classe di cittadini, ma che sia felice, quanto più è possibile, lo Stato nella sua totalità[1]: pensavamo, infatti, che soprattutto in un simile Stato avremmo trovato la giustizia, e l'ingiustizia, invece, in uno Stato pessimamente abitato, ed avendo veduto questo, avremmo potuto giudicare ciò che da tempo stiamo cercando[2].

Il nostro impegno, per ora, è, tuttavia, almeno così crediamo, quello di dar forma allo Stato felice, non distinguendo, in esso, una parte di pochi cittadini da rendere felici, ma volendo la felicità di tutti. Esamineremo poi quello opposto. Se — ad esempio — mentre si dipinge una statua si avvicina un tale e ci rimprovera di non dare i più bei colori alle parti più belle del corpo, avendo noi dipinto gli occhi, che son davvero la parte più bella, non in rosso ma in nero, saremmo, io credo, nel nostro diritto se ci giustificassimo rispondendogli: « O sorprendente uomo, non credere che si debban dipingere occhi sì belli che più non sembrino occhi, né così le altre parti; guarda piuttosto se, dando ad ogni parte quel che le è proprio, rendiamo perfetto tutto l'insieme »[3].

— Così tu non ci costringere a dare ora ai difensori una felicità che tutto li farebbe tranne che difensori. Perché anche noi sapremmo, rivestiti di strascichi i contadini e ricopertili d'oro, dar loro il permesso di lavorar la terra soltanto come un divertimento, e fatti sdraiare in fila i vasai, dinanzi al fuoco, farli bere e mangiare, la loro ruota accanto[4], liberi di lavorare a proprio piacimento, e così rendere beati anche tutti gli altri, allo stesso modo, sì che fosse felice la città intera. Ma non ci dare tali consigli, perché, se ti ascoltassimo, il contadino non sarebbe più contadino, non più vasaio il vasaio, e non ci sarebbe più nessuno che si manterrebbe in quei tipi di cui lo Stato si costituisce. Per gli altri la conseguenza di un simile disordine sareb-

1. Cfr. *Leggi*, 715*a-d*.

2. Il problema della felicità, che è stato posto nel I libro, non potrà essere risolto che dopo aver trovato che cosa sia giustizia, chi sia l'uomo giusto, quale lo Stato giusto. Platone quindi risponderà alla fine della *Repubblica*; cfr. 580*a*-592*b*; 612*a* segg.

3. Burnet, invece di chiudere il discorso a ποιοῦμεν (*rendiamo*, *facciamo*), lo chiude a ἔχουσιν (*hanno*) (421*a*). Per un'immagine simile a questa cfr. *Gorgia*, 503*d-e*.

4. Si tratta della ruota con cui si foggiano i vasi.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

be sempre meno grave; se infatti dei ciabattini divengono cattivi ciabattini, si viziano e, pur non essendolo più, si spacciano per tali, niente di grave per lo Stato, ma se i custodi delle leggi e dello Stato non lo sono davvero, ma appaiono tali, vedi bene che trascinerebbero tutto lo Stato a totale rovina, mentre essi soli avrebbero la possibilità di organizzarlo bene e renderlo felice[1]. Se dunque noi facciamo dei veri difensori, assolutamente incapaci di porre in pericolo lo Stato, se il nostro obbiettore, invece, ne fa dei contadini, anzi gente in lieto convito festoso, *b* e non in un governo, ad altro egli pensa ma non ad uno Stato. Si tratta, dunque, di vedere se dobbiamo stabilire i nostri custodi avendo questo scopo, che abbiano cioè la maggiore felicità, o, se tenendo d'occhio la città intera, sia da considerare il bene pubblico, e costringere quindi, con la forza o con la *c* convinzione, i nostri ausiliari e custodi a divenire i migliori artefici del proprio lavoro, ed ugualmente tutti gli altri, e così, quando lo Stato intero fiorirà e si governerà saggiamente, lasceremo che ogni classe si prenda quella parte di felicità che la natura concede ad ognuna[2].

1. Secondo BURNET il discorso si chiude qui.

2. Cfr. prima *370b*, *397a-398a*, e oltre, *427c-445e*, ove viene approfondito e scientificamente giustificato questo valore dell'*ordine*. È il motivo su cui s'incentra tutta la *Repubblica*, e, prendendo le mosse dalla *misura* socratica, tutta la filosofia platonica: dal disordine esterno, che è disordine dovuto ad un più grave disordine interiore, ad un'interiorità equilibrata e armonica (*giustizia*), attraverso cui si coglie, di là da quello che è il mondo quale ci appare nella prima immediatezza sensibile, l'unità e l'armonia dialettica del tutto per cui tutto è là dove è bene e giusto che sia. E dunque qualsiasi preminenza data ad una o altra classe sociale, ad uno o ad altro individuo, porre una classe o un individuo là dove è bene non sia, è squilibrio, rottura dell'ordine e quindi ingiustizia — rispetto allo Stato che è l'unità armonica dei cittadini, rispetto a Dio che è l'unità armonica, la ragion d'essere del tutto (*la misura di tutte le cose è Dio*; *Leggi*, *716c*) —. Qui si tratta della classe dei guerrieri, più tardi, e tanto più, lo stesso criterio vale per ogni classe, per ogni cittadino. E questo, sia pur da punti diversi, in ogni dialogo platonico. Da un punto di vista più strettamente politico il medesimo motivo torna naturalmente anche nelle *Leggi*, ove Platone, tenendo fisso lo *Stato Ideale*, nella *Repubblica* delineato e vissuto, dà gli strumenti perché possa essere, sia pure in un futuro ideale, storicamente attuato. « Io, che sono legislatore, affermo che né voi né i vostri beni appartengono a voi medesimi, ma a tutta la vostra stirpe, antenati e discendenti, e che tutta la vostra stirpe ed i suoi averi ancor più appartengono allo Stato » (*Leggi*, *923a-b*): cfr., sempre nelle *Leggi*, *925e-926a*, *770b-771a*, *903b-e*, *707d*. Cfr., *Rep.*, nota relativa a p. *397e*, ed a p. *401a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

II – Mi sembra che tu dica bene — disse.

— E* ti sembrerà detta ugualmente bene — ribattei — quest'altra questione[1], sorella della prima?

— Quale?

— Guarda un po', cioè, se sia questo che sciupa anche gli *d* altri artigiani sì da renderli inoperosi.

— Questo che cosa?

— Ricchezza — risposi — e povertà.

— In quale maniera?

— Così. Se un vasaio diviene ricco, ti pare che vorrebbe più occuparsi del suo mestiere?

— No certamente — disse.

— Anzi, non diverrà di giorno in giorno sempre più inoperoso e trascurato?

— E di molto!

— E quindi sempre più cattivo vasaio?

— E di molto anche questo — disse.

— D'altra parte, poiché la povertà non gli dà i mezzi per procurarsi gli strumenti del mestiere, o tutto ciò che a quello è necessario, farà opere di qualità inferiore, e se insegna l'arte *e* ai figli o ad altri, ne farà degli operai scadenti.

— Come no?

— Così, dunque, ricchezza e povertà deprezzano ugualmente il valore dei prodotti e dello stesso artigiano.

— Pare.

— A quanto sembra abbiamo così trovato altre cose per i custodi, cui debbono stare bene attenti perché a loro insaputa non si insinuino nella città.

— E quali sono?

— La ricchezza e la povertà, appunto — dissi —, di cui 422 l'una genera mollezza, pigrizia e desiderio di novità, e l'altra, per questo stesso amore di novità, bassezza d'animo e disoneste azioni.

— Proprio così — affermò —. Ad ogni modo, Socrate, con-

* 421*c*-424*c*: *I limiti dello Stato: l'estensione non ne deve compromettere l'unità. Ricchezza e povertà dello Stato.*

1. Per questa parte, 422*c*-424*c*, cfr. le *Leggi*, 745*b*, 705*a*, 745*b*-*c*, 737*d*-738*a*, 740*b*-741*a*, 728*e*-729*a*, 744*d*-745*e*, ove Platone si preoccupa di determinare con esattezza quali

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

sidera anche questo, che se il nostro Stato non è ricco, come potrà scendere in guerra, soprattutto se è costretto a muoverla ad un altro Stato che sia potente e ricco?

— È chiaro — risposi — che contro un solo Stato sarebbe più difficile combattere, ma contro due, come codesti, è più facile. *b*

— Come hai detto? — chiese.

— Innanzi tutto — risposi — se si deve scendere in campo, non saranno gli stessi nostri atleti, votati alla guerra, che dovranno combattere contro gente ricca?

— Questo sì — disse.

— Ebbene! Adimanto — seguitai —, un solo pugile, ben formato ed educato alla lotta, non ti sembra che potrebbe facilmente tener testa a due avversari che nulla sanno di pugilato, che sono ricchi e belli grassi[1]?

— Forse no, se si tratta di due alla volta — rispose.

— Neppure — seguitai —, se gli fosse possibile liberarsi con la fuga, per tornar poi all'assalto e battere ogni volta quello che *c* lo segue più da vicino, e facesse questo più volte, sotto il soffocante calore del sole? Un uomo simile non potrebbe forse vincere molti avversari come quelli?

— Certo, né sarebbe da meravigliarsene — rispose.

— E non vorrai mica credere che gente ricca abbia più scienza ed esperienza del pugilato che della guerra?

— No certo — disse.

— Senza dubbio, quindi, i nostri atleti terranno facilmente testa anche ad avversari due o tre volte più numerosi.

— Te lo concedo, tanto più che mi sembra tu abbia ragione — affermò.

— E se inviando ambasciatori in uno dei due Stati, dices- *d* sero la verità, e cioè: « Noi non abbiamo bisogno né di oro né di argento, e non ci è lecito averne, e a voi sì; schierandovi dunque al nostro fianco, vostri saranno i beni di quegli altri »: credi forse che udendo queste proposte qualcuno sceglierebbe

debbano essere i limiti dello Stato, la posizione geografica, il numero dei cittadini, la quantità degli averi (né ricchezza né povertà) — la proprietà nelle *Leggi* è ammessa — sì che lo Stato resti sempre uno e armonico.

1. Cfr. lo stesso esempio in *Leggi*, 807*a-b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

di muover guerra a magri ed ispidi cani piuttosto che unirsi a questi contro grasse e delicate pecore?

— Mi sembra di no — rispose —. Ma se in un solo Stato si accumulassero le ricchezze di tutti gli altri, sta' attento che *e* allora non divenga pericoloso per lo Stato povero.

— Sei veramente ingenuo — risposi —, se credi potersi chiamare Stato uno Stato che non sia quale questo che stavamo formando.

— Perché? — chiese.

— Un più ampio nome — risposi — dovremmo dare agli altri Stati, poiché ciascuno di essi non è uno, ma più Stati insieme, come al giuoco[1]. In ogni caso ne avremo sempre due in uno, l'uno nemico dell'altro, lo Stato dei poveri e quello dei ricchi[2], e ciascuno dei due si suddivide a sua volta in molti an- 423
cora. E se li consideri come uno Stato solo non colpiresti certamente nel segno; se, invece, li consideri come molti, dando agli uni il denaro, la potenza, le persone stesse degli altri, avrai molti alleati e pochi nemici. E finché il tuo Stato si reggerà saggiamente secondo l'ordine che si è stabilito ora, sarà grandissimo e non soltanto per fama, ma di fatto, anche se non avesse che mille difensori. Ed uno Stato sì grande non troverai facilmente né tra i Greci né tra i barbari, sebbene molti a prima vi- *b*
sta sembrino di gran lunga più vasti di questo. O pensi in altro modo?

— No, per Zeus! — disse.

III — Questo, dunque — affermai —, sarebbe il miglior limite che i nostri magistrati dovrebbero fissare all'espandersi dello Stato e all'estensione del suo territorio, rinunciando poi ad ogni altra annessione.

— Quale limite? — disse.

— Questo, io penso — risposi —: finché il suo accrescimento non ne comprometta l'unità, fin lì estenderlo: non oltre.

1. Probabilmente si tratta di un giuoco, una specie di tavoliere, in cui i vari pezzi, appartenenti ad ogni giuocatore si chiamavano *città*, per cui sulla scacchiera c'erano al tempo stesso più *città*. Ora, lo Stato giusto ove ciascuno è misurato ed attua pienamente sé è uno Stato armonico, in cui il tutto si risolve nell'unità morale dello Stato stesso. Cfr. 421*a-c*.

2. Cfr. *Leggi*, 728*e*-729*a*, 744*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Bene — affermò. c

— Ed ecco un altro incarico che daremo ai nostri difensori: stare attenti cioè che la città non sia né troppo piccola, né troppo grande, ma che mantenga una sua giusta misura e resti una.

— Questo sarà forse per loro un incarico da nulla — disse.

— E quest'altro — seguitai — sarà meno importante ancora, e ne abbiamo già parlato quando dicemmo che se ad uno dei custodi nasca un figlio degenere, costui deve esser relegato nelle classi inferiori, mentre elevato al grado di custode, chi, pur nato da altra classe, ne abbia le qualità. E con questo si voleva d chiarire che dobbiamo indirizzare ogni cittadino a ciò per cui è nato [1], sì che ogni singolo compia un singolo dovere, ciascuno, esplicando soltanto ciò che gli è proprio, esso stesso sia uno e non si frantumi in molti [2]: soltanto così *uno* sarà lo Stato senza spezzarsi in molteplicità.

— Ed effettivamente è una cosa da nulla, anche minore della prima — disse.

— E questi, mio buon Adimanto — proseguii —, non sono come qualcuno potrebbe credere, molti ed importanti regolamenti che noi imponiamo loro, anzi son tutti di minima impor- e tanza, basta che osservino, come si suol dire, una sola cosa e grande, o meglio più che grande sufficiente.

— Quale è? — domandò.

— La propria formazione e l'educazione in genere [3] — risposi. — Ché se una buona formazione li rende uomini misurati, si accorgeranno facilmente di tutte queste cose e di altre ancora che noi, momentaneamente, accantoniamo, come — ad esempio — il possesso delle donne, i matrimoni, la nascita dei figli, tutte cose che, secondo il proverbio, debbono, quanto più 424 è possibile, esser comuni fra amici [4].

— Ed in effetto — disse — sarebbe assai giusto che fosse così.

— Ad ogni modo — proseguii —, è certo che un ordinamento politico, che abbia avuto un buon inizio, sì come un cir-

1. Cfr. *Leggi*, 757*c*; *Rep.*, 370*b*.
2. Cfr. *Leggi*, 847*b*: « Sì che sia un sol uomo e non molti »; ancora *Leggi*, 773*d*.
3. Cfr. *Leggi*, 643*e*, 653*b-c*.
4. Il problema verrà ripreso e discusso dopo, 449*a*-466*d*. Il proverbio, può darsi di origine pitagorica, era κοινὰ τὰ τῶν φίλων, *le cose degli amici sono comuni*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

colo procede poi ingrandendosi; una felice istruzione, una felice educazione, infatti, se tali si mantengono, infondono ottime inclinazioni naturali, inclinazioni naturali che, a loro volta, strette che siano a una tale educazione, divengono migliori delle precedenti, sotto tutti i rispetti, ma soprattutto rispetto al procreare, *b* sì come avviene anche per gli altri animali.

— È naturale — disse.

— Breve: bisogna, dunque, che coloro che hanno in cura lo Stato abbiano fatto proprio questo principio, sì che a loro insaputa non si corrompa e ben fermo lo tengano in ogni circostanza: la ginnastica e la musica, cioè, non subiscano innovazioni contro l'ordine stabilito[1]: mantengano tali istituzioni quanto più è possibile, paurosi che quando si dice che

> gli uomini tanto più stanno intenti a quel canto
> che più nuovo appaia a chi cantar lo deve[2],

come si è soliti, si abbia a interpretare nel senso che il poeta *c* non parli di nuove canzoni, ma di una nuova forma di canto e che questa egli lodi: questo, invece, non va né lodato né accolto. Bisogna stare bene attenti a non introdurre un nuovo tipo di musica, ché basterebbe a compromettere il tutto: anzi, come dice Damone[3] e come io stesso credo, non è possibile cangiare i modi della musica senza al tempo stesso sovvertire le fondamentali leggi dello Stato.

E Adimanto: — Anche me — disse — puoi contare fra coloro che ne son persuasi.

1. L'*ordine stabilito* è quello determinato da Platone nel II e III libro: cfr. 370*c*-412*b*.

2. *Odissea*, I, 351-2, da Platone variati per adattarli alla propria tesi.

3. Cfr. sopra, 400*b*, e la nota. Platone qui non si presenta come conservatore ad oltranza, quali potevano essere i pitagorici (cfr. Stob., *Floril.* III, I, 101, p. 55, I H. e IV, I, 49, p. 15, II H.), e come a prima vista potrebbe far pensare l'accenno a Damone che sul valore purificatorio della musica era d'accordo con i pitagorici. Platone qui dà ragione a Damone ed ai pitagorici — la musica ha grande importanza educatrice —: ma questo non vuol dire che Platone sia d'accordo sul mantenimento di una tradizione ormai cristallizzata. Qui Platone sottolinea soltanto questo: se vogliamo uno Stato giusto manteniamo quelle regole che io ho dato all'educazione. Quanto ho detto potrebbe sembrare in contrasto con quello che Platone stesso dice nel *Politico*, 297*d*, 300*b*, e nelle *Leggi*, 797 segg. Per questo cfr. più sotto, la nota relativa a p. 425*b* segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

IV – Per i difensori* — continuai —, a quanto sembra, *d*
la torre della guardia si deve edificare sulla musica.

— Certo, ché proprio qui — disse — il sovvertimento delle leggi si insinua inavvertito.

— Sì — affermai —, sotto l'aspetto di innocente scherzo, sotto l'aspetto di cosa che non può fare alcun male.

— Ed effettivamente non fa altro — disse —, se non, a poco a poco, farsi sempre più di casa, dolcemente penetrando sotto sotto e nei costumi e nella vita: e da questi, fattosi più forte, passa nei reciproci commerci e dai commerci sale alle leggi, e, massimo di sfacciataggine, alla costituzione dello Stato, *e*
fino a che, Socrate, tutto sovverte, nella vita privata come in quella pubblica.

— Bene — dissi —; avviene proprio così?

— Mi sembra — rispose.

— E così, come dicevamo sin dal principio, gli stessi giuochi dei nostri fanciulli non dovranno essere fin dall'origine conformi ad una legge, ché se il giuoco e i fanciulli vengon meno alla legge, è impossibile che crescendo divengano poi uomini seri 425
e rispettosi della legge?

— Come no? — disse.

— Quando, dunque, i fanciulli sin dall'inizio si siano sottoposti alle regole del giuoco e mediante la musica si sia insinuato in loro il senso della legge, all'opposto di ciò che avviene agli altri, tale senso li accompagnerà per tutta la vita e li rinforzerà, riponendo in piedi ciò che prima si fosse impaludato dello Stato.

— Vero! — esclamò.

— Non solo[1], ma scopriranno anche — seguitai — quelle norme che sembrano essere minuti dettagli e che i loro predecessori avevano interamente perdute.

* 424*d*-427*c*: *Valore ed estensione delle leggi.*

1. 425*b*-427*c*. Nella *Repubblica* Platone si preoccupa di delineare quello che deve essere lo *Stato perfetto*, specchio dell'universale armonia e misura. Egli qui parla ai migliori, ai figli di Aristone *stirpe divina*, a gente che può comprendere quell'ideale *regno dei fini*, che, attraverso la parola del maestro, può far suo lo stesso impegno e lo stesso dovere. Per gente simile, per chi davvero sia educato e in sé abbia posto giustizia, le leggi particolari, le minute disposizioni sui mercati, i traffici, il modo di comportarsi, non hanno nessuna importanza, ciascuno sa da sé quello che deve fare. Nel *Politico*, in cui si tratta di definire l'uomo politico capace di attuare lo Stato ideale,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Quali?

— Queste: stare educatamente in silenzio, quando si è giovani, dinanzi ai vecchi, cedere loro il posto e l'alzarsi in piedi, *b*
aver cura dei genitori, tagliarsi i capelli, vestirsi, calzarsi e comportarsi sempre, e in tutto, con decenza. Non lo credi?

— Sì.

— Sarebbe tuttavia una sciocchezza, io credo, fissare per

che « abbia la scienza dell'allevare uomini in comune » (267*d*), il problema naturalmente si sposta sull'*uomo regio*, il *filosofo re* della *Repubblica*, ma per un uomo tale il problema di dettare le leggi resta il medesimo che nella *Repubblica*. Se chi dirige lo Stato è veramente uomo politico, che conosce l'ordine universale, per costui, per un simile legislatore non c'è bisogno di *leggi scritte*, di attenersi alla lettera di un determinato e storico codice. Un buon legislatore non si deve occupare di tutte queste minuzie. Anzi, « relativamente al governo la cosa migliore è che non le leggi si faccian valere, ma che piuttosto si faccia valere l'uomo che veramente s'intende di governo, il cosiddetto *uomo regio*. La legge, infatti, non potrebbe mai prescrivere, e con esattezza per tutti, ciò che è il meglio e il più giusto, aggiungendovi anche ciò che è più conveniente: ché le disuguaglianze che ci sono fra uomo e uomo, fra azione ed azione, e la infinita variabilità, diciamo così, dei casi umani, non consentono che alcuna arte possa definire nulla di assoluto che valga per tutti i casi e per tutti i tempi. Proprio a questo, invece, è intesa la legge, simile ad uomo prepotente e ignorante, che a nessuno permette di fare qualcosa contro i suoi ordini, e non permette discussione, pur trovandosi dinanzi ad una nuova situazione, anche proponendosi una soluzione migliore, in questo o in quel caso, all'infuori delle prescrizioni che egli aveva già dato. È impossibile, dunque, che ciò che sempre resta assoluto, si adatti a ciò che assoluto non è » (*Politico*, 294*b-c*). « ... Il legislatore che sovrintende alla greggia degli uomini per ciò che si riferisce alla giustizia ed alle loro reciproche relazioni, non sarà mai capace, se vuol prescrivere ordini che valgano per tutti, di attribuire a ciascuno individuo la regola esatta che deve seguire. Egli piuttosto emanerà la legge che conviene *di più* e nella *maggior parte* dei casi; genericamente, quindi, relativamente ai singoli » (*Politico* 296*a*). « ... Allo stesso modo che un pilota stando sempre attentissimo al bene della nave e dei suoi passeggeri, senza bisogno di leggi scritte, ma tenendo per legge la sua arte, salva tutto l'equipaggio, così da parte di chi sappia governare può realizzarsi una giusta forma di Stato, grazie alla forza della scienza ed arte di governo che è superiore a quella delle leggi. E chi davvero è nato per governare, qualunque cosa faccia, non sbaglia, basta che sempre tenga presente questa sola, ma grande regola: distribuire, in ogni caso, ai cittadini quella forma suprema di giustizia, che si accompagna con l'intelligenza e con la scienza, che non soltanto li protegge, ma da peggiori che erano, li fa, per quanto è possibile, migliori » (*Politico*, 297*a-b*). D'altra parte coloro « che sono forzati contro le leggi scritte, contro la tradizione ad agire in maniera più giusta, più utile, più bella, se si lamentano di siffatta violenza e non vogliono essere ridicoli, tutto potranno dire fuorché d'aver subìto cose vergognose, ingiuste, dannose » (*Politico*, 296*c-d*). E lo stesso concetto relativamente all'uomo di governo, al legislatore, troviamo nelle *Leggi* 722*a-b*.

Tutto questo d'altra parte è possibile soltanto se a capo dello Stato vi sia un uomo, l'« *uomo regio* », che davvero sappia l'arte del governare, che davvero amministri secondo giustizia, giusto egli stesso, onestamente. « Se, invece, a capo di uno Stato in cui vigessero leggi scritte, venisse posto uno che, solennemente infischiandosene, per

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

legge queste norme di educazione: non lo si fa, tanto più che oralmente e per scrittura non durerebbero a lungo.

— Impossibile.

— Infatti, o Adimanto — dissi —, è probabile che a seconda di come uno venga iniziando la propria educazione, tale di- *c*
venga per tutto il resto della vita. Non è vero che il simile richiama sempre il suo simile?

— Sicuro!

— Ed infine, diremo, io penso, che tutto questo si attuerà in pieno e nel suo più pieno vigore, sia in bene che in male.

— Come no! — esclamò.

suo utile o a capriccio, si mettesse a fare cose contrarie ad esse senza intendersi affatto di governo, questo senza dubbio sarebbe un male maggiore di quello di prima. Perché, chi infrangerà le leggi che si son stabilite dopo lunga esperienza, e di cui ogni articolo è stato votato dal popolo dopo il vaglio di onesti consiglieri colui che, appunto, oserà far questo, commetterà un errore di gran lunga peggiore di quell'altro, annientando senza dubbio ogni principio di attività molto di più che non lo facesse la legge scritta. Perciò là dove si pongano leggi scritte non resta altro che da seguire questa seconda via: non permettere, né ai singoli, né alla massa, di far qualcosa che, in qualsiasi senso, possa infrangere le leggi. E codeste leggi scritte, raccolte quanto più perfettamente è possibile dalla bocca dei competenti, sarebbero *imitazioni* della verità » (*Politico*, 300*a-c*). Come, dunque, chiaramente risulta dalle sue stesse parole, Platone non è un conservatore nel senso negativo della parola. Egli è contrario ad ogni innovazione avventata dovuta ad *ignoranza* ed a mancanza di senso, di coscienza e di tradizione politica. Se nella *Repubblica* delineando il piano dello Stato ideale, comprensibile a gente che già è preparata a comprenderlo — gli uomini del circolo platonico, dell'*Accademia* — il problema della legge scritta non ha nessuna importanza, nel *Politico* ove si tratta di attuare quell'ideale e d'inserirsi nella situazione storica, si capisce che il problema della legge scritta abbia, invece, la massima importanza. Anzi più delle leggi nuove, avventate, tanto più valgono allora le leggi passate al vaglio di una competente tradizione politica. Cfr. *Introduzione*, pp. 16-17. Tanto più questo si vede nelle *Leggi*. Nelle *Leggi* egli ha voluto praticamente dare un insieme di norme atte, inserendosi in una determinata situazione, ad avviare di fatto a quello che è lo Stato perfetto delineato nella *Repubblica* (cfr. *Leggi*, 739*a*-740). E quindi tanto più nelle *Leggi* Platone raccomanda di mantenersi da un lato sulle leggi migliori della tradizione (cfr. 797 segg.) che vengono assumendo un valore religioso (ed il mito e la religiosità sono grandi spinte), ma dall'altro lato raccomanda anche ciò che, secondo lui, nessuno dei legislatori ha tenuto presente finora e cioè che due sono le vie da poter seguire: la persuasione e la forza. Una sola — ci dice — hanno usato i legislatori, la forza, senza temperare affatto con la persuasione il comando. Eppure v'è una terza via che è la migliore: far precedere alla legge una specie di persuasiva introduzione: *educare alla legge* (*Leggi*, 722*b*-723*b*). E quindi nelle *Leggi* è necessario determinare anche minutamente tutte le norme (traffici, rapporti commerciali, contratti e così via: cfr. 767*a*, 879*b*, 913*a*, 920*d*, 934*e*, 949*c*, ecc. ecc.), che qui nella *Repubblica*, di proposito, Platone accantona, ma proprio per giungere un giorno, attraverso l'educazione e quelle stesse leggi, a non aver più bisogno di leggi scritte, a tornare in atto, storicamente, a quella *Repubblica*, per ora lanciata come un manifesto agli uomini migliori. E non a

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Ecco — dissi — perché non fisserei per legge queste norme di educazione.

— Naturale — affermò.

— Ma, per gli dèi — proseguii —, gli affari del mercato, come, ad esempio, i contratti che le parti fanno fra di loro sulla piazza, e, se vuoi, i contratti di lavoro, e le ingiurie, e le vio- *d*
lenze, e le questioni da tribunale, e le nomine dei magistrati, le imposte da riscuotere o da pagare sui mercati o nei porti, e in generale tutte quelle pratiche relative agli ordinamenti mercantili, o urbani, o portuali, e così via, tutto questo dovremo noi regolare con leggi?

— Non vale certo la pena — disse — di prescrivere queste norme per gente onesta[1] che saprà facilmente trovare da sé la *e*
maggior parte di quel che occorrerebbe fissare in leggi.

— Certo, amico mio — proseguii —, se, grazie a dio, si conserveranno le leggi che abbiamo esposte sopra.

— Altrimenti — disse — passeranno tutta la vita a fare e disfare senza posa un'infinità di simili norme, credendo sempre di trovare la migliore.

— Vuoi dire — esclamai — che vivranno come quei malati che per intemperanza non vogliono derogare dal loro cattivo genere di vita.

— Esattamente.

— Bella vita, sì! Con tutte le loro medicine non ottengono 426
nulla, se non di complicare ed aggravare le malattie stesse, sperando sempre di trovare qualcuno che ordini loro quel farmaco che riuscirà a guarirli.

— Esattamente questo succede a simili ammalati — disse.

— Non solo — aggiunsi —, ma non è grazioso il fatto che abbiano soprattutto in odio chi dice loro il vero, che cioè se prima non la smettano con l'ubriacarsi, gli eccessi della tavola, la lussuria, l'ozio, a nulla gioveranno medicine, cauterizzazio-

caso nelle *Leggi*, Platone dice: « Ma poiché ora non siamo nella situazione degli antichi legislatori, che, come oggi si dice, legiferavano per gli *eroi, figli di dèi* — figli anche essi di dèi emanavano leggi per altri della medesima stirpe —, ma uomini siamo che facciamo leggi per figli di uomini, non si venga rimproverati se temiamo che fra i cittadini alcuni vengan su simili ai semi toccati dalle corna », per cui anche su minuzie è bene emanar leggi (853*c-d*).

1. Il testo greco ha καλοῖς κἀγαθοῖς (*per uomini belli e buoni*): in italiano mi sembra reso meglio traducendo appunto *per gente onesta*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ni, tagli, calmanti, scongiuri incantatori, amuleti ed altre cose del genere? b

— Grazioso non direi — affermò egli —, ché prendersela con chi parla giustamente non ha in sé nessuna grazia.

— Tu certo, a quanto sembra, non lodi tale razza d'uomini — dissi.

— Ah no, per Zeus!

V — E, quindi, neppure lodarei l'intera città se tenesse una condotta quale ora dicevamo. E non ti sembra che proprio questo sia ciò che fanno gli Stati che, mal governati, proibiscono c ai cittadini di modificare la costituzione, sotto pena di morte, se uno lo osasse, mentre colui che più graziosamente adula chi vive sotto questo cattivo regime, che si mostra servizievole, che indovina i desideri e si dà tutto a soddisfarli, costui passerà per un buon cittadino, per un grande uomo di Stato, e sarà colmato di onori?

— Mi sembra, che simili Stati facciano proprio questo — disse —, ed io non li lodo affatto.

— Ma non ammiri, forse, per il loro coraggio, per la loro d disinvoltura coloro i quali son pieni di volontà e desiderosi di servire questi Stati?

— Sì — rispose —, ma non quelli che proprio da costoro si lasciano prendere in giro, e che davvero credono d'essere uomini di Stato perché sono applauditi dalla massa.

— Che dici? Non ti sembra — dissi — che vadan compatiti? Non pensi che uno che non capisce niente di misure, se molti, ignoranti come lui, gli dicono che è alto quattro cubiti, e egli medesimo non creda così di sé?

— Eh no! — esclamò.

— E dunque non essere cattivo. Anzi, essi sono quanto mai divertenti: fanno leggi su quelle cose di cui discorrevamo poco fa, e sempre le correggono, ogni volta tutti speranzosi di trovare l'adeguata soluzione alle frodi nei contratti, e a quanto prima dicevo, e non sanno che è, in realtà, come tagliare la testa dell'idra.

— Ed effettivamente non fanno altro — disse. 427

— Per queste ragioni — seguitai — ritenevo che in un qualsiasi Stato, bene o male governato, un vero legislatore non ha

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

da occuparsi affatto di simili cose, nell'uno perché non serve a niente e nulla risolve, nell'altro perché chiunque è capace di trovare da sé alcune di quelle norme, mentre le altre automaticamente seguono dalle sopraddette istituzioni.

— Cos'altro — domandò — ci resta ancora in materia legislativa? *b*

— Per noi nulla — risposi —, per Apollo, invece, il dio di Delfo, le più importanti, le più belle, le prime istituzioni legislative[1].

— Quali? — chiese.

— La fondazione di templi, di sacrifici, il culto degli dèi in genere, dei dèmoni e degli eroi, il culto dei morti, e gli onori dovuti perché ci siano propizi: ché a noi tutto questo è ignoto, e, fondatori di uno Stato, non ci rivolgeremo, se siamo saggi, *c* a nessun altro: ad altri interpreti non presteremo fede, se non a lui, interprete patrio. Questo dio, infatti, a tutti gli uomini interprete patrio di quelle cose, le interpreta seduto sull'ombelico della terra, posto al centro del mondo.

— Parli bene — disse — ed è proprio così che si ha da fare.

VI — Ecco*, dunque — conclusi —, o figlio di Aristone, *d* già fondato il tuo Stato: quanto al resto cercalo ora da te, procurandoti dove vuoi un lume che ti serva, e chiama in aiuto tuo fratello e Polemarco e gli altri, di modo che si possa scorgere ove sia la giustizia e dove l'ingiustizia, in che l'una si distingua dall'altra, e quale delle due convenga seguire per es-

1. Si ripeta per questo accenno ad Apollo quanto già abbiamo detto nella *nota* relativa a pp. 425*b*-427*c*. Tanto più qui in cui si tratta della religione. Platone indica quale ha da essere lo *Stato ideale*, armonico e misurato: Stato *apollineo* dunque, che in quanto vissuto ed amato diverrà dovere morale e dunque dovere religioso, che troverà la sua forza, come ogni religione, nel *mito*: ma tale mito non spetta al legislatore determinare, ché scaturirà dalla stessa coscienza interiore di chi religiosamente vive. Non a caso già prima Platone, esponendo il mito della razza d'oro, d'argento e di ferro, ha detto: « ma questo si attuerà sì come verrà determinandosi attraverso la *pubblica opinione* » (*Rep.*, 415*d*). Lo stesso concetto è espresso nelle *Leggi*, 632*d*, e soprattutto 738*b*. Per il significato dell'oracolo di Delfo nell'antichità cfr. T. DEMPSEY, *The Delphic Oracle; its early history, influence and fall*, Oxford, 1918; H. W. PARKE, *A history of the Delphic Oracle*, Oxford, 1939; C. LANZANI, *L'oracolo delfico: saggio di religione politica nel mondo antico*, Genova, 1940; P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes*, Parigi, 1950.

* 427*d*-445*e*: *Ultima delineazione dello Stato giusto: le tre virtù fondamentali (saggezza, coraggio, temperanza) e la giustizia come virtù delle virtù: le tre parti dell'ani-*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

sere felici, si resti o no nascosti a tutti gli dèi e agli uomini.

— Parli a vuoto — disse Glaucone —, ché tu stesso hai promesso di fare questa ricerca[1], affermando che non ti era lecito non venire in soccorso alla giustizia, per quel che ti era possibile e con tutte le tue forze.

— Quel che mi rammenti è vero — affermai —, e così sia: ma voi stessi dovete aiutarmi.

— Lo faremo — disse.

— E spero di venirne a capo — seguitai — procedendo in questo modo: penso che se il nostro Stato è ben costituito, deve essere anche perfetto.

— Necessariamente — disse.

— E dunque è anche chiaro che esso è prudente, coraggioso, temperante e giusto[2].

— Chiaro.

— Per cui, quando scopriremo nello Stato alcune di queste virtù, la virtù che resta sarà quella che non abbiamo ancora trovato?

— E cioè?

— Se cerchiamo, ad esempio, una cosa in un luogo ove ce ne siano quattro e la troviamo sùbito, sospendiamo la ricerca, ma se prima troviamo le altre tre, per ciò stesso riconosceremmo quella cercata, perché evidentemente non può essere altro che la restante[3].

— Giusto — disse.

— Dobbiamo, dunque, seguire per queste virtù, che sono appunto quattro, lo stesso metodo di ricerca?

— È chiaro.

ma umana: virtù fondamentali e giustizia nell'uomo. Non è lo Stato che fa giusti i cittadini, ma i cittadini che fanno giusto lo Stato.

1. Cfr. sopra, 368*b-c*.

2. Cfr. *Gorgia*, 504*a*-507*a*. Inizia qui la conclusione della prima parte della *Repubblica* (II, p. 369*b*, III, IV libro), ove, attraverso tutta una manovra di avvicinamento, viene ora a scaturire chiaramente, quasi senza volerlo, quello che era stato lo scopo dell'indagine; in che consiste la *giustizia* nello Stato e nell'individuo. La giustizia, sia nello Stato che nell'individuo — e vedremo che son gl'individui a far giusto lo Stato (435*e*), in quanto d'altra parte siano interiormente assurti a cogliere quella che è la vivente unità del tutto, il Sommo Bene (di qui la seconda parte della *Repubblica*, V, VI, VII libro) — la giustizia è una consapevole e vivente armonia. Cfr. *Introduzione*, pp. 32 segg.

3. Cfr. *Leggi*, 632*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Ve n'è innanzi tutto una che, a me sembra, appare a prima vista ed è la *prudenza* [σοφία, *sofía*; il *sapere*], in cui *b* vedo anche qualcosa di singolare[1].

— Che cosa? — chiese.

— Lo Stato che abbiamo delineato mi sembra che sia veramente prudente, essendo costruito infatti su buoni consigli. No?

— Sì.

— E questo stesso, il buon consiglio, è evidentemente una scienza, essendo la scienza, non l'ignoranza, che ispira i buoni consigli.

— È evidente.

— E molte e diverse sono nello Stato le specie di sapere.

— Come no?

— Si può dire saggio e prudente nei suoi consigli lo Stato, *c* per la scienza del falegname?

— No certo! — esclamò — si dovrebbe dire piuttosto abile nell'arte del falegname.

— E neppure è da dirsi prudente se, abile nell'arte del legno, si deliberasse sul miglior modo di costruire mobili perfetti.

— No davvero.

— E per la scienza che si riferisce alle opere in rame o altre simili?

— Per nessuna — disse.

— E neppure per quella che serve a far sì che la terra sia feconda di frutti: sarebbe, se mai, uno Stato agricoltore.

— Mi sembra.

— Eppure — dissi —, nello Stato che abbiamo or ora fondato non vi è una scienza, propria ad alcuni cittadini, e che provvede, non ad un determinato oggetto, ma allo Stato nella *d* sua totalità, sì che ne venga regolata, nel modo migliore possibile, tanto la organizzazione interna quanto i suoi rapporti con gli altri Stati?

— Sì che c'è.

— Quale — dissi io —, e in che si trova?

— L'arte del custodire — rispose — propria di quei ma-

1. Cfr. oltre, 428*e*, dove si chiarisce in che consiste questa *singolarità* di cui Platone parla qui: la *prudenza*, cioè, che risiede in *pochi*, rende prudente *tutto* lo Stato.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

gistrati cui dianzi abbiamo dato il nome di perfetti custodi.

— E relativamente a questa scienza, come chiameresti lo Stato?

— Ben consigliato — affermò — e realmente saggio.

— Ma di chi nella nostra città è maggiore il numero — chiesi — di fabbri o di questi veri custodi? e

— Senza dubbio di fabbri — rispose.

— Non solo — domandai —, ma questi custodi saranno sempre in minor numero di coloro che per la propria scienza ricevono un determinato nome?

— Molto in minor numero.

— Ne segue, dunque, che ad una minoranza, alla parte minore di questa ed alla scienza che vi risiede, che governa e dirige, si deve se uno Stato, fondato secondo le leggi di natura, viene ad esser prudente nella sua totalità, e, a quanto sembra, 429
è per natura una minoranza cui spetta avere in sorte questa scienza, che sola fra tutte è degna del nome di prudenza[1].

— Tu dici proprio il vero! — esclamò.

— Abbiamo così trovato, non so neppure come, una delle quattro cose che cercavamo, e quale sia il suo posto nello Stato.

— Mi sembra proprio — disse — che quel che abbiamo scoperto sia sufficiente.

VII – Quanto all'essenza del *coraggio* [ἀνδρεία: *andrèia*][2] ed in che parte risieda dello Stato, per cui uno Stato vien detto coraggioso, non si vede difficilmente.

— Come?

1. Cfr. *Carmide*, 171*d*-174*d*; *Alcibiade II*, 146*d* segg.; *Eutidemo*, 278*d*-282*a*, 290*d*-292*d*. Nel *Carmide* il problema è chiaro: discutendo che cosa sia *temperanza* si veniva concludendo esser la temperanza *scienza di scienza*, misura cioè e coscienza di sé, delle proprie possibilità: in altre parole quella che qui Platone chiama appunto *prudenza* (σοφία). Là si era giunti a scoprire come il buon cittadino, se vuol essere veramente tale, non basta che sappia il suo mestiere, non gli basta il suo sapere tecnico, ma deve anche sapere che è bene far bene il proprio mestiere. D'altra parte questo non sarebbe possibile e rimarrebbe meramente formale, se tale formula non trovasse un suo contenuto, che altro non può essere se non la stessa conoscenza e consapevolezza del Bene supremo, del fine ultimo. Ed è così che Platone risolve il problema (rimasto problema nei *dialoghi socratici*) nella *Repubblica*: non basta per esser buoni cittadini che ognuno faccia bene il proprio mestiere; è necessario che vi sia qualcuno che avendo presente il fine dello Stato faccia da guida a sé ed agli altri, e costui, vedremo, non può essere che il filosofo (cfr. 471*c*-473*e*). Cfr. oltre 434*d*-445*e*.

2. Cfr. *Lachete*; *Protagora*, 349*b*-361*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Si potrebbe affermare vile o coraggioso uno Stato — io *b*
chiesi —, se non considerando quella parte che per lui si batte e fa la guerra?

— Questo va considerato, non altro — rispose.

— Ed infatti non credo — io dissi — che siano gli altri cittadini, vili o coraggiosi, che potrebbero far sì che lo Stato sia vile o coraggioso.

— No.

— Lo Stato è, dunque, coraggioso in virtù di una sua parte, poiché è proprio questa parte che ha la possibilità di conservare in ogni caso l'opinione intorno a quelle che son le cose *c*
da temere, che siano le stesse e della stessa natura di quelle che il legislatore ha prescritto per l'educazione. O non è questo che chiami coraggio?

— Non ho capito bene — disse — quel che hai detto, ripetilo.

— Il coraggio è, io dico, una specie di conservazione — risposi.

— Ma conservazione di che?

— Dell'opinione che è stata ingenerata in noi dalla legge, per mezzo dell'educazione, su ciò che è da temere e sulla sua natura. Ho detto poi che il coraggio garantisce tale opinione in ogni caso, in quanto effettivamente la conserva nel dolore, *d*
nel piacere, nel desiderio, nella paura, senza mai respingerla. Ma, se vuoi, a cosa mi sembra simile te lo spiego con una immagine.

— Sì che lo voglio.

— Quando i tintori[1] — dissi — vogliono tingere la lana in porpora marina, tu sai che, innanzi tutto, dalla infinita gamma dei colori scelgono uno solo, il bianco; preparano poi la loro bianca lana con infinita cura perché s'imbeva meglio della tinta, e quindi la mettono in bagno. Ciò che vien tinto così diviene *e*
indelebile e nessun lavaggio, sapone o non sapone, ha la potenza di rapirne lo splendore: sai altrimenti che cosa avviene con lane d'altri colori, come con le stesse lane bianche, ma che non siano state ugualmente preparate.

1. Sull'antica tecnica del tingere si cfr.: H. Blümmer, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern*, Lipsia, 1912², I, pp. 225-48.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— So che si stingono e fanno proprio ridere — disse.

— Ebbene — seguitai —, immagina che anche noi si sia fatto, nel modo migliore possibile, un lavoro simile, quando sceglievamo i soldati e li educavamo nella musica e nella ginnastica: pensa che non tendevamo ad altro fine se non a questo, che, persuasi da noi, s'imbevessero perfettamente delle leggi come di una tinta, sì che per natura e per l'educazione ricevuta avessero una indelebile opinione su ciò che è da temere e su tutto il resto, così che la tinta resistesse a questi saponi sì potenti a far stingere, cioè a dire il piacere, più potente in questo senso di qualsiasi soda o di qualsiasi ranno, e il dolore e la paura e i desideri sensuali[1]. Questa forza, e questo conservare in ogni caso la giusta e legittima opinione su ciò che è da temere o no, io chiamo e definisco coraggio, a meno che tu non abbia da ridire.

— Non ho nulla da ridire — affermò — ed in effetto ritengo che se la retta opinione su queste stesse cose non è frutto dell'educazione, ad esempio l'opinione di una bestia o di uno schiavo, non solo, non la puoi giudicare durevole[2], ma neppure la puoi definire come coraggio.

— Assolutamente vero! — esclamai.

— Accetto, dunque, che questo sia il coraggio.

— E allora — seguitai — accetta pure che il coraggio sia una virtù politica, e avrai giustamente accettato. Ma dopo, se vuoi, torneremo, e meglio, sul coraggio, ché non esso ricerchiamo adesso, ma la giustizia, e del coraggio io credo che quanto abbiamo detto è sufficiente.

— Dici proprio bene — affermò.

VIII – Due cose ci restano ancora da scoprire nella città — io dissi —, la *temperanza* [σωφροσύνη : *sofrosyne*][3], e ciò per cui facciamo tutta questa ricerca, la giustizia.

— Precisamente.

1. Nei codici seguono le seguenti parole: παντὸς ἄλλου ῥύμματος (*di ogni altro ranno*). Probabilmente sono una glossa. Col Fraccaroli le espungo.

2. Burnet segue la lezione νομίμου (*legittima*). Segue con Adam la lezione adottata da Stobeo μονίμον (*durevole*).

3. Cfr. nota relativa a p. 389*d*. Sia pur usato con sfumature diverse il termine ha sempre in Platone lo stesso significato: adeguata misura di sé, interiore equilibrio:

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Ma come potremo scoprire la giustizia, senza darci da fare per la temperanza?

— Non ne so niente — rispose —, né vorrei che per prima ci apparisse la giustizia, se per questo non potessimo analizzare la temperanza: se, dunque, mi vuoi fare un piacere, volgi la tua indagine su questa, prima che su quella.

— Sì che lo voglio — affermai — e altrimenti sarei in *e* torto.

— Esamina, dunque! — esclamò.

— Esaminiamo — dissi io —: come si può vedere sin da ora la prima delle due virtù assomiglia più delle precedenti ad un accordo e ad un'armonia.

— In che modo?

— La temperanza è, infatti — risposi —, una specie d'ordinato equilibrio e di dominio sulle passioni ed i piaceri, come dicono quando, non so perché, si afferma[1] che uno « è padrone di sé »[2] ed altre simili espressioni, che sono nel linguaggio come la scia di questa. Non è vero?

— Esattamente.

— « Padrone di sé », espressione ridicola, no? Poiché, chi di sé è più forte anche di se stesso è schiavo, e chi di sé è schiavo, anche di se stesso è padrone: in tutte queste frasi, infatti, il 431 soggetto è sempre il medesimo.

— Come no?

— Io credo però — soggiunsi — che il vero senso di questa espressione sia che nella stessa anima di ciascun uomo vi son due aspetti, uno migliore, uno peggiore. E quando la parte

e quindi governo delle passioni, che da un punto di vista sociale assume il valore di armonia, in quanto essendo consapevolezza della propria possibilità è anche coscienza dei propri limiti per cui non si sconfina in ciò che è proprio d'altri. Nel *Carmide* (161*b*) la temperanza vien definita come qui nella *Repubblica* la giustizia: si capisce, perché per Socrate la σωφροσύνη è la virtù delle virtù, quella virtù che fa virtuose le altre virtù, la nostra interiore misura. Cfr. *Introduzione*, p. 34. Cfr. *Carmide*, 161*b* e *passim*; *Alcibiade I*, 131*b*; *Protagora*, 323*a*; *Fedone*, 68*e*, 82*b*; *Convito*, 196*c*; *Leggi*, 693*c*, 696*c*. Cfr. A. KOLLMANN, *Sophrosyne*, in « Wiener Studien », 1941, pp. 12-34; e *Nota bibliografica*.

1. Leggo con JOWETT-CAMPBELL, ADAM, FRACCAROLI: κρείττω δὴ αὑτοῦ λέγοντες; e non, come con i codd. maggiori, legge il BURNET, κρείττω δὴ αὐτοῦ ἀποφαίνοντας, seguìto dal GABRIELI, che così traduce: *quando dichiarano uno, non so come, « più forte di sé »*.

2. Cfr. *Leggi*, 626*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

per natura migliore ha il dominio sulla peggiore, ecco l'espressione: « essere padrone di sé », e suona lode; quando, invece, per colpa di una cattiva educazione o di non buona compagnia, la parte migliore, ma più debole, è vinta dalla cattiva, più forte, allora chi si trova in questa situazione è detto « schiavo di se *b* stesso » e intemperante: e suona biasimo e rimprovero.

— Mi sembra con ragione — disse.

— Volgi ora lo sguardo al nostro nuovo Stato — seguitai —; vi troverai presente l'uno dei due: dirai che giustamente è chiamato « padrone di se stesso », perché temperante e padrone di sé deve essere ritenuto colui presso il quale la parte migliore domina sulla peggiore.

— Ma sì che guardo! — disse — E dici la verità.

— E certo un'infinita serie di passioni, piaceri e pene di *c* ogni specie si trovano soprattutto tra i fanciulli, le donne, i servi e nella maggior parte di quelli che si dicono « liberi », nonostante il loro poco valore.

— Senza dubbio.

— I desideri, invece, semplici e moderati, che, sensibili al ragionamento si lasciano guidare dalla intelligenza e da una retta opinione, non li troverai che in un piccolo numero di persone, in coloro cioè che migliori per natura hanno avuto una migliore educazione.

— Vero — disse.

— E non vedi che tutto questo si ritrova nel tuo Stato, ove le passioni della maggioranza viziosa vi sono dominate dalle *d* passioni e dal senno di una virtuosa minoranza?

— Sì — rispose.

IX – Se vi è, dunque, uno Stato che si possa dire padrone dei piaceri, delle passioni e di se medesimo, questo non può essere che il nostro.

— In ogni senso! — affermò.

— E temperante anche; proprio in ragione di tutto ciò?

— Sicuro! — esclamò.

— E quindi se mai in altra città governanti e governati abbiano la stessa opinione su quali debbano essere quelli che *e* hanno il diritto di comandare, è sempre nella città nostra che si troverà un tale accordo. Non ti sembra?

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Assolutamente — rispose.

— Ed in quali cittadini diremo che sia la temperanza, quando si trovino così d'accordo: in chi governa o in chi è governato?

— Negli uni e negli altri — disse.

— Vedi dunque — affermai —, che indovinavamo giusto, quando poco fa assomigliavamo la temperanza ad una specie di armonia.

— Cioè?

— Se il coraggio e la prudenza, che si trovano soltanto in una parte dello Stato, lo rendono l'una prudente, l'altro 432
coraggioso, così non è per la temperanza: la temperanza, infatti, si estende senz'altro a tutta la città facendo sì che tutti ad una voce cantino la stessa canzone, i più deboli, i più forti e quelli di mezzo, o che tu li voglia tali per intelligenza, o per forza, o numero, o ricchezza, o per qualsivoglia altro carattere simile. Abbiamo, dunque, pienamente ragione di affermare che la temperanza consiste in questa concordia, in questa naturale sinfonia della parte peggiore e della migliore nel decidere quale delle due debba comandare e nello Stato ed in ciascun singolo individuo[1]. *b*

— Sono pienamente d'accordo! — esclamò.

— Bene — dissi —, nello Stato abbiamo riconosciuto tre delle virtù, così almeno sembra: quale può essere ora l'ultima, che lo rende compiutamente virtuoso? La giustizia evidentemente.

— È evidente.

— Oramai, dunque, o Glaucone, come cacciatori, che tutto intorno circondano un cespuglio, dobbiamo stare attenti che la giustizia non ci scappi e si sottragga definitivamente ai nostri occhi: essa deve essere infatti qui d'intorno. Guarda, dunque, *c*
e sta' attento a vederla, se mai tu la scorga prima di me, e ad indicarmela.

— Volesse il cielo! — esclamò — Ma sarà già una bella cosa se riuscirò a seguirti e se sarò capace di vedere ciò che mi venga mostrato.

1. Cfr. *Leggi*, 696*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Prega[1] con me, allora, e seguimi — risposi.

— Lo farò, ma tu sii guida — disse.

— Impervio e pieno d'ombra sembra, in verità, questo luogo — aggiunsi —, ed oscuro e difficile a esplorare: ma dobbiamo ugualmente andare avanti.

— Avanti, dunque! — esclamò. *d*

Ed io, poiché vi posi sopra l'occhio: — Ehi! Ehi! Glaucone — dissi —, già ne abbiamo una traccia, e non dovrebbe sfuggirci più.

— Buona notizia — fece.

— Ed il nostro era poi un caso proprio sciocco — aggiunsi.

— Perché?

— Da un pezzo e fin da principio, amico mio, è là che sembra aggirarsi dinanzi ai nostri piedi, e non ce ne accorgevamo ed eravamo ridicoli. Come coloro che hanno qualcosa in mano e, talvolta, vanno appunto cercando proprio quella, così noi non guardavamo dove era, ma la cercavamo lontano ed *e* ecco perché forse ci sfuggiva.

— Che vuoi dire? — domandò.

— Questo — risposi —, che già da molto, mi sembra, stiamo parlando e sentiamo parlare della giustizia [δικαιοσύνη: *dicaiosyne*][2], senza accorgerci che è proprio di lei che parliamo.

— Un bel lungo preambolo — disse — per chi anela ascoltare.

X — Ebbene — aggiunsi — stammi a sentire se dico giu- 433
sto. Ciò che fin dall'inizio abbiamo stabilito come un dovere da osservare in ogni circostanza, quando tracciavamo le fondamenta del nostro Stato, proprio in questo, o, se non sbaglio, in una qualche forma di questo dovere, consiste la giustizia. Abbiamo stabilito[3], infatti, e molte volte l'abbiamo ripetuto, come ti ricorderai, che ciascun uomo deve esercitare nella società una sola funzione, quella per cui è nato.

1. Platone, paragonando questa ricerca ad un andare a caccia, sì come era abitudine presso i cacciatori, innalza una preghiera agli dèi: e qui più importante è la preda cercata, più solenne quindi il momento. Cfr. SENOFONTE, *Della caccia*, VI, 13; PLATONE, *Filebo*, 25*b*, 61*b-c*; *Timeo*, 27*c*.

2. Cfr. note precedenti e *Introduzione*, pp. 33 segg. Cfr. anche *Ippia Minore*, 375*d*; *Protagora*, 323*a-b*; *Fedone*, 82*b*.

3. Cfr. 370*b*, 397*e*, 423*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Lo dicemmo.

— E che la giustizia consista proprio in questo attuare ciascuno ciò che gli è proprio, senza impicciarsi d'altro, anche questo lo abbiamo più volte sentito dire e da molti, e noi stessi lo *b* abbiamo ripetuto più volte.

— Lo abbiamo.

— Ecco, dunque, « attuare ciascuno ciò che gli è proprio » [1], in una certa ben precisa maniera, potrebbe effettivamente essere la giustizia, amico mio — io dissi. — E sai donde lo argomento?

— No, ma dillo! — esclamò.

— Io credo, cioè, che sia proprio quello che resta nella città — dissi — delle tre virtù che abbiamo esaminate, temperanza, coraggio, prudenza, che dà loro la possibilità di essere, e che una volta nate le conserva, finché vive in esse. D'altra parte abbiamo affermato che, scoperte le altre tre virtù, quella che re- *c* sta è la giustizia.

— Per forza — disse.

— Ma — seguitai —, se dovessimo giudicare quale di queste virtù sia quella che più di ogni altra contribuirà alla bontà del nostro Stato, sarebbe difficile dire se è l'accordo fra chi governa ed è governato, o la difesa che si attua fra i guerrieri della giusta opinione intorno a ciò che è o no da temere, o la prudenza e la vigilanza fra i magistrati, o se questo veramente lo ren- *d* da buono, questa virtù cioè per cui bambini e donne e schiavi e liberi ed operai, governanti e sudditi, ciascuno fa rispettivamente ciò che gli spetta, senza inserirsi in ciò che è proprio di altri.

— Sarebbe difficile dirlo, come no? — rispose.

— Così, dunque, non è forse, a quanto sembra, in gara con la prudenza, la temperanza e il coraggio nel rendere virtuoso lo Stato, questa capacità per cui ciascuno deve, in esso, attuare ciò che gli è proprio?

— Certamente — disse.

— E questa forza, che a gara con tutto il resto tende a rendere virtuoso lo Stato, non riterrai essere la giustizia? *e*

— Esattamente.

1. È questa l'interpretazione data da Platone al « conosci te stesso » di Socrate,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Ma esamina un po' anche quest'altro punto per vedere se sei sempre dello stesso parere. Non è forse ai magistrati che, nello Stato, ordinerai di giudicare i processi?

— Come no?

— E nei loro giudizi di quale altra cosa saranno più pensosi se non di impedire ai cittadini d'impadronirsi dei beni altrui, o di farsi rubare il proprio?

— Di questa e non d'altra.

— Perché così è giusto?

— Sì.

— Ed anche in questo senso, il possesso di ciò che è proprio, il compiere ciascuno la propria funzione, potrà esser riconosciuto come la giustizia. 434

— Esatto.

— Ma guarda un po' se sei del mio stesso parere. Credi che per lo Stato sarebbe un gran danno se un falegname s'impicciasse nel mestiere del calzolaio o viceversa, scambiandosi strumenti e prerogative, o se lo stesso individuo si mettesse in testa di fare ad un tempo i due mestieri, se ciascuno si scambiasse con l'altro il proprio lavoro?

— Non grave — disse.

— Ma se a un operaio, io credo, o ad un altro qualsiasi, che per natura è destinato ad un mestiere lucrativo, imbaldanzito per la sua ricchezza o per gran numero di amici, per la *b* sua potenza o qualsiasi altra cosa del genere, passasse per il capo di entrare a far parte della classe dei guerrieri, o a un guerriero di entrare fra coloro che consigliano e difendono lo Stato, pur essendone indegno, e scambiassero fra loro strumenti e prerogative, o se lo stesso individuo volesse ad un sol tempo ricoprire tutti questi uffici, allora, io credo sembrerà anche a te che questi reciproci scambi e questo molteplice affaccendarsi di ciascuno sarebbero la rovina dello Stato[1].

— Assolutamente.

— L'immischiarsi dunque negli interessi altrui e l'inserirsi delle tre classi l'una nell'altra sarebbero per lo Stato gravis-

che d'altra parte dovrà trovare per Platone il suo più profondo contenuto nella conoscenza di quello che è il fine ultimo, la ragion d'essere del tutto, il Bene.

1. Cfr. *Leggi*, 846*c-c*, 757*b-d*. 689*b-c*; *Rep.*, 423*c-a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

simo danno, e si avrebbe ragione a dirlo un vero e proprio de- *c*
litto.

— Evidentemente.

— Ma il delitto più grande contro il proprio Stato non dirai che è l'ingiustizia?

— Certo.

XI – E questa è l'ingiustizia. Torniamo allora a dire che quando invece le tre classi, quella dei mercanti, degli ausiliari e dei difensori si mantengono nelle proprie specifiche funzioni e ciascuna di esse compie nello Stato ciò che le è proprio[1], questo, che è il caso contrario a quello, sarebbe la giustizia e farebbe giusto lo Stato?

— Non mi sembra che possa essere altrimenti — disse. *d*

— Non lo si dica ancora con tanta sicurezza — seguitai — ma se riferendo questa specie di virtù a ciascun uomo, riconosceremo anche nel singolo che questa è la giustizia, allora senz'altro dovremo ammetterla per tale — quale altra obbiezione potrebbe esservi ancora? — altrimenti la cercheremo altrove.

Terminiamo intanto quell'indagine per cui avevamo pensato[2] che se prima avessimo tentato di scoprire la giustizia in un oggetto che ha maggiore estensione e che la possiede, ci sarebbe stato più facile rintracciarla poi nell'uomo singolo. A noi sembrò che l'oggetto di una tale ricerca fosse uno Stato, e, *e*
quindi, ne abbiamo costruito uno il più perfetto possibile, sapendo bene che la giustizia si sarebbe trovata sì, ma in uno Stato buono. Trasferiamo ora all'individuo ciò che ivi abbiamo scoperto e se anche nell'individuo concorda, va bene: ma se nell'individuo ci appare in altro modo, torneremo allo Stato, per approfondire la nostra ricerca: e forse esaminando e sfre- **435**
gando l'un con l'altro, come dagli acciarini (il fuoco), faremo sprizzar fuori la giustizia, e quando ci si mostrerà in piena evidenza, la fisseremo solidamente in noi.

— Questo sì che è un procedere per ordine! — esclamò — E così sia.

— Ebbene — seguitai —, quando di due cose, sia pur l'una

1. Cfr. sopra, 415*c-d*.
2. Cfr. sopra, 368*d-e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

più grande, l'altra più piccola, si afferma che son la *stessa*, son esse diverse in ciò per cui si dice che son la *stessa* cosa, o è proprio per questo che sono uguali?

— Uguali — disse.

— L'uomo giusto, dunque, quanto all'idea della giustizia, *b* non differirà affatto dallo Stato giusto, ma sarà uguale.

— Uguale — affermò.

— D'altra parte, lo Stato ci è apparso giusto quando ciascuno di quei tre aspetti naturali che lo compongono compie ciò che gli è proprio; mentre ci è sembrato temperante, coraggioso e prudente, in virtù di determinate disposizioni e qualità proprie a questi medesimi aspetti.

— Vero — disse.

— E, dunque, amico mio, quando ciascun uomo abbia nell'anima questi stessi aspetti, meriterà con ragione i medesimi *c* nomi che diamo allo Stato, se quei tali aspetti ne assumono le stesse disposizioni.

— Necessariamente — affermò.

— E così, caro mio, ci siamo nuovamente imbattuti — dissi — in quel facile problema che consiste nel sapere se l'anima abbia o non abbia in sé queste tre qualità.

— A me non sembra davvero facile! — esclamò — Ma forse, o Socrate, è vero quel proverbio che così suona: « difficili sono le cose belle » [1].

— Così sembra — dissi — e se, o Glaucone, tu vuoi sapere *d* quello che io pensi, temo che con un metodo simile a quello che fin'ora abbiamo seguìto nel nostro discutere non giungeremo mai ad un'esatta dimostrazione: più lunga e più complicata è la via che vi conduce [2]: ad ogni modo vi giungeremo forse, per ora, in quella misura che ci è consentita da ciò che prima si è discusso ed esaminato.

— E non è soddisfacente? — chiese — Quanto a me, ora come ora, ne sarei pur contento.

— Ah sì, per me poi sarebbe più che sufficiente — dissi.

1. Massima attribuita a Solone: cfr. PLUTARCO, *Solone*, 14; G. FRACCAROLI, *I lirici greci* (*poesia melica*), Torino, 1913, p. 155, nota 2.

2. La via più lunga sarà seguìta oltre, da p. 504*b*. Cfr. anche per la discussione sulla tripartizione dell'anima *Fedro*, 246*a* segg.; *Timeo*, 69*a*-71*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— E non stancarti, dunque — si raccomandò —, ma prosegui la tua ricerca.

— E in fin dei conti — dissi — non siamo necessariamente *e*
costretti a convenire che in ciascuno di noi vi sono le stesse caratteristiche e costumi che sono nello Stato? Per forza, ché lo Stato è i cittadini stessi[1]. Sarebbe ridicolo, infatti, credere che l'indole focosa, propria di quegli Stati ritenuti violenti, come lo sono i Traci, gli Sciti, e in genere tutti i popoli del nord[2], o l'amore per la scienza, che si può dire propria del nostro paese[3], o per la ricchezza, tipico dei Fenici e degli Egi- **436**
zi[4], non sia un generarsi dall'individuo allo Stato.

— Proprio così — disse.

— Conclusione necessaria, non difficile ad ammettersi — affermai.

— No certo.

XII – Quest'altro è, invece, un punto difficile, se cioè tutte le nostre azioni siano il frutto dello stesso principio, o se ora agiamo con l'uno ora con l'altro dei tre princìpi; se cioè l'uno abbia una specifica facoltà conoscitiva, l'altro ci faccia andare in collera, un terzo ci faccia desiderare i piaceri del mangiare, del procreare e quanti altri a questi sono fratelli, o se è per *b*
mezzo dell'anima nella sua totalità che volta a volta si agisce quando ne sentiamo l'impulso. Ecco i punti veramente difficili ad individuare come si deve.

— Sembra anche a me — disse.

— Proviamoci, dunque, a determinare se quei tali princìpi si riducano tutti ad uno solo o se invece siano diversi.

— Come?

— È chiaro che lo stesso soggetto non può al tempo stesso fare e patire cose contrarie nella stessa sua parte e relativa-

1. *Per forza, ché lo Stato è i cittadini stessi:* alla lettera sarebbe, *non d'altra parte infatti ivi son giunte*. Come ho tradotto mi sembra giustificato da quanto sùbito sotto (436*a*) dice Platone stesso: ogni Stato è lo specchio di quello che sono i cittadini. Ed è motivo fondamentale: l'indagine ha portato dallo Stato al cittadino: l'indagine ulteriore dimostrerà che lo Stato è giusto se giusto è il cittadino.

2. Cfr. *Leggi*, 637*d-e*: « Sciti, Traci... ecc., uomini tutti bellicosi ».

3. Cfr. *Leggi*, 641*e*.

4. Lo stesso in *Leggi*, 747*c-e*, ove sono ugualmente nominati, per il loro amore alle ricchezze, Egizi e Fenici.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

mente allo stesso oggetto: così, se troviamo che questo avviene, sapremo che quel soggetto non è uno solo e il medesimo, ma c
molti.

— Bene.

— Stai attento ora a quel che dico.

— Parla — disse.

— È possibile — seguitai — che la stessa cosa sia insieme ferma e in movimento nella stessa sua parte?

— Assolutamente no.

— Ma cerchiamo di metterci d'accordo in modo ancora più preciso, perché, andando avanti, non si cada in discussioni. Ed infatti, se ci dicessero di un uomo che è fermo, ma muove le braccia e la testa, che sta immobile e al tempo stesso si muove, noi riterremo, penso, che si avrebbe torto, a parlare così, dovendosi dire, invece, che una parte di quel tale è ferma d
e l'altra in movimento. No?

— Proprio così.

— E se quel nostro interlocutore spingesse ancora più oltre il suo scherzo e molto sottilmente dicesse che le trottole, che pur non hanno parti, sono ferme ed al tempo stesso si muovono, quando, fisso restando il loro centro, girano su se medesime, e che ugualmente avviene a qualsiasi altra cosa che giri su se stessa senza cambiar posto, non accetteremmo una simile prova, perché non è vero che questi [1] oggetti stiano fermi e siano in movimento relativamente alle medesime parti, ma diremmo che c'è in essi un asse ed una circonferenza, e che relativamente e
all'asse stan fermi e non si scostano né di qua né di là, relativamente alla circonferenza invece si muovono in giro: e se nel ruotare l'asse s'inclina a destra o a sinistra, avanti o indietro, allora non vi sarà più stabilità in nessuna delle parti.

— Giusto — egli disse.

— Nessuna obbiezione del genere, dunque, ci farà più paura, né ci convincerà che la stessa cosa possa, al tempo stesso in sé medesima e relativamente allo stesso oggetto, patire, essere, o 437
fare cose contrarie [2].

1. Leggo τῶν τοιούτων. BURNET ha τὰ τοιαῦτα.

2. Vi è qui chiaramente formulato il *principio di contraddizione*: cfr. anche 602*e*; *Eutidemo*, 293*b-d*; *Fedone*, 104*b*; *Teeteto*, 190*b*; *Sofista*, 230*b*, 252*d*, 259*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Neppure a me! — esclamò.

— Ad ogni modo — dissi — per non essere costretti ad andar per le lunghe, discutendo tutte queste obbiezioni e facendone vedere la falsità, facciamo l'ipotesi che questo principio sia vero e andiamo avanti, rimanendo però d'accordo che se poi tale principio ci apparisse sbagliato ogni conseguenza da esso dedotta sarà per noi assolutamente distrutta.

— Sicuro, così dobbiamo fare — disse.

XIII – E allora — proseguii — affermare e negare, desiderare e rifiutare un oggetto, attirarlo e respingerlo, non riterrai tutte queste cose come contrarie fra di loro, azioni o passioni che siano? Ché su questo non v'è differenza. *b*

— Eh sì, sono cose contrarie — rispose.

— E allora — dissi —, la fame, la sete, gli appetiti tutti, insomma, e così la volontà e il desiderio, non porrai tutto questo in quei generi di cui abbiamo parlato ora? Per esempio, *c* ogni volta che in un uomo nasce un desiderio, non dirai che la sua anima è tesa verso l'oggetto del proprio desiderio, o che a sé attira ciò che vorrebbe fosse suo, o che in quanto vuole che una cosa le sia offerta dice sì a se stessa, come se rispondesse a una domanda, impaziente come è che accada?

— Io dico di sì.

— Ed ugualmente non volere, non desiderare, non avere appetiti, non dovremo classificare tutto questo nel genere del respingere e dell'allontanare da sé, ed in quello che è l'opposto del precedente?

— Si capisce. *d*

— Posto questo, non affermeremo che gli appetiti si possono collocare tutti sotto un'unica classe, di cui i più manifesti sono quelli che chiamiamo fame e sete?

— Sicuro — disse.

– L'uno, dunque, chiameremo desiderio di bere, l'altro di mangiare?

— Sì.

— E allora, la sete, in quanto sete, è nell'anima desiderio di una qualche altra cosa diversa da quella che dicevamo? La sete, ad esempio, è sete di una bevanda calda o fresca, molta o poca, in una parola sola di una certa qualità di bevan-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

da? O piuttosto se alla sete si aggiunge il caldo, non si aggiungerà a questa anche il desiderio del fresco? Se fresco, invece, *e* desiderio di caldo? Se poi la sete si presenta con gran forza, grande è la sete e tanto più, quindi, nascerà desiderio di bere molto, se invece è poca di bere poco? Ma la sete presa in sé non sarebbe che desiderio del proprio oggetto naturale, la bevanda in sé, come la fame desiderio di mangiare?

— Proprio così — disse —, ogni desiderio, preso in sé, non tende che al suo oggetto naturale preso in se medesimo: che poi si desideri una od altra cosa particolare, questi non sono che meri accidenti.

— Anzi — proseguii —, non ci lasciamo sconcertare se presi 438
all'improvviso ci dicessero che nessuno desidera la bevanda, ma una nuova bevanda, non da mangiare, ma un buon mangiare, poiché tutti per natura desiderano cose buone: e, dunque, se la sete è un desiderio è desiderio di un qualcosa di buono qualunque ne sia l'oggetto, bevanda o meno: e così è per gli altri desideri.

— E forse chi così obbiettasse non sembrerebbe dire cose vuote di contenuto — affermò.

— Ad ogni modo — dissi —, tutte quelle cose che sono *b*
tali rispetto ad un'altra, quelle che hanno una certa qualità sono, appunto, relative a qualcosa che ha la medesima qualità, almeno così mi sembra: quelle, invece, che sono prese in sé, ciascuna è in relazione soltanto con il suo oggetto preso in sé.

— Non ho capito — disse.

— Non hai capito — risposi — che una cosa più grande lo è in quanto è maggiore di un'altra?

— Questo sì.

— E cioè di una minore?

— Sì.

— E ciò che è molto più grande non lo è che in rapporto a ciò che è molto più piccolo? No?

— Sì.

— E così anche ciò che è stato più grande lo è stato in rapporto ad una cosa che è stata più piccola, e ciò che sarà più grande lo sarà in rapporto a ciò che sarà più piccolo?

— Ma sicuro! — esclamò.

— Ed il più rispetto al meno, il doppio rispetto alla metà, *c*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

e così via per tutte le cose dello stesso genere: e ancora, il più pesante rispetto al più leggero, il più veloce al più lento, e così il caldo rispetto al freddo, e tutto quanto è simile a questo non si trova nella stessa situazione?

— Precisamente.

— E per quanto riguarda le scienze, non siamo forse nello stesso caso? La scienza in sé è scienza appunto di ciò che è oggetto di conoscenza in sé, comunque poi si voglia chiamare tale oggetto contenuto di scienza: ma una certa scienza, una certa scienza determinata, sarà scienza di un certo determinato oggetto. Ecco, ad esempio: da quando esiste la scienza del co- *d*
struire case, non si è distinta questa dalle altre scienze, tanto che le si è dato il nome di architettura?

— Ebbene?

— E questo perché tale scienza aveva a suo contenuto un certo oggetto particolare diverso da tutti gli altri: non è vero?

— Sì.

— E dunque, essendo tale scienza in relazione con un certo oggetto, qualitativamente diverso da un altro, anch'essa diviene una certa quale scienza? E non si deve ripeter lo stesso per le altre arti e scienze?

— Proprio così.

XIV – Ecco, se ora hai capito, quello che più sopra volevo dire — affermai —: tutte le cose cioè che per loro natura sono relative ad un oggetto, se prese in sé, non sono relative che a se stesse: se invece vengono considerate in rapporto ad oggetti *e*
determinati esse stesse assumono un aspetto determinato. E con questo non voglio dire che siano tali e quali gli oggetti con cui sono in relazione, così che ad esempio la scienza di ciò che è giovevole e di ciò che è nocivo alla salute sia essa stessa giovevole o nociva, o cattiva e buona la scienza che ha per oggetto il male ed il bene: ma, poiché questa scienza non ha lo stesso oggetto della scienza in sé, bensì un certo oggetto ben qualificato, la salute e la malattia, è avvenuto che essa stessa sia stata qualificata, per cui non è più chiamata scienza e basta, ma medicina, grazie appunto a quella tale qualità che le si è aggiunta.

— Ho capito — disse — e mi sembra che sia davvero così.

— E tornando alla sete — soggiunsi —, la sete in quanto

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

tale non la classificherai fra le cose che sono in relazione ad 439
un oggetto? La sete infatti è...

— Sì, sì — disse —, è sete di bevanda.

— E allora rispetto alle possibili qualità di bevande vi saranno anche rispettive qualità di sete: la sete in sé, invece, non è sete di molta o poca bevanda, buona o cattiva, in una parola sola di una certa quale bevanda, ma la sete in quanto sete è sete di bevanda in quanto bevanda.

— Perfettamente.

— E, dunque, l'anima di chi ha sete, in quanto ha sete, altro non vuole che bere, a questo aspira, a questo tende. *b*

— Evidente.

— E allora, se v'è un qualcosa che trattenga quest'anima assetata, non significa che c'è in essa un qualche altro principio diverso da quello che ha sete e che trascina l'anima, simile a bestia, verso il bere? Eh sì, perché diciamo che non è possibile che lo stesso soggetto operi con lo stesso suo organo ad un tempo, e, relativamente allo stesso oggetto, effetti contrari.

— Eh no!

— Così come, io penso, non si dice esattamente quando si afferma di un arciere che le sue mani allontanano e al tempo stesso tirano a sé l'arco: sarebbe meglio dire che l'una mano lo allontana, l'altra lo tira.

— Esattamente — disse. *c*

— E non diremo che gente la quale ha sete talvolta si rifiuta di bere?

— Sicuro, molti e molte volte — affermò.

— Cosa, dunque — seguitai —, dovremmo dire di costoro? Non dovremmo dire che nella loro anima v'è un principio che comanda di bere, ed un altro che invece li frena, l'un principio diverso dall'altro e quest'ultimo vincitore del primo[1]?

— Mi sembra — disse.

1. Cfr. *Fedone*, 94*b*, ove sono esempi simili: ma poiché nel *Fedone* s'insiste (78*c*) sull'unità e semplicità dell'anima che ne dimostra anzi l'immortalità e la pura razionalità, si capisce come nel *Fedone* gl'istinti e gl'impulsi provengano soltanto dal corpo e l'anima nella sua unità sia essa il principio dominatore e regolatore. Nella *Repubblica*, viene, dunque, corretta la teoria del *Fedone*, e così nel *Fedro* (246 segg.) e nel *Timeo* (69 segg.). Si è argomentato di qui esser la *Repubblica* posteriore al *Fedone* (cfr. M. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit*, Berlino, 1913, pp. 233-4).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— E quel principio che frena, quando sorge, non sorge forse dalla ragione, mentre quei princìpi che spingono e trascinano *d*
non son dovuti a passioni ed a perturbamenti[1]?

— È chiaro.

— Non avremo, dunque, torto di pensare — affermai — che questi due princìpi sono l'uno distinto dall'altro, per cui l'uno, quello per mezzo del quale si ragiona, chiameremo l'aspetto *razionale* dell'anima, l'altro con cui si ama, si ha fame, si ha sete e si è agitati da altre passioni, chiameremo l'aspetto irrazionale e *concupiscente*, che vive in compagnia di ciò che dà soddisfazione e dei piaceri.

— Non avremo torto, anzi è così che dobbiamo ritenere — disse. *e*

— Ecco dunque — affermai —, che abbiamo definito due aspetti che sono nell'anima: e quell'aspetto impulsivo, quell'aspetto con cui ci adiriamo, lo porremo come terzo? O se no, per sua natura, in quale rientra di quei due?

— Nel secondo forse, nella concupiscenza — disse.

— Ma ho sentito raccontare questo aneddoto — proseguii — e credo sia vero. Ecco: Leonzio[2], figlio di Aglaione, salendo dal Pireo lungo la parte esterna del muro a settentrione[3] essendosi accorto che v'erano dei morti distesi presso il luogo delle esecuzioni capitali[4], fu preso insieme dal desiderio di vederli e da un senso di repulsione che lo tirava indietro: per qualche tempo lottò contro se stesso e si coprì il volto, finché, vinto dal desiderio, corse verso quei cadaveri e sbarrando gli occhi gridò: **440**
« Infelici, di questa bella visione riempitevi! ».

— Anch'io l'ho sentito dire — affermò.

— Questo racconto dimostra appunto — dissi — come l'ira sia talvolta in lotta contro il desiderio e come l'uno sia diverso dall'altra.

— Sicuro che lo dimostra! — esclamò.

1. Cfr. *Fedone*, 68*c*.

2. Non sappiamo chi sia. Ne abbiamo notizia soltanto in questo passo di Platone. Ad un Leonzio accenna anche il comico Teopompo: cfr. Th. Kock, *Comicorum Atticorum fragmenta*, Lipsia, 1880, I, p. 739.

3. Atene era collegata al Pireo da mura protettive (*le lunghe mura*) fatte costruire da Temistocle e da Pericle. Anche nel *Liside* (203*a*) Platone accenna a questa via che esternamente percorreva le mura.

4. Il testo greco ha δήμιος, il *boia*: credo più opportuno tradurre il luogo delle

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

XV – Ed anche in molti altri casi — proseguii — non ci accorgiamo che quando un uomo, in contrasto alla ragione, è trascinato dalle sue passioni, rimprovera se stesso ed è irri- *b*
tato contro queste spinte che in lui fanno violenza, e che, come nel conflitto fra due elementi, l'ira si fa alleata della ragione? Che l'ira, invece, si associ alle passioni, quando la ragione decida che non è bene resistere ad esse, questo non credo tu possa dire d'aver osservato esser successo in te, e non credo neppure in altri.

— No, per Zeus! — esclamò.

— Ebbene — affermai —, e quando un uomo è convinto *c*
d'aver torto? Non è forse vero che quanto più è di nobile animo, tanto meno se la prende se deve patire la fame, il freddo o qualsivoglia altro tormento simile, da parte di chi ritiene che giustamente gl'infligga tutto questo, e che, come dico, contro costui non sa irritarsi?

— Vero — disse.

— Se, invece, si crede vittima di un'ingiustizia? Non è forse vero che allora ribolle di collera, s'indigna e lotta per ciò che a lui par giusto e, patendo la fame, il freddo ed altri simili tormenti, persevera fino a che non abbia raggiunto la vittoria *d*
e mai vien meno al suo nobile intento finché non abbia ottenuto il suo fine o sia stato costretto a soccombere o non si ammansisca richiamato da quella ragione che ha in sé, come cane dal pastore?

— La tua immagine — disse — calza in maniera perfetta, tanto più che anche nel nostro Stato abbiamo stabilito che gli ausiliari sian messi come cani al servizio dei reggitori, che son come pastori dello Stato.

— Hai esattamente afferrato quel che volevo dire — conclusi —. Ma oltre a questo non pensi a qualche altra cosa?

— Cosa? *e*

— Che l'irascibile ci appare con chiarezza come l'opposto di quello che dicevamo poco fa. Sì, perché allora ritenevamo fosse uno degli aspetti con cui si manifesta la concupiscenza, ora, invece, diciamo che è tutt'altro, diciamo anzi che nell'in-

esecuzioni capitali, che era appunto in quei pressi, vicino un baratro ove venivano gettati i cadaveri dei giustiziati.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

teriore conflitto dell'anima l'irascibilità impugna le armi a favore della ragione[1].

— Esattamente — disse.

— Ma l'irascibilità è diversa anche dalla ragione, o ne è una specie, di modo che non tre, ma due sono gli aspetti dell'anima, il razionale ed il concupiscente? Oppure, come lo Stato veniva articolandosi in tre classi, commercianti, ausiliari e ma- 441
gistrati, così anche nell'anima vi è un terzo aspetto, l'irascibile, che per sua natura è ausiliario della razionalità, se non è stato sciupato da una cattiva educazione?

— È necessariamente il terzo aspetto dell'anima — disse.

— Sì — affermai —, purché ci si dimostri diverso dalla ragione; come ci si è mostrato diverso dalla concupiscenza.

— Non è difficile — disse — che si dimostri tale. Lo si può perfino vedere nei bambini: appena nascono sono oltremodo collerici; a me sembra, anzi, che alcuni non riusciranno mai ad impadronirsi della ragione, e molto tardi la maggioranza. *b*

— Sì per Zeus! — esclamai — hai detto molto bene. E tanto più questo è confermato se osserviamo le bestie: non solo, ma n'è testimonio quel verso di Omero che più sopra[2] abbiamo citato:

percotendosi il petto rimproverò il suo cuore:

difatti Omero in questo passo chiaramente le ha presentate come due cose diverse di cui l'una rimprovera l'altra, la ragione che ha riflettuto sul meglio e sul peggio e l'ira che è *c*
irragionevole.

— Molto bene! — esclamò.

XVI – Ecco — io dissi — che finalmente, sia pure a stento, siamo usciti fuori da questo pelago, essendo poi pienamente d'accordo sul fatto che nell'animo di ciascun individuo vi sono gli stessi aspetti e nello stesso numero di quelli dello Stato.

— Proprio così.

— E allora, non è necessario che l'individuo sia prudente nello stesso modo e per la stessa ragione, per cui lo è lo Stato?

1. Anche nel *Fedro* l'anima irascibile, se è stata ben educata, si allea con l'anima razionale (253*d*); cfr. anche *Timeo*, 70*a-b*.

2. A p. 390*d*. Il verso è tratto dall'*Odissea*, X, 17.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Come no?

— E nello stesso modo e per la medesima ragione, per cui l'individuo è coraggioso, non lo è ugualmente lo Stato, e così in tutto ciò che riguarda la virtù, l'uno e l'altro non si somi- *d*
gliano perfettamente?

— Per forza.

— Così, dunque, Glaucone, diremo anche che un uomo è giusto così come è giusto lo Stato.

— Necessario anche questo.

— E non si scordi che abbiamo affermato che uno Stato è giusto quando ciascuna delle sue tre classi compie le proprie funzioni [1].

— Non mi sembra di essercelo scordato — disse.

— È necessario, dunque, ricordarsi che quando ciascuna delle parti che è in noi attuerà pienamente la propria funzione, *e*
allora saremo giusti e compiremo il nostro dovere [2].

— Ce lo dovremo ricordare bene — disse.

— E alla ragione spetterà il comando in quanto è saggia e provvede all'anima tutta, mentre la parte irascibile dovrà obbedire a lei ed esserle alleata?

— Senza dubbio.

— Non è, forse, come dicevamo [3], l'unità della musica e della ginnastica che accorda l'una e l'altra, l'una stimolando e nutrendola con discorsi belli e con insegnamenti, l'altra ripo- 442
sando, placando, addolcendo con l'armonia ed il ritmo?

— Evidentemente sì — rispose.

— E l'una e l'altra così allevate e veramente esperte, ciascuna nel proprio còmpito, reggeranno [4] la parte concupiscibile, che ha in noi la forza maggiore, per sua natura insaziabile di ricchezze: e saranno custodi di questa, temendo che, ubriacandosi dei cosiddetti piaceri del corpo, diventi grande e forte e non attui più la propria funzione, sforzandosi di asservire *b*
e comandare quella parte che non le spetta, sconvolgendo così la vita della intera società [5].

1. Cfr. sopra, 434*e*.
2. Cfr. *Timeo*, 89*e*-90*d*.
3. Cfr. sopra, 411*c*-412*a*.
4. Leggo con BEKKER προστατήσετον. BURNET legge προστήσεσθον.
5. Cfr. *Sofista*, 228; *Leggi*, 689*a*-*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Esattamente — disse.

— E così pure nei confronti dei nemici esterni, non sono proprio queste due parti — io proseguii — le custodi migliori dell'intera anima e del corpo, l'una consigliando, l'altra combattendo, ossequiente agli ordini di chi comanda, compiendo col valore ciò che fu voluto dal consiglio?

— Proprio così.

— Ed è, appunto, quest'ultima, credo, che dà all'uomo il nome di coraggioso, quando la sua fierezza sappia mantenere *c* in lui, attraverso i piaceri e i dolori, ciò che la ragione ha detto essere o no da temere.

— Giusto — disse.

— E diremo che un uomo è prudente proprio per questa piccola parte che in lui governa e dà questi comandi, poiché possiede in sé la scienza di ciò che giova ad ognuna delle parti ed all'unità di tutte e tre insieme.

— Esattamente.

— Temperante, dunque, per l'armonia e l'amicizia di que- *d* ste stesse parti, quando quella che ha il governo e le altre che obbediscono si trovano d'accordo nel riconoscere che spetta alla ragione il comando, senza che nessuna ne disputi l'autorità[1]?

— Proprio in questo — disse — consiste la temperanza tanto nella città, quanto nell'uomo singolo.

— Non solo, ma giusto infine proprio per questo[2], come più volte abbiamo detto.

— Assolutamente non c'è dubbio.

— Già — proseguii — Ma vi è forse qualcosa che offusca la giustizia e ce la fa apparire diversa da quella che ci si è dimostrata nello Stato?

— Non mi sembra davvero — disse.

— Non solo — affermai —, ma se l'anima nostra dubita ancora, potremmo pienamente assicurarla con degli argomenti *e* semplicissimi.

— E quali?

— Supponiamo che, rispetto al nostro Stato e ad un cittadino formato su quel modello per educazione e natura, ci do-

1. Cfr. *Leggi*, 726*a*, 734*d*.
2. In quanto compie il proprio dovere.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

vessimo mettere d'accordo se appaia possibile che un tal cittadino voglia frodare un deposito d'oro o d'argento ricevuto in consegna: chi lo crederebbe se non coloro che son tutto l'op- 443
posto di lui?

— Nessuno — rispose.

— E, d'altra parte, sarebbe capace di commetter sacrilegi, furti, tradimenti nei confronti dei proprii compagni, in privato, e, pubblicamente, nei confronti dello Stato?

— Non lo sarebbe.

— Dunque, non verrà mai meno alla propria fede, tanto nei giuramenti quanto in ogni altro suo impegno.

— E come lo potrebbe?

— Ad ogni altro poi piuttosto che a lui converrebbe commettere adulteri, trascurare i proprii genitori, negare agli dèi il dovuto culto.

— Ad ogni altro — affermò.

— E la causa di tutto questo, non consiste forse nel fatto *b*
che ogni sua funzione compie in lui ciò che le spetta, sia nel comandare che nell'obbedire?

— Proprio così e non altrimenti.

— Puoi, dunque, essere ancora in dubbio che altro non sia la giustizia se non questa forza che attua uomini e Stati quali abbiamo detto?

— Ah no, per Zeus — esclamò —, io no!

XVII – Si è così pienamente compiuto quel nostro sogno che dicevamo d'intravedere, e cioè che sùbito, fin da quando iniziammo a fondare il nostro Stato, con l'aiuto di un dio[1] si sarebbe davvero potuto trovare un principio e quasi un modello della giustizia. *c*

— Precisamente.

— Quella era, infatti, come un'immagine della giustizia, o Glaucone, donde la sua utilità, per cui si assomigliava la giustizia a questo, che colui il quale è nato calzolaio deve fare scarpe e non altro, chi falegname il falegname e così via.

— È chiaro.

— Ed in effetto la giustizia mi pare fosse un qualcosa del

1. Nelle *Leggi* quel dio diverrà lo stesso Platone; cfr. 692*b-c*, 934*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

genere, soltanto che non si riferisce alle azioni esterne del- *d*
l'uomo, ma alla sua azione interiore, a ciò che veramente lo riguarda, e a quegli elementi che lo costituiscono, sì che l'uomo giusto non permette che in sé nulla compia altra funzione dalla propria, né che a vicenda s'intralcino i tre princìpi dell'anima sua, stabilendo invece interiormente una vera misura, padrone di sé, disciplinato, amico di se stesso; pone in perfetta armonia le tre parti dell'anima, come i tre toni della scala musicale, l'alto, il basso, il medio, e tutti gli altri possibili toni *e*
intermedi [1], accordando insieme tutti questi elementi, facendosi uno da molti che era: temperante così e in armonia perfetta [2]; e appunto, giustamente agisce, sia che lavori per arricchirsi, sia che curi il corpo, si occupi di politica, o tratti con privati, quando giudichi e chiami sempre giusta e bella l'azione che conserva ed incrementa questo interiore ordine, e prudenza quel sapere che consiglia simile azione: ingiusta chiamerà, invece, l'azione, che dissolva quest'ordine ed ignoranza l'opinione 444
che al contrario consigli una simile azione.

— Quello che dici, o Socrate, è assolutamente vero! — esclamò.

— Ecco — dissi —, se affermassimo di aver trovato l'uomo giusto e lo Stato giusto, che cosa nell'uno e nell'altro sia la giustizia, non credo che ci potranno dare di bugiardi.

— No, per Zeus! — esclamò.

— Vogliamo dunque affermarlo?

— Affermiamolo.

1. Il sistema greco detto « immutabile » era composto di quattro tetracordi — congiunti a due a due da un suono comune — più una nota aggiunta al basso per completare la gamma. *Hypáte* (la più grave) era detta la prima nota del primo tetracordo; *mése* (la mediana) era detta l'ultima nota del secondo tetracordo; *neáte* (la più acuta) era detta l'ultima nota del quarto tetracordo.

2. Cfr. *Leggi*, 643*e*, 653*b-c*, 696*c-d*, 846*e*, 863*e*-864*a*. Cfr. già in *Gorgia*: « La virtù di ciascuna cosa consiste nell'essere ordinata e regolata... Quindi l'anima la quale possegga quell'ordine che le è proprio, è migliore di quella disordinata, per cui l'anima ordinata è saggia. E dunque, se buona è l'anima saggia, l'opposta anima è cattiva: e quest'ultima è l'anima stolta e sfrenata di cui si discorreva » (506*d*-507*a*: cfr. ancora 493*a*-494*a*, 499*b*-500*a*, 508*a*). Cfr. anche *Fedro*, 253*c*-256*c* (il mito del cocchio alato), *Timeo*, 89*e*-90*d*. I tre aspetti dell'anima ancora nella *Repubblica* (588*b*-589*b*) verranno miticamente rappresentati l'uno come una figura umana (anima razionale), il secondo come una figura leonina (anima irascibile), il terzo come mostruosa figura dalle molte teste (anima concupiscibile).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

XVIII – E sia — dissi —, ma ora, mi sembra, dobbiamo esaminare l'ingiustizia.

— Evidentemente.

— Non dovrà, dunque, consistere l'ingiustizia in una rivolta *b* di queste tre facoltà, in un'indiscreta ingerenza, in un immischiarsi delle une nelle funzioni delle altre, nella ribellione di una parte contro il tutto, che vuole il comando dell'anima, contro ogni diritto, essendo per natura nata ad obbedire a quella cui natura diede facoltà di governo? Proprio in questo, credo, nel disordine e nella confusione di queste facoltà, diremo che consiste l'ingiustizia, l'intemperanza, la viltà, l'ignoranza, in una sola parola tutti i vizi.

— Sono infatti la stessa cosa — disse. *c*

E allora — affermai — chiare ormai ci appaiono, se tale è la natura della giustizia e dell'ingiustizia, le azioni ingiuste, l'essere ingiusto e le azioni giuste.

— In che modo?

— Siamo, insomma — io dissi —, nel caso preciso di ciò che è sano e di ciò che è malato: sono, la giustizia e l'ingiustizia, per l'animo, ciò che la salute e la malattia sono per i corpi.

— E come? — disse.

— Ciò che è sano, infatti, genera salute, ciò che è malato, malattia.

— Sì.

— Così le azioni giuste generano giustizia, ingiustizia le *d* ingiuste?

— Necessariamente.

— Infatti, faremo sano il corpo quando fra tutti i suoi elementi si stabilirà un perfetto e gerarchico rapporto naturale: la malattia nasce, invece, quando si porrà contro natura tale rapporto gerarchico.

— Ed è così, infatti.

— Così — io dissi — non attueremo giustizia quando fra le varie parti dell'animo si stabilirà un perfetto e gerarchico rapporto naturale; ingiustizia, invece, quando si porrà contro natura tale rapporto gerarchico?

— Evidentemente — disse.

— La virtù, dunque, è, in un certo senso, salute, bellezza,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

benessere dell'anima; il vizio, invece, malattia, bruttura, debo- *e*
lezza.

— Proprio così.

— E dunque, non sono forse le azioni oneste che fanno fiorire virtù, le disoneste il vizio[1]?

— Necessariamente.

XIX – Ci resta ora da considerare, così almeno mi sembra, se sia davvero utile agire secondo giustizia, essere onesti e giu- **445**
sti, si sappia o no che uno è tale, o se conviene, invece, commettere ingiustizia ed essere ingiusto, sfuggendo però alla pena ed alla necessità di riscattarsi con il castigo[2].

— Socrate mio — disse —, ma è ridicolo ormai, mi pare, soffermarsi su di un esame del genere, se davvero quando il corpo costituzionalmente si ammala, non conviene più vivere, pur rimanendo in mezzo a tutti i cibi e a tutte le bevande, ad ogni ricchezza e potere assoluto, tanto più che vivere si vivrebbe, ma avendo malato e corrotto proprio quel principio per il quale viviamo, anche se ci restasse la possibilità di fare tutto *b*
a propria volontà, tutto tranne che liberarsi dal vizio e dall'ingiustizia e conquistare giustizia e virtù: dal momento che l'una e l'altra tali si sono mostrate quali le abbiamo discusse.

1. Cfr. *Carmide*, 156*e*-157*a*. Cfr. *Sofista*: « Due sono le possibili specie di malvagità per l'anima: l'una si produce in essa come nel corpo una malattia, l'altra come nel corpo una deformità. Malattia è in generale come dire discordia di ciò che per natura è concorde. Deformità è invece sproporzione... Nell'anima malvagia vediamo assoluto dissidio fra opinioni e desidèri, impeto passionale e piaceri, ragione e passione... tutti momenti e attività dell'anima che per natura sono necessariamente concordi. Si ha dunque ragione di chiamare la malvagità discordia e malattia dell'anima... [D'altra parte di un'anima che sia affetta da incomprensione — ed involontaria è ogni incomprensione — si dirà che non comprende, e ignora], avendo di mira la verità, perché in essa avviene uno scarto dovuto ad una deviazione dell'intelligenza. L'anima ignorante si deve porre, dunque, come deforme e sproporzionata. Vi son dunque due tipi di male nell'anima: l'un male che in generale vien da tutti chiamato malvagità e che evidentemente è una malattia dell'anima: l'altro male è quello che dicono ignoranza, ma che la maggioranza non vuol riconoscere che sia malvagità, se è da solo nell'anima, ... ed è questo una deformità » (228). Per lo stesso concetto si confronti anche *Timeo*, 42*b*, e soprattutto 86*b*-90*d*; *Leggi*, 689*a*-*d*, 691*c*-*d*, 860*e*-864*a*. Per tutta questa parte cfr. *Leggi*, 644*e*-645*a*-*c*. Dal punto di vista della malattia dei corpi Platone si serve della teoria di Ippocrate (*La natura umana*, VI, p. 40, c. 4).

2. Il problema posto nel I e nel II libro (367*d*-*e*) verrà ampiamente discusso e risolto, al lume della visione del supremo ordine ed armonia (V, VI, VII), nel IX libro, 580*a*-592*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— È ridicolo sì! — esclamai — Ma poiché siamo giunti al punto di sceverare fino in fondo quale sia la verità, non bisogna stancarsi.

— No, per Zeus! Non lo dobbiamo a nessun costo — disse.

— Vieni qui, allora — io seguitai —, e considera quante *c* siano, secondo me, anche le forme del vizio, quelle almeno che merita il conto di osservare.

— Ti seguo — disse — non hai che da parlare.

— Ebbene — continuai —, mi sembra di scorgere, come da un osservatorio, tanto ci siamo innalzati con il nostro discorso, che una sola è la forma della virtù [1], mentre infinite quelle del vizio, ma ve ne sono quattro su cui è interessante soffermarsi.

— Cosa vuoi dire? — domandò.

— Quante sono le forme di governo — dissi —, aventi una propria caratteristica, tante, secondo ogni apparenza, sembrano essere le forme dell'anima.

— E quante sono? *d*

— Cinque per lo Stato e cinque per l'anima [2] — risposi.

— Dimmele — chiese.

— Io dico — risposi — che una di esse è proprio la forma di governo che abbiamo esaminata noi, e che potremmo chiamare con due nomi: se fra tutti i reggitori uno ha il comando sugli altri, la potremmo chiamar monarchia; se il comando è in mano a più persone, aristocrazia.

— È vero! — esclamò.

— Questi due aspetti, dunque — affermai —, io dico che costituiscono una forma unica: molti o uno solo siano al co- *e* mando è lo stesso, ché nulla cambierebbero nelle leggi fondamentali dello Stato, una volta educati ed allevati nella maniera che abbiamo detto.

— Non sembrerebbe — affermò.

1. Cfr. *Leggi*, 963*c-d*.

2. Anche il problema delle forme degeneri dello Stato e dell'anima sarà possibile risolverlo quando si sarà scientificamente trovato quella che è oggettivamente la forma retta, per cui tale problema verrà discusso e risolto nell'VIII libro ed al principio del IX. Le cinque forme cui qui Platone accenna sono: la prima, quella perfetta (monarchia o aristocrazia, ove cioè predomina, in armonia col tutto, la parte migliore), la seconda la timocrazia, la terza l'oligarchia, la quarta la democrazia, la quinta la tirannide (cfr. libri VIII e IX — 543*a*-579*e*). Tale problema è trattato anche nelle *Leggi* e considerato da un punto di vista storico (cfr. 676-684).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

LIBRO QUINTO

I – Tale*, dunque, la forma dello Stato e del Governo che 449
io dico buona e retta, e buono e retto l'uomo che sia così fatto: cattive e sbagliate le altre forme, se questa è la giusta, tanto nei riguardi dell'amministrazione dello Stato, quanto riguardo alla formazione dell'anima dei singoli, e viziose sotto quattro aspetti.

— E quali sono? — chiese.

Ero sul punto di dirle ed ordinatamente secondo mi parevano svolgersi le une dalle altre, quando Polemarco, che sedeva *b*
un po' più in là di Adimanto, allungando la mano lo tirò a sé, prendendolo di sulla spalla per la veste, e, tutto proteso su di lui, curvo, gli disse qualcosa di cui nulla udimmo se non questo: « Io lasceremo andare, o che faremo? »: « No, no! », ad alta voce rispose Adimanto.

Ed io: — Cosa è — dissi — che non volete lasciar andare?

— Te — replicò.

— Me, e perché? — domandai. *c*

— Perché ci sembra — rispose — che tu eviti la fatica e ci derubi di un'intera parte, e neppure la meno importante, della nostra discussione, per non trattarla, e hai creduto di sfuggirne dicendo[1] così alla leggera che rispetto alle donne e ai figli ad ognuno è chiaro che *tutto è comune fra amici*[2].

— E non è giusto, Adimanto? — io chiesi.

— Sì — disse —, ma è proprio questo *giusto*, come tutto il resto, che va chiarito, perché si comprenda davvero in che consiste questa comunità: ve ne potrebbero essere più forme,

* 449*a*-451*c*: *Il problema delle donne e dei figli: gravità del problema.*

1. Cfr. sopra, 423*e*-424*a*.
2. Anche nelle *Leggi*, 739*c*-*d*, è citato esattamente il proverbio.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

infatti. Non tralasciare, dunque, di dirci quale sia quella cui tu pensi, ché già da un bel po' siamo qui ad aspettare, nella speranza che alla fine avresti parlato della procreazione dei figli, come cioè dovranno essere procreati e come, una volta nati, dovranno essere allevati, e così, insomma, di questa comunione tutta di donne e di figli alla quale tu accenni. Essa ha per noi, difatti, una grande importanza, anzi fondamentale per la costituzione di uno Stato, a seconda che venga attuata bene o male. Or dunque, poiché passi già a discutere le altre forme di governo, prima di avere sufficientemente chiarito questo problema, ci siamo decisi, come hai potuto sentire, a non lasciarti andare finché tu non abbia esaminato tutte queste cose, come hai fatto per le altre.

— Ed anche me — disse Glaucone — aggiungete a questo voto.

— Ma sicuro! — esclamò Trasimaco — Sappi dunque, o Socrate, che questa nostra decisione è unanime.

II – Cosa avete mai fatto — dissi — a stringermi così[1]! E che lungo discorso andate ad agitare un'altra volta intorno al costituirsi dello Stato! È come se dovessimo ricominciar da capo! Ed io che mi felicitavo d'esserne già uscito, ed ero tutto contento se si lasciava stare, accettando le cose così come eran state dette: e voi ora riportandolo in ballo non sapete che vespaio di discussioni suscitate. Io già da allora me n'ero accorto, ed ap-

1. 450*a*-466*d*. Nella *Repubblica*, abbiamo visto (419*a*-427*c*), viene abolita ogni proprietà privata: nelle *Leggi* no (cfr. 728*e*-729*a*, 744*d*, 745*e*, 744*c*-745*a*). Nella *Repubblica* viene ora abolito il matrimonio, nel senso corrente della parola, e proclamato il valore della comunione, oltre che dei beni, delle donne e dei figli: nelle *Leggi* no (cfr. 721, 785*b*, 721*d*, 774*a*, 773*b*, 784*b*, 930*a*). Ma non perché Platone riconosca nelle *Leggi* che difettosa è la *Repubblica* e inattuabile, come, per lungo tempo, ha voluto la critica. Altro l'intento delle *Leggi*. Nella *Repubblica* Platone delinea quello che è lo Stato perfetto, il modello ideale dello Stato: un regno da raggiungere e che è da porsi come impegno e dovere. Nelle *Leggi* si tratta di agire nel presente, in certe situazioni storiche, ove il significato più profondo della *Repubblica* non sarebbe compreso, sarebbe ritenuto inattuabile e assurdo: « non si crederà che le mie idee possano attuarsi, e, pur ammettendo che lo siano, si dubiterà che siano le migliori » (*Rep.*, 450*c*-*d*). Di qui, nella *Repubblica*, la preoccupazione, da parte di Platone, ad esporre una tesi che egli, data la situazione attuale, sa che verrà presa in giro, che è contro corrente (450*e*-452*e*). Ma nella *Repubblica* bisogna oltrepassare queste preoccupazioni e parlare per chi può comprendere. Nelle *Leggi*, invece, ove si tratta di determinare quali sono le leggi più opportune per attuare nel presente un buon Stato si capisce che sarebbe un assurdo

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

punto per questo l'avevo tralasciato, perché non ci desse troppe seccature.

— E che? — disse Trasimaco — Credi che questa gente sia venuta qui a colar oro[1] e non ad ascoltar ragionamenti?

— Sì, ma secondo una certa misura — risposi.

— Socrate — disse Glaucone —, per ascoltar tali discorsi la

venir meno di colpo a quella che è la tradizione e la consuetudine (*Leggi*, 739*b*). Sarebbe un'imposizione esteriore che cadrebbe nel vuoto. Non è dunque che nelle *Leggi* Platone rinneghi la *Repubblica* (cfr. l'*Introduzione* del CASSARÀ, p. x, alla sua traduzione delle *Leggi*, Padova, 1947). Tutt'altro. Anzi il modello ch'egli tiene fisso dinanzi agli occhi è proprio quello delineato nella *Repubblica* (anche nella questione delle donne e dei matrimoni: cfr. *Leggi*, 721*a*, 785*b*, 773*b*, 805*d*). Nelle *Leggi*, attraverso delle concessioni, bisogna trovare il modo di educare a quello Stato perfetto, sì che un giorno, non ha importanza quando, quello Stato perfetto si possa effettivamente realizzare, sia pure come esigenza e dovere. Non è un caso, dunque, che nelle *Leggi*, Platone affermi che ciò che sta per dire « potrà, a prima vista, meravigliare chi ascolta: eppure, riflettendo e provando, si renderà conto che lo Stato, che noi costituiremo, occupa, dopo lo *Stato migliore*, il *secondo posto* ». E prosegue dicendo che innanzi tutto conviene esporre lo Stato migliore (quello appunto prospettato nella *Repubblica*), poi il secondo, quindi il terzo, e così via. Platone poi brevemente riepiloga i punti salienti della *Repubblica*, concludendo che questo è lo Stato ideale, il migliore, quello che sia cioè come organismo vivente, ove tutto è in comune (ed anche nelle *Leggi* è ripetuto il proverbio: *le cose degli amici sono veramente in comune*), sì che tutti i cittadini, per le stesse cose, provino insieme piaceri e dolori, lo Stato che sia veramente *uno*. « In un simile Stato, se esiste, ovunque esso sia, ed in maggioranza lo abitano dèi e figli di dèi, la vita che vi si trascorre è vita piena di letizia e di felicità. Non altrove, dunque, bisogna cercare il modello d'uno Stato, anzi, *tenendo sempre sott'occhio questo*, con tutte le nostre forze bisogna cercare quello che, per quanto è possibile, gli assomigli di più. Ora, lo Stato, a cui noi lavoriamo adesso (*lo Stato delle Leggi*), sarà, se riusciremo a compierlo, vicinissimo a quello che è l'immortale modello, ed avrà il secondo posto » (*Leggi*, 739*a-e*); sempre *Leggi*, 807*a-c*. E non si dimentichi d'altra parte che ancora nelle *Leggi* il legislatore è il filosofo, il filosofo della *Repubblica*, che in quanto conosce e vive quello che è l'ordine e il bene del Tutto (il divino), egli stesso dunque divino (*Rep.*, 500*c-d*), è l'unico che può dettar la legge, egli quasi profeta: « ma oggi un Dio — Platone nella *Repubblica* — ha indicato come bisognava e come bisogna fare per istituire un governo durevole » (*Leggi*, 692*b-c*). E quando tutti attraverso questa educazione sapranno qual è il proprio posto, sapranno dove ciascuno deve essere, è bene e giusto che sia, realizzando così l'armonica sinfonia dello Stato, che è come lo specchio vivente dell'armonia e della ragion d'essere del tutto — « la misura di tutte le cose è Dio soprattutto » (*Leggi*, 716*c*), « colui che si dà cura dell'universo ciascuna cosa ha disposto per la conservazione ed il bene del tutto... e non v'è nulla che non sia disposto perché sia felice la vita dell'universo, che non esiste per te, ma tu per esso » (*Leggi*, 903*b-c*) — quando tutti realizzeranno in sé questa coscienza e questo sapere, saremo tornati in atto alla *repubblica ideale*, che è sempre stata e sempre sarà, anche se mai storicamente (cfr. *Rep.*, 592*b*), saremo tornati ad essere veramente *dèi* o *figli di dèi*, in quanto in questa interiore coscienza viviamo quella che è la più vera divinità.

1. Forma proverbiale per indicare chi perdeva il tempo in ricerche impossibili.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

vita intera è misura[1], per chi ha mente. Ma non ti preoccupare di noi: rispondi piuttosto, come meglio ti sembra, senza stancarti, alle nostre domande, e cioè quale sia fra i nostri custodi questa comunione di donne e di figli, e come questi ultimi si *c* debbano allevare in quel periodo che, ancora piccoli, va dalla nascita al momento in cui inizia l'educazione[2], ché questo sembra essere il periodo più penoso. Cerca, dunque, di esporci come debba risolversi.

— Ingenuo che sei! — esclamai — Non è facile a spiegarsi; ché tale discussione solleverà molti più dubbi ancora che non quella che abbiamo fatto prima. E non si crederà che le mie idee possano attuarsi, e, pur ammettendo che lo siano, si dubiterà che siano le migliori. Per questo esito ad affrontar queste *d* cose, perché, amico mio, il nostro discorso non debba sembrare un pio desiderio.

— Non ti preoccupare! — disse — Chi sta per ascoltarti non è né sciocco, né incredulo per principio, né male intenzionato.

Ed io: — Ottimo uomo che sei, parli forse per incoraggiarmi?

— Sì — rispose.

— E allora — ribattei — ottieni proprio l'effetto contrario; sarebbe il caso di incoraggiarmi se davvero fossi persuaso di ciò che sto per dire: dinanzi a un pubblico intelligente ed ami- *e* co, si può, sapendo di dire la verità, trattare con tutta sicurezza e senza pericolo le questioni più alte e a noi più care. Ma quando ancora si dubita e si cerca insieme di ragionarne, come ora càpita a me, ci si trova in una terribile ed equivoca situazione, e non perché si abbia paura di far ridere, ché sarebbe stupido, 451 ma perché, scivolato io stesso fuori dal vero, trascinerei nel falso anche gli amici, in una questione in cui l'errore sarebbe davvero pericoloso[3]. Prego, dunque, Adrastea[4] di non offen-

1. Cfr. *Apologia*, 37*e*-38*a*: « ... la vita senza esame è indegna di uomo ».

2. Su quale sia il modo di allevare i bambini dalla nascita all'inizio dell'educazione Platone parla, particolarmente, nelle *Leggi* (da p. 788*d*, a p. 794*d*).

3. Per la stessa trepidazione dinanzi ad un problema o ad un pensiero che esprima cosa nuova e insolita cfr. anche *Leggi*, 797*a*.

4. La *Inevitabile*, sta ad indicare l'eschileo fato, che punisce coloro che rompono l'ordine, il giusto ordine, in quanto essa stessa rappresenta la giustizia distributiva. Cfr. anche in *Fedro*, 248*e*; *Schol. ad Aesch. Prom.*, 936.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

dersi di ciò che sto per dire, Glaucone mio. Ritengo, infatti, che sia una colpa minore uccidere involontariamente qualcuno, che ingannarlo sulla bellezza, bontà, giustizia delle leggi: e, così, un simile pericolo sarebbe meglio correrlo coi nemici che con gli amici; tu, dunque, proprio a un bello scopo mi fai coraggio! *b*

E Glaucone ridendo: — Ma Socrate — disse —, anche se il tuo discorso ci farà cascare in qualche errore, ti assolviamo fin d'ora come da un omicidio, e ti dichiariamo puro da ogni inganno verso noi. Coraggio, dunque, e parla.

— Ebbene — seguitai —, come la legge dice, chi è stato assolto in tribunale è ritenuto innocente: è naturale quindi che qui avvenga quel che avviene lì [1].

— Parla, dunque — egli incitò.

— Ecco — dissi —, bisogna tornare a dire ora ciò che forse conveniva dire allora tutto di fila. Ma probabilmente va bene anche così, condurre a termine, dopo che in ogni sua parte *c* si è finito il dramma maschile, anche quello femminile, tanto più che mi esorti a questo.

III – Per * uomini nati ed educati come abbiamo descritto, non vi è secondo me altro mezzo per ben regolare il possesso e l'uso delle donne e dei figli, se non quello di seguire lo stesso cammino cui li abbiamo avviati fin dal principio; ed infatti con l'immaginazione ci siam dati da fare nel porre questi uomini valorosi simili a custodi di un gregge [2].

— Sì.

— Proseguiamo dunque, ed attribuiamo anche alle donne *d* la stessa nascita e la stessa educazione che agli uomini, e vediamo se vada bene o no.

— Come? — disse.

— Così. Le femmine dei cani da guardia, riteniamo che debbano vegliare sulle greggi come i maschi, andare a caccia con essi e far tutto in comune, oppure che debbano restarsene a casa, incapaci di tutto tranne che di partorire ed allevare

1. Cfr. *Leggi*, 641*d*.

* 451*c*-457*b*: *Il problema delle donne e dei figli: come si debbono educare le donne dei guerrieri*.

2. Cfr. *Politico*, 274*e*-275.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

cagnozzi, mentre la fatica e la cura delle greggi spettano soltanto ai maschi?

— Tutto in comune — disse —, solo che le une useremo come più deboli, gli altri come più forti. *e*

— Ed è possibile — seguitai — fare lo stesso uso di un animale se non si nutrisce e non si abitua allo stesso modo?

— No certo.

— Se, dunque, useremo le donne per le stesse funzioni degli uomini, occorre che anch'esse siano educate ugualmente[1].

— Sì. 452

— Agli uomini fu insegnata musica e ginnastica.

— Sì.

— Anche alle donne, quindi, insegneremo musica e ginnastica, le inizieremo alla guerra, e le useremo nella stessa maniera.

— Da quanto dici non può seguire che questo — affermò.

— Probabilmente, però, in quel che ora diciamo molte cose sembrerebbero ridicole — proseguii —, così contro corrente come siamo nei confronti delle abitudini di oggi, se riuscissimo ad attuarle.

— E molto — disse.

— E di questo, cosa ti pare più ridicolo? — domandai — Evidentemente veder le donne esercitarsi nude nelle palestre con gli uomini, e non soltanto le giovani, ma anche quelle ormai *b* un po' più mature, seguendo l'esempio di quei vecchi che ancora si compiacciono di esercitarsi al ginnasio, pur essendo ormai tutti rugosi e non certo troppo belli a vedersi.

— Sì, per Zeus! — esclamò — sembrerebbe assai ridicolo, almeno oggi.

— Ma già che abbiamo incominciato a parlare — dissi — non temiamo gli scherni degli spiritosi[2], quali e quante cose dicano su questa novità di donne che si esercitano nella gin- *c*

1. Lo stesso concetto che di qui in poi Platone esprime si trova ugualmente nelle *Leggi* (cfr. 794*d*, 804*e*-807*c*): « Esorterò, e sempre, che il sesso femminile, per quanto è possibile, deve avere comune col maschile tanto l'educazione quanto il resto » (805*d*).

2. Si è pensato che qui Platone alluda e risponda alle *Ecclesiazuse* di Aristofane, ove appunto è presa in giro e messa in ridicolo la comunione delle donne e dei beni. Di qui si è dedotto che dunque un saggio di almeno questo passo della *Repubblica* doveva già essere noto prima del 392, l'anno in cui furono rappresentate le *Ecclesiazuse*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

nastica, nella musica, non solo, ma anche nelle armi e nell'equitazione.

— Giusto — disse.

— E ormai che ci siamo veniamo anche al punto nevralgico della legge, con la preghiera che gli spiritosi lascino stare le loro beffe, standosene seri e ricordandosi che i Greci, non è ancora molto tempo, ritenevano vergognoso e ridicolo, come ancor oggi la maggior parte dei barbari [1], che gli uomini si facessero vedere completamente nudi, e che quando dapprima i Cretesi, i Lacedemoni poi, si dettero alla ginnastica, gli scher- *d*
nitori di allora avrebbero potuto mettere in ridicolo tutte queste novità. O non credi?

— Sì che lo credo.

— Ma dopo che esercitandosi si accorsero ch'era più conveniente spogliarsi, che non avvilupparsi il corpo, anche ciò che alla vista sembrava ridicolo sparì dinanzi all'evidenza della ragione che mise in chiaro quel che era meglio, e questo dimostrò, che è stupido chi crede ridicolo qualcosa oltre il male, come chi cerca di far ridere scherzando su ciò che non sia stolto *e*
o vizioso, o chi seriamente si proponga un fine diverso dal bene.

— Esattamente — disse.

IV — Innanzi tutto, dunque, non dovremo metterci d'accordo sulla possibilità o meno di realizzare le nostre idee, e di sottoporle alla discussione di chi scherzando o seriamente, voglia indagare se la umana natura femminile possa condividere **453**
tutte le fatiche proprie al sesso maschile, se non ne sia capace, o se per alcune fatiche sì, per altre no, e a quale di queste due possibilità appartengano quelle della guerra? Non è forse questo il miglior inizio, cominciando dal quale probabilmente si potrà giungere alla miglior conclusione?

Poi Platone vi avrebbe rimesso le mani come appunto appare da questa allusione alla commedia di Aristofane. Per il problema dell'epoca della composizione della *Repubblica* cfr. *Nota storica*, sopra alla *voce*.

1. Cfr. Erodoto, I, 10, e Tucidide, I, 6, 5, il quale afferma però che primi furono gli Spartani e non i Cretesi. Nelle *Leggi* (636*b*) tuttavia Platone riconosce che l'uso di esercitarsi nudi nei ginnasi, nella situazione presente e senza un'adeguata educazione, è fomite alla pederastia ed alla corruzione sessuale. Cfr. anche Cicerone, *Disputazioni Tusculane*, IV, 70.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Certamente — affermò.

— E allora — chiesi — vuoi che discutiamo noi, contro noi stessi, la tesi di coloro che potrebbero muoverci obbiezioni, affinché le ragioni avverse non siano assediate senza chi le difenda?

— E chi ce l'impedisce? — disse. *b*

— Così, dunque, per essi, potremmo dire: « Oh Socrate, oh Glaucone, non c'è bisogno che vengano altri a discutere con voi, se voi stessi, fin da quando iniziaste a fondare lo Stato che avete organizzato, conveniste sulla necessità che ciascuno non debba fare che un solo mestiere, quello cioè per cui è veramente adatto ».

— Ne convenimmo credo. Né potrebbe essere altrimenti.

— « E allora, si può negare che non vi sia differenza di natura veramente grande fra l'uomo e la donna? ».

— No, certamente.

— « Differente sarà, dunque, anche il lavoro che dovremo prescrivere a ciascuno secondo la natura del sesso? ». *c*

— Come no?

— « Come non potete, quindi, cadere in errore ed in contraddizione quando poi dite che gli uomini e le donne debbono fare le stesse cose, nonostante la differenza grande che c'è fra di loro per natura? ». Amico bello, sapresti come difenderti da tali obbiezioni?

— Certo, così su due piedi, non mi è troppo facile — disse —: ma ti pregherò, anzi fin da ora ti prego, di porre in discussione, quali che esse siano, anche le nostre ragioni.

— Ecco, Glaucone — esclamai —, le difficoltà, fra molte altre, che già prevedevo, ed i miei timori e le mie esitazioni *d* ad affrontare la legge che regoli il possesso e l'educazione delle donne e dei figli.

— No, per Zeus — disse —, la questione non ha l'aria d'esser troppo facile.

— Effettivamente non lo è — affermai —, ma ormai ci tocca fare così: se uno casca in una piccola vasca o in alto mare, deve nuotar sempre allo stesso modo.

— Ma certo!

— Anche noi, dunque, dobbiamo nuotare nel tentativo di tirarci fuori da questa discussione, sperando in un delfino che

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ci prenda sul dorso, o in un qualche altro miracoloso salvataggio[1].

— Proprio così — affermò. *e*

— Vediamo, dunque — dissi —, se ne troviamo la via d'uscita. Effettivamente abbiamo ammesso che a ciascuna natura spetta occupazione diversa, e d'altra parte abbiamo ammesso che quella della donna è differente da quella dell'uomo, e tuttavia sosteniamo ora che a queste due nature diverse dobbiamo dare le stesse occupazioni. È questo, no, che ci rimproverate?

— Precisamente.

— Magnifiche, davvero, o Glaucone, le possibilità che ha **454** l'arte del contraddire.

— Perché?

— Perché — risposi — a me sembra che in essa caschino molti, anche senza volerlo, e credon di discutere mentre invece non fanno che cavillare, proprio perché, incapaci come sono di analizzare una questione dividendola secondo i generi, non s'appellano che alle parole nel loro sforzo di contraddire l'interlocutore, usando l'un contro l'altro l'eristica e non la dialettica[2].

— Proprio quel che succede ai più — disse —, ma che forse stiamo anche noi per cadere nello stesso caso?

— Eh sì, davvero! — dissi —: anche noi, senza volere, *b* stiamo rischiando di cadere in una questione di parole.

— E come?

— Molto intrepidamente ed eristicamente, giuocando sulle parole, stiamo sostenendo che a nature diverse spettano distinti uffici, mentre, invece, non abbiamo esaminato affatto quale sia la natura di tale diversità e identità, e a quale contenuto ci riferivamo quando abbiamo attribuito impieghi diversi a diverse nature ed i medesimi a nature uguali.

1. Si allude alla favola di Arione salvato da un delfino. Cfr. Erodoto, I, 23, 24; Luciano, *Dialoghi marini*, 8.

2. Per questo metodo, tipico della dialettica platonica, per cui il saper pensare consiste in un articolarsi, dividendoli, dei concetti, delle forme, non separate e distinte l'una dall'altra, ma fra di loro connesse e legate in un tutt'uno che tuttavia non nega il discorrere — specchio di quell'altro supremo articolarsi logico e dialettico delle Idee (cfr. *Rep.*, 510*b*) — si cfr. *Fedro*, 256*d*-266*b*; *Sofista*, 253*d*-*e*; *Politico*, 285*e*-286*a*; *Filebo*, 14*c*-18*b*. Cfr. anche l'ultima parte del VII lib. della *Repubblica* (521*c*-541*b*).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Eh no! — disse — questo non l'abbiamo esaminato.

— Ad ogni modo — seguitai —, potremo domandare a noi *c* stessi se chi è calvo e chi è chiomato abbiano fra di loro la stessa natura, oppure siano di natura opposta; e, se riteniamo che siano diversi per natura, nel caso in cui i calvi esercitassero il mestiere del calzolaio, lo dovremmo proibire ai chiomati, e, reciprocamente, lo dovremmo proibire ai calvi se i chiomati fossero calzolai.

— Ma sarebbe ridicolo! — esclamò.

— Sarebbe, forse, ridicolo — risposi — perché, quando abbiamo determinato il nostro principio, non intendevamo stabilire l'identità e la diversità delle nature in un senso assoluto e perché non pensavamo altro che a questo solo tipo di disugua- *d* glianza e di identità che si riferisce ai mestieri? Così, per esempio, hanno la stessa natura tanto un medico quanto un altro medico[1], non credi?

— Sì, lo credo.

— E un medico e un falegname l'hanno diversa?

— Senza dubbio.

V — Ne segue — dissi — che se il sesso maschile ci sembra differire dal femminile per la disposizione ad una certa arte o altra funzione, riconosceremo che dobbiamo assegnare a ciascuno quella che gli spetta; ma se ci sembra, invece, che differiscan tra loro soltanto perché la donna partorisce e l'uomo feconda, con questo non diremo affatto dimostrato che la donna si distingua dall'uomo, almeno per ciò che c'interessa, e seguiteremo *e* a essere convinti che i nostri difensori e le loro donne debbono svolgere le stesse funzioni.

— E con ragione — disse.

— E non dovremmo pregare ora il nostro contraddittore di insegnarci quale sia nell'ordinamento di uno Stato l'arte o *455* la funzione per cui l'uomo e la donna non hanno le stesse tendenze, ma attitudini diverse?

— È giusto; sì.

Contro il metodo eristico (arte del contendere con la parola) cfr. *Rep.*, 539*b-d*; *Sofista*, 225*b* seg.; *Filebo*, 15*d*; *Fedone*, 90*c*.

1. Leggo con Adam ἰατρικὸν μὲν καὶ ἰατρικὸν τὴν αὐτὴν φύσιν ἔχειν. La lezione tradizionale è: ἰατρικὸν μὲν καὶ ἰατρικὴν τὴν ψυχὴν τὴν αὐτὴν φύσιν ἔχειν.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Ma forse, come tu stesso affermavi poco fa, anche un altro potrebbe dire che rispondere adeguatamente, così sui due piedi, non è facile, ma che dopo averci pensato non ci vorrà molta fatica.

— Lo potrebbe dire.

— Vuoi allora che si preghi chi così ci obbietta di seguirci, *b* ché forse potremmo dimostrargli che nell'amministrazione dello Stato non vi è ufficio che sia proprio della donna in quanto donna?

— Eccome!

— Su via, gli diremo, rispondi: quando dicevi che l'uno è ben dotato per una cosa e l'altro no, non lo dicevi per il fatto che l'uno impara facilmente e l'altro con difficoltà, e che l'uno dopo poco sa giungere da sé ben oltre ciò che gli si è insegnato, mentre l'altro, dopo lungo insegnamento e lungo studio, non riesce a conservare neppure ciò che ha imparato? E che infine per l'uno il corpo serve egregiamente lo spirito, mentre per *c* l'altro è un ostacolo? Per queste differenze, no, e non per altre tu definisci chi ha buona e chi cattiva disposizione per una cosa?

— E chi potrebbe trovarne altre? — disse.

— Ebbene, allora, conosci una qualche attività umana in cui il sesso maschile non sia, sotto ogni aspetto, superiore a quello femminile? O forse dobbiamo dilungarci a parlare sull'arte del tessere o sul modo di fare focacce e pasticci, lavori tutti ove le donne sembra che abbiano un qualche valore, tanto che sa- *d* rebbe davvero ridicolo se vi fossero vinte?

— Tu dici il vero — rispose —, che quasi in ogni cosa l'uno dei due sessi è di gran lunga superiore all'altro. Va bene che molte donne rispetto a molte cose sono superiori a molti uomini, ma in generale è come tu dici.

— Non vi è dunque, amico mio, alcun ufficio dell'amministrazione dello Stato che sia proprio della donna in quanto donna, né dell'uomo in quanto uomo, ma essendo le tendenze naturali uniformemente distribuite fra i due sessi, la donna è chiamata da natura a tutte le funzioni come l'uomo, soltanto *e* che in tutte la donna è più debole dell'uomo[1].

1. Cfr. *Leggi*, 805*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Esattamente.

— Dovremo dunque imporre agli uomini di far tutto e nulla alle donne?

— Ma come?

— Diremo piuttosto che vi son donne che hanno tendenza per la medicina e altre no, chi per la musica e chi no?

— Certo.

— Non solo, ma che vi sono anche donne che hanno tendenza per la ginnastica, e per la guerra, ed altre invece, che non 456
amano né la guerra né la ginnastica?

— Direi di sì.

— E donne che hanno tendenza per la filosofia ed altre che la disprezzano, così come vi sono donne coraggiose, così come vi sono donne vili?

— Ve ne sono sì.

— Vi saranno, dunque, anche donne adatte a difendere lo Stato ed altre che non lo sono: e non è forse così che abbiamo scelto la natura degli uomini adatti alla difesa?

— Proprio così.

— Nella donna e nell'uomo vi è, quindi, la stessa disposizione per la salvaguardia dello Stato: soltanto che l'una è più debole, più forte l'altro.

— Così pare.

VI — Saranno, dunque, le donne che abbiano queste tendenze che sceglieremo a compagne di quegli uomini che ab- *b*
biano quelle stesse tendenze, e a condividere con essi la difesa dello Stato, in quanto ne sono capaci e sono di natura affine alla loro.

— Certo.

— E a nature affini non dobbiamo assegnare le stesse funzioni?

— Le stesse.

— Ed eccoci così tornati dopo un lungo giro al nostro punto di partenza, riconoscendo che non è contro natura assegnare alle donne dei guerrieri la musica e la ginnastica.

— Esattamente.

— Quel che stabilivamo per legge non è, dunque, né im-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

possibile, né un pio desiderio soltanto[1] poiché la legge che istituimmo è conforme a natura; anzi, è proprio l'opposto costume di oggi che è, secondo me, contro natura. *c*

— Così sembra effettivamente.

— Ma non dovevamo esaminare se i nostri ordinamenti fossero attuabili e migliori[2]?

— Sì.

— E si è stabilito che siano attuabili?

— Sì.

— Ci resta da stabilire ora se siano migliori?

— È chiaro.

— E per formare una custode? Non dovrà certo esserci una educazione per formare gli uomini e un'altra per formare le donne, tanto più quando la donna ha la medesima tendenza naturale! *d*

— Non una diversa.

— E quale è la tua opinione su quest'altro motivo?

— Quale?

— Come la pensi, cioè, sugli uomini: ve ne sono dei migliori e dei peggiori, o credi che siano tutti uguali?

— Non sono tutti uguali.

— E nello Stato che abbiamo fondato credi che siano migliori i difensori, allevati nell'educazione che abbiamo descritto, o i calzolai, educati nel mestiere del calzolaio?

— Beh, ma questa è una domanda ridicola! — esclamò.

— Capisco — dissi —, ma allora, relativamente agli altri cittadini, non sono questi i migliori? *e*

— Molto.

— E le loro donne, in confronto alle altre, non saranno senza dubbio le migliori?

— Molto di più anch'esse — affermò.

— Non vi è dunque nulla di più vantaggioso per uno Stato quanto avere donne e uomini il più possibile perfetti?

— Non vi è nulla di più vantaggioso.

— Ma non è forse questo il risultato della ginnastica e della musica, se si compiono come abbiamo discusso? **457**

1. Cfr. 450*d*.
2. Cfr. 452*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Come no?

— E allora, la legge che abbiamo istituito non solo è possibile, ma è anche la più vantaggiosa per lo Stato.

— Proprio così.

— Le donne dei difensori dovranno, dunque, spogliarsi, ché di virtù saranno vestite, invece che di abiti, e senza occuparsi d'altro ciascuna dovrà partecipare alla guerra e difendere il proprio Stato: soltanto che si affiderà loro, invece che agli uomini, i lavori più leggeri, data la debolezza del sesso[1]. E chi *b* rida, vedendo donne nude esercitarsi, avendo come fine la perfezione, « prima che sia maturo raccoglie il frutto del sapere dal suo riso[2] », né sa davvero perché rida, né cosa faccia: benissimo, infatti, è stato detto, e sempre si dirà, che bello è ciò che è utile, brutto ciò che nuoce.

— Perfettamente.

VII – Ecco dunque, se così si può dire, che abbiamo superato un primo maroso[3], discutendo della legge sulle donne, dal momento che senza naufragare abbiamo stabilito come i no- *c* stri custodi, maschi e femmine, debbono compiere in comune ogni loro ufficio, e, ad un tempo, siamo riusciti a far sì che il nostro ragionamento fosse coerente con se stesso nell'esprimere cose attuabili ed utili.

— Non davvero piccolo era il maroso che sei riuscito ad evitare — disse.

— Ma non dirai più che era tanto grande, quando vedrai quello che lo segue — affermai.

— Parla dunque, ché io lo veda — disse.

— Da questa* — seguitai — e dalle cose antecedenti segue quest'altra legge: così mi sembra.

— Quale?

1. Cfr. *Leggi*, 785*b*: « da esse esigendo in guerra ciò che per ciascuna è rispondente alle sue forze ed alla sua dignità ». Cfr. anche *Leggi*, 804*e*-805*a*-*b*, 814*a*. Cfr. Erodoto, IV, 116, ove, come nelle *Leggi* (804*e*) sono ugualmente citate le Sauromatidi (Amazzoni).

2. Le stesse parole in Pindaro, fragm. 209 (Schroeder), tranne τοῦ γελοίου (*ridicolo*).

3. Cfr. sopra, 453*d*.

* 457*c*-466*d*: *Il problema delle donne e dei figli: ai difensori è prescritta comunanza di donne e di figli. Quali le leggi sui matrimoni. Nessuno deve sapere di chi*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Che le donne dei difensori siano tutte di tutti, e nessuna conviva con uno solo[1]: e così saranno di tutti anche i figli, *d* né i padri conosceranno i proprii figli, né i figli i proprii padri[2].

— Certo — disse —, più difficile ancora che per la prima è far passare questa legge, e dimostrarne la possibilità e l'utile.

— Quanto all'utilità — affermai — non credo che si ponga in dubbio il vantaggio grande della comunanza delle donne e dei figli, se sarà possibile attuarla: certo, io credo che le polemiche sulla sua realizzazione saranno infinite.

— Per l'una e per l'altra questione — ribadì — vi saranno *e* certamente molte polemiche.

— Parli — dissi — di una vera coalizione di argomenti; ed io che speravo d'aver evitato uno dei due, nel caso tu ne avessi ammesso l'utilità, per cui mi restava solo l'altro, e cioè se tale legge fosse realizzabile o no!

— Ma io — esclamò — ho capito che volevi sfuggire, ed ora invece devi darmi ragione dell'una e dell'altra questione.

— Pagherò il fio della pena — dissi —; ad ogni modo concedimi un favore: lascia che mi prenda una vacanza, come **458** gl'indolenti di spirito che, quando vanno soli in giro, da se stessi si preparano il proprio banchetto. Costoro infatti, prima di cercare come un proprio desiderio si possa realizzare, senza preoccuparsene affatto, per la fatica di stare a pensare se sia o no possibile, supponendo come già compiuto quel che vogliono, dispongono tutto ciò che resta e si compiacciono di passare in rassegna quel che faranno, come se davvero il loro desiderio fosse già in atto, e così la propria anima, già indolente sotto certi aspetti, la rendono ancora più indolente. Così anche io, mi lascio andare ora alla pigrizia, rimandando a dopo la *b* cura di studiare come ciò che ho detto sia attuabile, mentre adesso, accettato che lo sia, se permetti, esaminerò come i reggitori ne disporranno l'esecuzione, e come in pratica sia questa,

è figlio, né i padri conoscere i proprii figli. Soltanto così potremo ottenere uguaglianza iniziale, soltanto così aboliremo disuglianze dovute a privilegi di nascita. Ogni privilegio deve essere il frutto di una personale attività, di un personale valore.

1. Parole simili sono in ARISTOFANE, *Ecclesiazuse*, 614 segg.
2. Sul significato di tutto questo cfr. *Introduzione*, pp. 35 segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

fra tutte, la cosa più vantaggiosa per lo Stato e per i suoi difensori. Questo, dunque, innanzi tutto, cercherò di esaminare insieme a te: dopo il resto, se me lo permetti.

— Sicuro — disse —, esamina pure.

— Ebbene — seguitai —, io ritengo che se i reggitori saranno degni di questo nome e lo stesso i loro ausiliari, gli uni *c* volentieri eseguiranno ciò che viene loro ordinato, gli altri volentieri comanderanno, in parte obbedendo essi stessi alle leggi[1], in parte, laddove avremo lasciato libera iniziativa, tenendo presenti quelle leggi a guisa di modello.

— Naturale — disse.

— Ed ora, in qualità di loro legislatore — proseguii — come hai scelto gli uomini, così darai loro le donne, dopo averle scelte il più possibile di natura simile; e costoro, vivendo sotto lo stesso tetto ed alla stessa tavola, non possedendo nessuno queste cose in privato[2], staranno tutti insieme e vivendo in comune nei ginnasi ed in ogni altro momento della loro educazione, si sentiranno attratti per naturale impulso ad accoppiarsi. *d* Non ti sembra che dica quanto deve necessariamente accadere?

— Se non è questa — disse — una necessità geometrica, certo è una necessità che ha la sua radice nell'amore, che più dell'altra afferra nel persuadere e nell'attrarre la massa della gente.

VIII – Proprio così! — esclamai — Ma c'è di più, o Glaucone: in uno Stato di gente felice non è lecito, né i reggitori *e* lo permetteranno, che costoro si uniscano promiscuamente o facciano altre cose del genere.

— Effettivamente non è giusto — affermò.

— È chiaro, dunque che istituiremo nozze quanto più possibilmente sante, e riterremo come sante quelle che abbiano maggiore utilità per lo Stato[3].

— Precisamente.

— E com'è che potranno avere la maggiore utilità? Sei tu 459 che me lo devi dire, Glaucone, ché in casa tua io vedo cani da

1. Cfr. *Leggi*, 715*d*.
2. Cfr. sopra, 416*d-e*, e nota relativa a p. 415*e*.
3. Cfr. *Leggi*, 773*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

caccia e numerosi uccelli di razza. Per Zeus, dunque, hai fatto mai attenzione a come è che si accoppiano e hanno figli?

— A che proposito? — chiese.

— Innanzi tutto, fra questi stessi animali, nonostante tutti siano di buona razza, non ve ne sono alcuni che sono e diventano migliori degli altri?

— Ve ne sono sì.

— E tu fai che tutti, indifferentemente, abbiano figliolanza, o t'ingegni che ne abbiano soprattutto i migliori?

— I migliori.

— Non solo, ma i più giovani o i più vecchi, o, meglio ancora, quelli che sono nel loro più pieno vigore? *b*

— Quelli che sono in pieno fiore.

— E se non nascono in queste condizioni non credi che la tua buona razza di uccelli e di cani degenererebbe di molto?

— Lo credo — disse.

— E cosa credi — chiesi per l'allevamento dei cavalli e di ogni altro tipo di animali? Che sia altrimenti[1]?

— Sarebbe assurdo — rispose.

— Cospetto! — esclamai — Che uomini di valore, amico mio, dovremo avere per reggitori, se è così anche per la specie umana!

— Proprio così — disse —, ma perché? *c*

— Perché — risposi — infiniti saranno i rimedi che dovranno usare. Un medico, anche se mediocre, sarà pur sufficiente a curar gente che non ha bisogno di medicine, ma che vuole soltanto seguire un certo regime di vita; se, invece, vi sarà bisogno anche di medicine ci vorrà un medico ben più bravo.

— È vero, ma a qual fine lo dici?

— A questo — risposi —, che cioè i governanti dovranno spesso ricorrere alla menzogna ed all'inganno nell'interesse dei *d* proprii sudditi, e già abbiamo detto[2] chel e menzogne sono utili quando vengono usate quali medicine.

— Giustamente — disse.

— Appunto, è proprio questo « giustamente » che mi sem-

1. Cfr. *Leggi*, 735*b*.
2. Cfr. sopra, 382*c-d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

bra abbia grande importanza nella questione dei matrimoni e della procreazione dei figli.

— In che modo?

— Occorre, cioè — io dissi —, tenendo fermi i princìpi convenuti, che si uniscano in nozze i migliori dell'uno e dell'altro sesso quanto più spesso è possibile: raramente, invece, i più scadenti [1]. Non solo, ma se vogliamo davvero perfetto il greg- *e*
ge, occorre allevare i figliuoli dei primi, non quelli dei secondi [2]. Ad ogni modo, tranne i governanti, nessuno deve accorgersi di queste misure, perché si evitino, quanto più è possibile, discordie interne nel gregge dei difensori.

— Giustissimo! — esclamò.

— E quindi si dovranno istituire per legge delle feste, ove faremo convenire giovanotti e fanciulle da marito; faremo sacrifici ed i nostri poeti dovranno comporre inni degni delle 460
nozze che si celebrano. Il numero dei connubi lo lasceremo stabilire dalle autorità, basta che mantengano stabile, quanto più è possibile, il numero dei cittadini, tenendo presenti le guerre, le malattie, ed altri accidenti del genere, sì che il nostro Stato resti né troppo grande né troppo piccolo [3].

— Giusto — disse.

— Sarà poi conveniente escogitare, io penso, artificiosi sorteggi, affinché quelli da natura meno dotati addossino alla fortuna la propria unione e non alle autorità.

— Eccome! — esclamò.

IX — Inoltre concederemo ai giovani, che si siano distinti *b*
in guerra o altrove, onori e altre ricompense, ma soprattutto libertà di giacere più spesso con donne. Sì che ad un tempo, con tale pretesto, nascano da costoro quanti più figliuoli è possibile.

— Giusto.

— I figli che poi, via via, nasceranno li affideremo alle cure di un apposito comitato, formato di uomini o donne, o di uo-

1. Cfr. *Leggi*, 773*a-e*.

2. Cfr. *Leggi*, 735*b*-736*a*, ove Platone è meno drastico di qui, pur mantenendo sempre lo stesso concetto.

3. Cfr. sopra, 423*b-d*; *Leggi*, 740*b*-741*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

mini e donne insieme, dal momento che i pubblici uffici sono comuni agli uni ed alle altre.

— Sì.

— Non solo, ma ritengo bene che i figli degli uomini mi- *c*
gliori siano condotti in uno speciale recinto presso certe nutrici, che abiteranno in un dato quartiere della città; quanto ai figli degli uomini inferiori, o, pur essendo di genere superiore, nati tuttavia deformi, saranno nascosti, come si conviene, in un luogo segreto ed occulto[1].

— Certo — disse —, se vogliamo che il genere dei difensori si conservi puro[2].

— E questi magistrati non si dovranno occupare del nutrimento, accompagnando a quello speciale recinto le madri, quando abbiano il seno gonfio, mettendo ogni cura a che ciascuna *d*
madre non riconosca il suo bambino[3]? se poi le madri non hanno latte, non ne dovranno procurare altre che ne abbiano a sufficienza, e non faranno attenzione che ogni donna non allatti più del tempo dovuto, e le veglie e le altre fatiche non affideranno a balie asciutte ed a bambinaie?

— Molto facile rendi la maternità alle donne dei custodi — egli disse.

— Così conviene fare — affermai —. Ma, come ci eravamo proposti, veniamo al séguito. Abbiamo detto, infatti, che i figli vanno concepiti quando si è nel più pieno vigore dell'età[4].

— È vero.

— E anche a te sembra che il giusto periodo del vigore più pieno duri venti anni nella donna, trenta nell'uomo? *e*

— Ma quali anni? — chiese.

— La donna — risposi — darà figli allo Stato dai venti fino ai quaranta anni; l'uomo, dopo che abbia lasciato passare « il più ardente fiorire della sua corsa », fino ai cinquantacinque anni genererà per lo Stato.

— Di tutti e due questo è veramente — disse — il tempo **461**
in cui il corpo e lo spirito sono nel fiore più pieno.

1. Metodo usato dagli spartani: cfr. PLUTARCO, *Licurgo*, XVI, 1.
2. Cfr. *Leggi*, 752*e*.
3. Cfr. *Introduzione*, p. 35.
4. Norma propria di Sparta: SENOFONTE, *La Rep. degli Spartani*, I, 6; PLUTARCO, *Licurgo*, XV, 4.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Se, dunque, uno al di sopra o al di sotto di questa età s'impicci di procreare per la comunanza, diremo che ha peccato contro la religione e contro la giustizia, dando allo Stato un figlio, senza che il suo concepimento, pur non essendosene accorto nessuno, sia stato consacrato dai sacrifici e dalle preghiere che sacerdoti e sacerdotesse e la città tutta quanta innalzano nel giorno delle nozze, affinché da uomini buoni nascano figli ancora migliori, e da uomini utili nascano figli ancora più utili: frutto delle tenebre e di sfrenato libertinaggio sarà, invece, un *b* tale figlio.

— Giusto! — esclamò.

— E lo stesso sia — ribattei — per l'uomo che ancora in età di generare tocchi donna essa pure in giusta età, ma senza che il magistrato abbia consacrato la loro unione: figlio bastardo, introduce nello Stato, senza legge e senza religione [1].

— Giustissimo — disse.

— Quando poi le donne e gli uomini avranno passato l'età prescritta, lasceremo, così io penso, gli uomini liberi di unirsi a chi vogliono, tranne che con le proprie figliuole, le proprie *c* madri, le nipoti dirette, le ascendenti della madre; e così siano libere le donne: non però coi propri figli, padri, congiunti in linea discendente ed ascendente. Ad ogni modo, innanzi tutto dovremo raccomandar loro di prendere ogni precauzione, per non dare alla luce figli, e se mai uno ne venga concepito, e debba nascere per forza, lo trattino come se per lui non vi fosse alcun nutrimento [2].

— Saggia misura, anche questa! — esclamò — Ma come, padri e figlie e gli altri di cui si parlava, si riconosceranno fra *d* di loro [3]?

— Non si riconosceranno — risposi —, ma dal giorno in cui uno d'essi si sia unito a una donna chiamerà figli e figlie

1. Anche nelle *Leggi* sono prescritti i termini delle unioni: la donna può iniziare a unirsi in matrimonio fra i sedici e i venti anni, l'uomo fra i trenta e i trentacinque (cfr. 721*a*, 774*a*, 785*b*). Chi trasgredisce verrà punito (721*d*, 774*a*). Nelle *Leggi* il matrimonio, oltre ad essere considerato come un dovere verso lo Stato, è considerato anche come un dovere verso la propria stirpe, un'esigenza di immortalità attraverso i figli (cfr. 721*b-e*). Concetto questo molto simile a quello del *Convito* (206*b*-209). Il concetto dei figli per lo Stato era concetto propriamente spartano.

2. Ugualmente in *Leggi*, 784*e*-785*b*.

3. Cfr. ARISTOFANE, *Ecclesiazuse*, 635 segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

i bambini nati dieci o sette mesi dopo: e padre sarà chiamato da essi; e i figli loro saranno i suoi nipoti e a lui e alla sua donna daranno il nome di nonno e di nonna, e fratelli e sorelle si chiameranno i bimbi nati al tempo in cui babbi e mamme si unirono in matrimonio: ecco in che senso dicevamo che *e* potranno evitare fra loro un qualsiasi rapporto sessuale. Ad ogni modo la legge permetterà l'unione di fratelli e di sorelle se lo decide il sorteggio e lo approvi la Pizia[1].

— Giustissimo — egli disse.

X — Ecco, Glaucone, quale sarà e come si realizzerà la comunanza delle donne e dei figli fra i tuoi difensori dello Stato. Che questo, poi, sia in relazione a tutto l'ordinamento, e ne sia anzi la *parte più importante*, questo è ciò che ora interessa stabilire, attraverso un ben solido ragionamento. O che altro dobbiamo fare?

— Proprio così, per Zeus! — esclamò. **462**

— E innanzi tutto, per cominciare ad intenderci, non conviene domandarci quale sia nell'organizzazione dello Stato il bene maggiore che si possa indicare, e che il legislatore deve tener presente nel fare le leggi, e quale, invece, il male peggiore, per meglio comprendere quindi se ciò di cui abbiamo discorso ci ponga sulla via di questo « bene », allontanandoci da quella del « male »?

— Esattamente — disse.

— Ed il più grande male per uno Stato non è quello che lo divide e d'uno che era ne fa molti, mentre non v'è bene *b* maggiore di quello che legandolo insieme le rende uno[2]?

— Non altrimenti.

— Ora, ciò che più lega insieme non è il vivere in comune gioie e dolori, quando tutti i cittadini, quanto più è possibile, ugualmente si rallegrano o piangono degli stessi successi e delle stesse sventure?

1. La legge greca ammetteva il matrimonio tra fratello e sorellastra quando non fossero figli della stessa madre. La Pizia era la sacerdotessa di Apollo a Delfo, che ne interpretava i vaticini. E Pizio era anche chiamato Apollo, ricordando la sua vittoria sul Pitone, il serpente, simbolo delle tenebre, da Apollo sconfitto a Delfo, ove sorse in suo onore il santuario massimo della divinazione. E sacerdotessa n'era appunto la Pizia. Cfr. sopra, 427*b-c*.

2. Cfr. sopra, 423*b-d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Assolutamente — disse.

— Ciò che, invece, divide non è l'individualità della gioia e del dolore, quando per alcuni è gran dolore, per altri gioia grande quel che càpita sia nello Stato, sia nei singoli? *c*

— Come no?

— E questo non avviene forse quando i cittadini non possano dire tutti di una stessa cosa: questo è « mio », questo non è « mio », e così delle cose altrui?

— Senza dubbio.

— Lo Stato invece in cui la maggioranza dei cittadini dica di una stessa cosa: questo è « mio », questo non è « mio »; non è quello governato nel modo migliore?

— E di molto.

— Un simile Stato è come un unico uomo. Se, ad esempio, ci siamo feriti un dito tutto l'insieme del corpo e dell'anima, tutto accordato sotto il governo unico del principio che dà ar- *d* monia, sente dolore e soffre insieme alla parte colpita, ed è proprio per questo che diciamo di avere male al dito: e così, per ogni altra parte del corpo, ugualmente si dice che è l'« uomo » che soffre, e che è l'« uomo » che sta bene, se quella parte guarisce.

— È lo stesso — disse.

— Ed ecco[1] quel che domandavi: lo Stato migliore è lo Stato che più assomiglia all'uomo singolo. Qualunque cosa avvenga, in bene o in male, a un solo cittadino, uno Stato simile, penso, sia il primo a dire che il caso di quel singolo è come suo, *e* e gioirà o piangerà con lui[2].

— Necessariamente, quando sia ben ordinato — affermò.

XI — Ma forse è tempo di tornare al nostro Stato — dissi — ed esaminare se ciò che discutendo abbiamo concluso vi si adatti, o meglio si adatti ad altro tipo di Stato[3].

1. « Queste parole da tutti gli editori vengono assegnate pure a Glaucone: a me pare invece debba cominciare di qui la risposta di Socrate. Accennano infatti ad una domanda che era stata mossa dall'altro interlocutore, e le questioni le fa Glaucone e Socrate le risolve » (Fraccaroli).

2. Cfr. anche *Leggi*, 739*c-d*, 964*e*.

3. Di qui a p. 466*d* si viene approfondendo il motivo accennato a pp. 435*e*-436*a* (cfr. nota relativa a 435*e*): non è lo Stato a far giusti i cittadini, ma sono i cittadini a far giusto lo Stato. Soltanto in quanto ogni cittadino pone armonia in sé, fa sì che

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Facciamo, dunque, una tale indagine — affermò.

— Ebbene, vi sono negli altri Stati governanti e popola- 463
zione come nel nostro?

— Sì.

— E fra di loro non si chiamano, forse, tutti cittadini?

— Certo.

— Ma oltre che con questo nome di cittadini come il popolo chiama, negli altri Stati, i proprii governanti?

— Nella maggior parte li chiama signori, ma nelle democrazie vengon chiamati appunto governanti.

— E nel nostro Stato, oltre che cittadini, come il popolo chiamerà i proprii governanti?

— Salvatori e protettori — disse. *b*

— E i governanti come chiameranno il popolo?

— Colui che li paga e li mantiene[1].

— E negli altri Stati come i governanti chiamano il popolo?

— Servo[2] — rispose.

— E i governanti fra di loro?

— Colleghi di governo — disse.

— E da noi?

— Colleghi nel difendere.

— Potresti dirmi se negli altri Stati un governante può trattare qualche suo collega come fosse uno di famiglia, altro collega invece come se fosse un estraneo?

— Ne conosco molti.

in sé ciascuna sua funzione attui ciò che le è proprio senza sconfinare o soverchiare unilateralmente l'altra funzione, soltanto così lo Stato, in quanto ciascuno attui pienamente ciò che gli è proprio, si attua in unità armonica, simile ad organismo vivente: come in una sinfonia, in cui quanto più ciascuno strumento attua bene la propria parte, tanto più si attua l'unità del tutto. Come d'altra parte la sinfonia non è la somma di suoni diversi, ma quei suoni diversi si attuano in sinfonia in quanto già vi sia l'idea del tutto, così lo Stato non è giusto se giusti non sono i cittadini, ma i cittadini non son giusti se già non vi sia *in sé* l'Idea della Giustizia, e se quell'Idea i cittadini non conoscono. Da p. 471*c*, dopo la parentesi sulla disciplina militare e sull'armonia cui dovrebbe giungere tutto il popolo greco (cfr. 466*d*-470*c*), Platone passa appunto a considerare questo problema, e non a caso proclamerà, dunque, che lo Stato che egli ha delineato sarà possibile soltanto se re ne saranno i *filosofi* (cfr. 473*d* e seg.); donde poi il problema si trasformerà in problema gnoseologico e scientifico (lib. V, da p. 471*c*, libb. VI, VII) per tornare in fine sul piano etico-statale (libb. VIII, IX). Cfr. anche nota relativa a 427*e*.

1. Cfr. sopra, 416*e*.

2. Cfr. *Menesseno*: « L'ineguaglianza delle razze si riflette nelle forme delle loro

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Non solo, ma egli quel tale amico suo non lo considera e non lo dice cosa propria, mentre come cosa non propria l'altro? c

— Sì.

— Fra i tuoi difensori, invece, ve n'è uno che potrebbe considerare e trattare uno dei suoi colleghi come un estraneo?

— Nessuno — rispose —, ché con chiunque s'incontra, crederà di riconoscervi un fratello o una sorella, un padre o una madre, un figlio, una figlia, tutti parenti, tutti discendenti dallo stesso ceppo.

— Hai detto proprio bene! — esclamai — Ma rispondi anche a questo: ti fermerai soltanto all'uso di tali nomi familiari, o anche il loro intiero modo di vivere deve esser conforme a d questi nomi, per cui debbono rivolgersi verso i padri con quel rispetto che comanda la legge, quella cura, quella obbedienza che è dovuta ai proprii genitori, e senza la quale non avrebbero nessun bene dagli dèi e dagli uomini, ché si comporterebbero empiamente e ingiustamente se agissero altrimenti? Questa o altra, secondo te, la massima che tutti i cittadini faranno risuonare sùbito all'orecchio dei figli riguardo a coloro che ad essi saranno indicati come padri, e riguardo agli altri parenti?

— Questa — affermò —, ché sarebbe davvero ridicolo se e tali nomi familiari suonassero soltanto per le bocche, senza trovare nell'azione un proprio contenuto.

— E dunque, fra tutte le Città, soltanto in uno Stato come il nostro i cittadini tutti, qualunque cosa avvenga a ciascun singolo, buona o cattiva che sia, ripeteranno insieme la parola che dicevamo ora: le cose mi vanno bene, oppure mi vanno male.

— Verissimo! — esclamò.

— Ma non avevamo detto anche che questa convinzione e 464 questa parola aveva per conseguenza comunanza nei piaceri e nei dolori?

— E giustamente l'avevamo detto.

— E i nostri cittadini non parteciperanno più che altrove

costituzioni, tirannichc ed oligarchiche, e gli abitanti rispettivamente si considerano come servi o come padroni: da noi invece ci riteniamo fratelli poiché nati tutti da una sola madre, ... ed unica superiorità è fra noi virtù e intelligenza » (238*e*-239*a*).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

di quel *quid* che si dice « mio », e, così, partecipandone, non avranno la più perfetta comunione di dolori e di gioie?

— L'avranno sì.

— E di ciò non è causa, oltre all'ordinamento generale, anche in particolar modo questa comunanza delle donne e dei figli fra i nostri difensori?

— Questa innanzi tutto — disse.

XII – Ecco, dunque, in che senso abbiamo riconosciuto *b* che questa unità di sentimento è il bene più grande per lo Stato quando assomigliammo uno Stato ben costruito ad un corpo che tutto partecipa del dolore e del piacere di una delle sue parti.

— E giustamente — disse — lo abbiamo riconosciuto.

— E allora possiamo concludere anche che la comunanza delle donne e dei figli fra i difensori si è dimostrata per lo Stato la causa del bene più alto.

— Perfettamente — disse.

— Non solo, ma conseguentemente rimaniamo d'accordo anche sui punti precedenti: dicevamo infatti che tali uomini non debbono personalmente possedere né case, né terre, nulla, ma che ricevendo dagli altri il proprio sostentamento quale ricom- *c* pensa dei loro servizi, se sono difensori davvero, se lo debbono dividere fra tutti[1].

— Giusto — affermò.

— Ebbene, lo confermo, non è dunque vero che quanto abbiamo detto prima, e discutiamo ora, sempre più contribuisce a far dei nostri custodi dei veri custodi e tali che lo Stato non cada in divisioni, come sarebbe se tutti chiamassero « mio » non lo stesso oggetto, ma cose diverse, l'uno e l'altro portando alle rispettive case ciò che ciascuno possa acquistare a parte, avendo *d* donne e figli proprii che darebbero loro gioie e preoccupazioni, ma a ciascuno separatamente? Se, invece, avessero un unico concetto di ciò che loro appartiene, tenderebbero tutti allo stesso fine, e, quanto più è possibile, tutti sentirebbero ugualmente le stesse gioie e gli stessi dolori.

— Evidentemente — disse.

1. Cfr. sopra, 415*e*-417*b*; *Leggi*, 740*a*-*b*, 807*a*-*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Non solo, ma le liti e le accuse reciproche fra di loro non svanirebbero, per così dire, non possedendo essi che il proprio corpo, ed avendo tutto il resto in comune? E non sarebbero liberi da tutte quelle lotte interne che gli uomini combattono *e* per il danaro, i figli, i parenti?

— Ne sarebbero necessariamente liberi — affermò.

— Né giustamente vi sarebbero più fra loro processi in tribunale per ingiurie e violenze[1]. Che, infatti, il compagno si difenda con l'aiuto del compagno diremo che è bello e giusto, stabilendo per legge la protezione personale.

— Giusto — disse.

— E giusta — seguitai — sarebbe la nostra legge anche sotto 465 quest'altro aspetto, che se qualcuno viene preso da ira verso un altro, sfogando l'animo suo in questa sùbita ira, sarebbe meno facile che proseguisse poi in maggiori liti.

— Precisamente.

— E i più vecchi avranno l'autorità di governare e punire tutti i giovani.

— Naturale.

— Né un giovane, tranne che su mandato delle autorità, sarà tanto ardito da far violenza o battere un uomo anziano, naturalmente, e, io credo, neppure ingiuriarlo: ché due custodi basteranno a frenarlo, il timore e il rispetto: il rispetto gl'im- *b* pedisce di mettere le mani addosso a chi può essere suo padre, ed il timore gli fa comprendere che gli altri correranno al soccorso di chi è stato offeso, o come figli, o fratelli, o padri[2].

— Ed è così che avviene — disse.

— In ogni caso, dunque, da queste leggi, tali uomini otterranno pace reciproca.

— E pace grande.

— Ma se non sono mai in discordia fra di loro, neppure è da temere che il resto della città si rivolti contro, o si spezzi in parti avverse.

— No, certo.

— E tuttti quei mali minori da cui sarebbero liberati, quasi *c*

1. Nelle *Leggi* ove non si tratta di uomini perfetti, ma di educare al meglio uomini comuni si capisce come vi sia anche una specie di codice (cfr. 853*b-d*): cfr. *passim* i libb. IX, X, XI, XII.

2. Cfr. *Leggi*, 879*c*-880*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

non ne vorrei parlare per la loro meschinità: come, ad esempio, l'adulazione dei poveri verso i ricchi, l'esporsi a quelle strettezze finanziarie e a quelle preoccupazioni che desta l'educazione dei figli, il bisogno di denaro per il mantenimento di tutta la famiglia, sia prendendo a prestito, sia negando il debito, sia tutto il resto, ottenuto con qualsiasi mezzo, affidandone l'amministrazione alle mogli e ai domestici; e quante e quali noie, amico mio, si patiscono per tutto questo, è tanto chiaro, quanto umiliante e indegno di ogni altro accenno. *d*

XIII – È chiaro anche per un cieco — disse.

— Liberi da tutte queste miserie i nostri difensori avranno una vita più felice della felicissima vita dei vincitori d'Olimpia.

— E come?

— I vincitori delle olimpiadi si sentono felici per una minima parte appena di ciò che godono i difensori, ché più bella è la vittoria di questi e più completo il pubblico mantenimento[1]. Se vincono, difatti, salvano lo Stato intero, e, a guisa di corona, essi ed i loro figliuoli avranno vitto, alloggio, tutto gratuito, ed in vita saranno colmati di onori dalla loro città, morti *e* avranno degno sepolcro.

— Cose belle davvero! — esclamò.

— Ebbene, ti ricordi — io dissi — che all'inizio di questo nostro discorso, non so più da chi[2], ci fu obbiettato che rendevamo infelici i nostri difensori, che, potendo avere tutto quel **466** che posseggono i cittadini, non hanno invece nulla di personale? E che allora rispondemmo come al momento opportuno avremmo ripreso l'esame di questo problema, ma rispondemmo anche che ci preoccupavamo di far dei nostri difensori dei veri difensori e di rendere lo Stato quanto più possibilmente felice e che questa felicità era la nostra mèta, senza tener conto di nessuna determinata classe di cittadini?

— Me ne ricordo — affermò.

— E dunque? Se la vita dei nostri ausiliari proprio ora ci si è dimostrata più bella e di gran lunga migliore di quella

1. Cfr. *Leggi*, 729*d-e*.
2. Da Adimanto: cfr. 419*a* segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

dei vincitori di Olimpia, può esser paragonata a quella dei calzolai o di altri operai qualsiasi, o a quella dei contadini? *b*

— Non mi pare — disse.

— Ed ora mi sembra giusto ripetere quanto già dicemmo e cioè che se il difensore pensa a diventare felice in modo da non poter essere più un difensore, se non si accontenta di questa vita così equilibrata e sicura, ottima come noi diciamo, se si lascia prendere da una stolta e puerile opinione sulla felicità, che lo spinga, in virtù del suo potere, a voler tutto ciò che v'è *c* nello Stato, riterrà veramente saggio Esiodo, quando affermava che « la metà è in certo modo più dell'intero » [1].

— Ebbene, se vuole un mio consiglio si accontenti di questa vita — disse.

— Approvi, dunque — domandai —, che tutto sia comune fra le donne e gli uomini nel modo che abbiamo discusso, tanto rispetto all'educazione dei figli quanto alla difesa degli altri cittadini, e che tanto in città quanto in guerra le donne faccian la guardia insieme agli uomini, vadano a caccia, così come avviene per la razza canina, e che di tutto, per quanto è possibile, *d* sotto ogni aspetto, abbiano parte comune? E approvi che compiendo tutto questo facciano ciò che per esse è la migliore cosa, niente affatto in contrasto con quella che è la loro natura femminile rispetto a quella maschile, quella natura anzi, per cui tutto ha da esser comune fra loro?

— Lo approvo — rispose.

XIV – E allora* — dissi — non ci resta ormai che determinare se fra gli uomini è possibile stabilire questa comunione che già è in atto fra gli altri animali, e vedere quali siano i mezzi per realizzarla?

— Mi hai prevenuto — affermò —, dicendo proprio quello che stavo per proporre.

— Eh sì, perché per quanto riguarda la guerra — dissi — *e* penso che già sia chiaro come è che la faranno.

— Come? — domandò.

1. Esiodo, *Opere e Giorni*, 40. La stessa massima esiodea è citata anche in *Leggi*, 690*e*.

* 466*d*-471*c*: *Vita e disciplina militare. Appello a una possibile unità armonica fra i vari Stati greci.*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Scenderanno in campo insieme, e, fra i loro figli, condurranno alla guerra quelli che già siano abbastanza forti, perché, come i figli di tutti gli altri lavoratori, vedano il lavoro che da grandi dovranno fare essi stessi, e non siano soltanto spettatori, ma siano anche d'aiuto, e servan da collegamento in tutto 467
ciò che riguarda l'azione bellica e si prendano cura dei padri e delle madri. Non hai visto come si usa per gli altri mestieri, quanto tempo, ad esempio, i figli dei vasai servono e stanno a guardare prima di cominciare a lavorare essi stessi?

— Sicuro!

— Che forse i fabbricanti di vasi debbono educare meglio dei custodi i propri figli, facendo far loro esperienza e facendo veder loro ciò che bisogna fare?

— Ma sarebbe ridicolo — disse.

— D'altra parte ogni animale alla presenza dei proprii pic- *b*
coli combatte sempre con maggior vigore[1].

— Proprio così: ma, o Socrate, c'è un grande pericolo nel caso vengano sconfitti, e non è raro in guerra, che cioè non perdano soltanto se stessi, ma anche i figli, rendendo così lo Stato incapace di risollevarsi.

— Dici la verità! — esclamai — Ma credi proprio che innanzi tutto si debba stare attenti a non mettersi in pericolo?

— Niente affatto.

— E allora, se pur debbono correre un pericolo, non sarà meglio che corrano un pericolo per il quale, se lo superano, si faranno migliori?

— Evidentemente sì.

— E credi che abbia poco conto e non valga la pena di *c*
un rischio che vedano o non vedano fatti bellici ragazzi che un giorno saranno uomini di guerra?

— No: è molto importante anzi per quello che dici.

— Bisogna, dunque, iniziare dal far sì che i ragazzi possano assistere allo spettacolo della guerra, cercando però di tenerli al sicuro. Così tutto andrà bene, no?

— Sicuro.

— E allora: prima di tutto — dissi — i loro padri non saranno, per quanto è umanamente possibile, degli incompetenti,

1. Cfr. SENOFONTE, *Ciropedia*, IV, 3. 2.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

anzi sapranno riconoscere quali siano le spedizioni pericolose e quali no. *d*

— Naturale — affermò.

— Essi dunque li condurranno alle une guardandosi bene di esporli alle altre.

— Giusto.

— Ed al loro comando — seguitai — porranno non della gente incapace, ma chi per esperienza ed età possa essere guida e maestro.

— Eh sì, conviene.

— Ad ogni modo, confessiamolo, spesso le cose vanno in modo contrario a come ci aspettavamo.

— Davvero!

— E allora, in previsione di questi casi bisogna, amico mio, metter l'ali ai ragazzi fin dal principio, perché, all'occasione, fuggano a volo.

— Che vuoi dire? — domandò. *e*

— Bisogna farli montare a cavallo prestissimo — risposi — e, quando si sarà loro insegnato a cavalcare, condurli a vedere la guerra, non certo su cavalli focosi e battaglieri, ma su cavalli quanto più possibile veloci e docili al freno. Questo il miglior mezzo perché possan vedere quello che per loro è importante, in piena sicurezza, e, se occorra, ponendosi in salvo sotto la guida di chi è più anziano di loro.

— Mi sembra che tu dica proprio bene! — esclamò. 468

— E quanto alla guerra? — seguitai — Come dovranno comportarsi fra di loro e rispetto al nemico questi tuoi soldati? Ti sembra giusto o no il mio punto di vista?

— Ma quale? Dimmi — egli chiese.

— Se uno di loro abbandoni il suo posto — risposi —, o getti via le armi, o per viltà commetta un altro gesto simile, non si deve abbassarlo ad operaio o contadino[1]?

— Certo.

— E chi si lasci prender vivo dal nemico non dovremmo regalarlo a chi l'ha preso, sì che della preda faccia quello che vuole?

— Naturale. *b*

1. Cfr. *Leggi*, 944*e*-945*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Chi, invece, si sia segnalato, chi si sia coperto di gloria, non ti sembra che innanzi tutto, sul campo stesso, debba esser coronato dai suoi compagni d'armi, ragazzi e fanciulli, a turno, dagli uni e dagli altri? O no?

— Sicuro.

— E che poi gli stringan la mano?

— Anche.

— Penso però che non sarai d'accordo anche su questo — dissi.

— In che cosa?

— Che baci tutti e venga baciato da ciascuno.

— Lo approvo invece nel modo più alto — affermò —, anzi a questa legge aggiungerei che, durante tutto il periodo *c* di quella campagna, nessuno abbia il diritto di sottrarsi a un suo bacio, così che se qualcuno si sia innamorato di un uomo o di una donna, tanto più si senta spinto a guadagnarsi il premio del valore[1].

— Bene! — esclamai — Non solo, ma già dicemmo[2] come al valoroso sia concesso di unirsi in matrimonio più sovente degli altri e più spesso degli altri venga scelto, affinché da lui nascano quanti più figli è possibile.

— Ed infatti l'abbiamo già detto — affermò.

XV – Ma anche secondo Omero è giusto onorare con tali premi quei giovani che si dimostrano valorosi. Dice infatti Omero che Aiace, segnalatosi in battaglia, veniva premiato con *d* intere terga di bue[3], ritenendo questo premio degno di un fiorente e valoroso giovane, perché, appunto, se da un lato è riconoscimento di onore, dall'altro ne accresce la forza.

— Giustissimo — disse.

— In questo, dunque, daremo retta ad Omero — seguitai —, poiché noi stessi, durante i sacrifici e le altre solennità del genere, secondo il loro merito, onoreremo i valorosi e non soltanto con inni e con quei premi di cui discorrevamo ora, ma anche « con posti d'onore, carni e pieni bicchieri »[4], ad un *e*

1. Cfr. sopra, 403*b-c*; *Leggi*, 636*c*.
2. Cfr. sopra, 460*b*.
3. Omero, *Iliade*, VII, 321.
4. Omero, *Iliade*, VIII, 162.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

tempo raggiungendo così un doppio scopo; li riveriamo ed accresciamo il loro valore, siano essi uomini o donne.

— Hai parlato benissimo — disse.

— E così sia. I morti poi, i morti in guerra, che siano gloriosamente caduti, non diremo innanzi tutto che sono del genere aureo[1]?

— Più di ogni altro.

— E non daremo retta ad Esiodo, che quando uomini di tale razza muoiano

> sacri, nobili dèmoni essi in terra divengono, che ogni disgrazia 469
> scongiurano, custodi della nostra schiatta mortale[2]?

— Sicuro che gli daremo retta!

— E dopo esserci rivolti al dio[3] per sapere quali funerali e quali particolari onori dobbiamo rendere a questi uomini demoniaci e divini, così come l'oracolo ha detto, li seppelliremo?

— E perché no?

— E per sempre avremo cura e venerazione per le loro tombe, come se fossero tombe di dèmoni! E renderemo gli stessi onori agli eroi che muoiono vecchi o in qualsiasi altra maniera, *b* quando si siano segnalati in vita per eminenti virtù[4]?

— Sicuro, ed è giusto — egli disse.

— Ma quale il comportamento dei nostri soldati verso il nemico?

— In che senso?

— Prima di tutto per quel che riguarda la possibilità di rendere schiavi degli uomini: sembra giusto che una città greca riduca in schiavitù uomini greci? Anzi questo dovremmo proibire anche agli altri Stati, per quanto è possibile, abituandoci a rispettare la stirpe greca, stando bene attenti a non esser fatti *c* schiavi dei barbari[5].

— Un tal rispetto — disse — è preferibile assolutamente.

— Il nostro Stato, dunque, non possegga alcun schiavo greco, e lo stesso si consigli agli altri Elleni!

1. Cfr. sopra, 415*a-d*.
2. Esiodo, *Opere e Giorni*, 122-3: il passo è simile, non uguale.
3. Cfr. sopra, 427*b-c*.
4. Cfr. *Leggi*, 801*e*-802*a*.
5. 469*b*-471*c*: cfr. *Introduzione*, pp. 36-37.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Esattamente — disse —: così si rivolgerebbero piuttosto contro i barbari e non si offenderebbero fra loro.

— Non solo — io seguitai — ma, dopo la vittoria, l'uso di spogliare i morti, tranne che delle armi, ti sembra sia bello? O non è forse questo un pretesto per i vili di non inseguire il nemico ancora in armi, come se davvero compissero un do- *d*
vere a restarsene lì curvi sul morto, quando già più di un esercito a causa di questi saccheggi è stato fatto a pezzi?

— Verissimo.

— E non sembra un'ignobile cupidigia quella di spogliare i morti, una piccolezza d'animo propriamente femminile trattar da nemico il cadavere, mentre il nemico vero è già volato via, non lasciando altro che lo strumento[1] con cui combatteva? Ti sembra forse che vi sia una qualche differenza fra coloro che si abbandonano a questo e i cani che se la prendono con- *e*
tro i sassi che li colpiscono, lasciando stare chi li ha gettati?

— Nessuna differenza — rispose.

— Si deve rinunziare, dunque, a spogliare i morti e ad impedire la loro sepoltura?

— Si rinunzi, per Zeus! — esclamò.

XVI — E neppure porteremo le armi ai templi per appenderle in voto, e tanto meno le armi dei Greci, per poco che si tenga a dimostrare la nostra benevolenza verso gli Elleni: si tema anzi come un sacrilegio portare al tempio le spoglie di **470**
gente della nostra stirpe, a meno che il dio non ordini altrimenti.

— Giustissimo — disse.

— E quanto a devastare il territorio greco, a dar fuoco alle case, quale comportamento terranno questi tuoi soldati di fronte al nemico?

— Se tu mi chiarissi il tuo pensiero — disse — ti ascolterei con molto piacere.

— Secondo me — risposi — non si deve fare nessuna di queste due cose: si porti via soltanto la raccolta dell'anno; vuoi *b*
che te ne spieghi la ragione?

— Sicuro.

1. Cfr. *Leggi*, 959*a-b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Mi sembra che come vi son due termini per designare la guerra e la discordia, così vi sono due contenuti per cui quei termini si riferiscono a due specie diverse di contrasti. E questi due contenuti sono, io credo, da un lato la parentela e la comunità di stirpe, dall'altro l'estraneità e la differenza di sangue: ora, l'inimicizia fra parenti si chiama discordia, l'inimicizia fra estranei guerra.

— Le tue parole non sono affatto fuori luogo — disse.

— Guarda ora se non sia esatto anche questo. Io sostengo *c* che la stirpe ellenica è tutta quanta della stessa famiglia e consanguinea per unica origine, forestiera ed estranea invece alla stirpe dei barbari.

— Bene — affermò.

— Quando, dunque, i Greci combattono coi barbari e i barbari con i Greci, diremo che si fan la guerra e che sono nemici per natura, ed a tale inimicizia daremo appunto il nome di guerra: quando invece i Greci contro i Greci si trovino in un contrasto del genere, diremo che per natura sono amici, soltanto che la Grecia in questo caso è malata ed in agitazione, ed a tale inimicizia daremo il nome di discordia[1]. *d*

— Sono d'accordo con te nel pensare così — disse.

— Considera ora — seguitai — il problema ponendoci dal punto di vista di quella che adesso abbiamo definito discordia: quando, appunto, vi sia discordia e lo Stato si divida, se ciascuna delle due parti avverse reciprocamente devasta i campi e brucia le case, quanto funesta allora ci appare tale discordia e come le due parti in lotta peccano di amor di patria: eh sì, perché mai, altrimenti, oserebbero dilaniare così la loro nutrice, la madre loro: secondo misura, invece, sarebbe che i vincitori si portassero via il raccolto dei vinti e pensassero che verrà il *e* giorno in cui si riconcilieranno e che eterna guerra non sarà fra di loro.

— Un simile punto di vista — egli disse — rivelerebbe davvero un grado di più alta civiltà che non l'altro atteggiamento.

1. Cfr. sopra, 443*b* segg.; *Leggi*, 628*b-e*; *Sofista*, 227*b*: « la filosofia non pensa che l'arte della guerra sia più nobile che quella d'ammazzar pidocchi: vi vede soltanto un poco più d'orgoglio ».

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Ebbene — chiesi —, ma lo Stato che tu fondi non dovrà essere uno Stato greco?

— Si capisce! — esclamò.

— Buoni e civili dunque i suoi cittadini?

— Esattamente.

— Ed anche filo-elleni? E non riterranno la Grecia come casa propria e non avranno in comune con gli altri Greci la stessa religione?

— Certamente sì.

— Se vi sarà dunque un dissenso contro gli altri Elleni, 471
essendo tutti di una stessa famiglia, lo riterranno una discordia, senza neppure dargli il nome di guerra?

— Ah sì!

— E così condurranno il loro dissenso come gente che dovrà riconciliarsi?

— Certamente.

— Pieni di benevolenza li faranno tornare sulla retta via, né li puniranno con la schiavitù, né li puniranno con la distruzione, poiché son gente che corregge e non nemici.

— Così sia — disse.

— Greci, non devasteranno la Grecia, non daranno alle fiamme le case, non riterranno che in ciascun Stato tutti siano loro nemici, uomini, donne, fanciulli, ma quei pochi soltanto che *b*
sono stati causa del dissenso. Ecco, dunque, perché non vorranno devastare un territorio di cui la maggioranza è a loro amica, né rovesciare le case, perché spingeranno il dissenso fino a quel limite entro cui i colpevoli possano esser costretti, dagli innocenti che ne soffrano, a pagarne la pena.

— Sono d'accordo con te — disse — che questa deve essere la condotta dei nostri cittadini verso i loro avversari, mentre contro i barbari si comporteranno come oggi [1] i Greci fanno contro gli altri Greci.

— Poniamo, dunque — seguitai — anche questa legge per i nostri custodi, che cioè non devastino la terra, non brucino *c*
le case?

— Poniamola — affermò — e riconosciamo, come per le precedenti, la bontà di questa legge.

1. Durante la *guerra del Peloponneso*. Cfr. *Introduzione*, p. 37.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

XVII – Ma Socrate*, mi sembra che se ti lasciassimo discorrere di queste cose non ti ricorderesti più di quanto avevi accantonato prima, e cioè se una tale costituzione è realizzabile e come lo sia, per discutere, invece, tutti questi particolari. E per la verità io ti concedo che se quella costituzione fosse in atto, nello Stato ove fosse, tutto andrebbe bene: non solo, ma anche quel che non hai detto io ti concedo, anche cioè che i nostri guerrieri ottimamente saprebbero combattere coi nemi- *d*
ci, in quanto l'uno non abbandonerebbe mai l'altro, conoscendosi e reciprocamente chiamandosi coi nomi di fratelli, padri, figliuoli: e se anche le donne prendessero parte alla guerra, sia a fianco a fianco con gli uomini, sia ordinate nelle retroguardie per far paura ai nemici e per rinforzo in caso di bisogno, sono convinto che anche per questa ragione i nostri guerrieri sarebbero invincibili: e mi accorgo anche di quanti altri infiniti beni godrebbero in pace, dei quali non abbiamo parlato. Ma poiché son d'accordo che tutto ciò potrebbe essere e *e*
tante altre cose ancora, se però questa tale costituzione si attuasse, non parlar più della costituzione stessa, ma proprio di questo cerchiamo di persuader noi medesimi, cioè che essa è realizzabile e come sia possibile, accantonando tutto il resto.

— All'improvviso — dissi — hai fatto come un'irruzione 472
contro il mio discorso senza alcuna indulgenza per le mie divagazioni: ché dopo essermi salvato da due marosi[1], forse non ti rendi conto che ora mi tiri addosso la terza ondata, la più grande, la peggiore: ma quando la vedrai, quando ne udrai lo scroscio, certo che allora tu mi scuserai e riconoscerai che non senza ragione esitavo ed avevo paura a porre in discussione un tale paradosso ed accingermi ad esaminarlo.

— Quante più scuse tirerai in ballo — ribatté — tanto più
ti costringeremo a darci spiegazione di come sia possibile rea- *b*
lizzare questa costituzione. Parla, dunque, senza perdere più tempo.

— Bisogna innanzi tutto — dissi — ricordarsi che siamo ar-

* 471*c*-473: *La costituzione di un simile Stato è possibile soltanto se re ne saranno i filosofi. I fondamenti senza di cui tale Stato è impossibile.*

1. Per il primo maroso (l'educazione delle donne), cfr. sopra, 453*d*, per il secondo (comunione di donne e di figli) 457*b*-*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

rivati a questo punto, cercando cosa sia la giustizia e cosa l'ingiustizia.

— Bisogna: ma questo, perché? — domandò.

— Nulla, ma se trovassimo che cosa sia la giustizia per quello che è, dovremmo anche ritenere che l'uomo giusto non differisca in nulla da essa e le sia assolutamente identico? oppure ci basterà che, quanto più possibile, le sia vicino e ne partecipi più di ogni altro? *c*

— Questo ci basterà — rispose.

— Era, dunque, per trovare un modello — seguitai — che ricercavamo cosa fosse la giustizia per quello che è e l'uomo che fosse perfettamente giusto, posto che lo si trovasse, e quale potesse essere, e al tempo stesso che cosa fosse l'ingiustizia, e l'uomo pienamente ingiusto. E questo perché tenendo d'occhio tali tipi d'uomo e rendendoci conto della loro felicità ed infelicità, fossimo costretti a concluderne, relativamente a noi stessi, che colui che più si avvicinerà a questi modelli tanto più parteciperà di quella felicità o infelicità ad essi relativa, e non per dimostrare che questo si possa realizzare. *d*

— Vero quello che dici — affermò.

— Credi forse che avrebbe meno valore un pittore perché dopo aver disegnato l'immagine di un uomo bellissimo e averla perfettamente dipinta, non ne sapesse poi dimostrare la possibile esistenza?

— No certo, per Zeus! — esclamò.

— Così noi, non abbiamo disegnato a parole l'immagine di uno Stato buono? *e*

— Sì.

— E credi che perda di valore ciò che abbiamo detto se non si riuscisse a dimostrare la possibile esistenza di uno Stato foggiato su quel nostro modello[1]?

— Niente affatto — affermò.

— Questa, dunque, la verità — dissi —. Se però, per farti piacere debbo tentare anche la dimostrazione di come soprattutto e in che maniera un tale Stato sia realizzabile, ancora una volta, per questa dimostrazione, devi esser d'accordo con me sugli stessi motivi.

1. Cfr. *Introduzione*, p. 45. Cfr., oltre, le ultime parole del IX lib.; *Leggi*, 746*b-c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Quali?

— È innanzi tutto possibile tradurre in pratica una cosa 473
tale e quale si è descritta? Non è forse nella natura delle cose che la realizzazione pratica si avvicini al vero meno del discorso, anche se vi è qualcuno che così non la pensa? Ma tu sei d'accordo o no?

— Lo sono — disse.

— Non costringermi, dunque, a realizzare, in tutto e per tutto, ciò che abbiamo descritto a parole: se ci riesce trovare che uno Stato potrebbe governarsi nel modo più vicino a quello che ho detto, confessa che è possibile la realizzazione pratica di ciò che richiedevi. Non sarai contento di un simile risul- *b*
tato? Io ne sarei felice.

— Anch'io — disse.

XVIII – Dopo di che, come sembra, occorre cercare e dimostrare i difetti per cui gli Stati di oggi non sono governati come il nostro, e cosa in essi dovremmo mutare appena perché rientrino nello spirito della nostra costituzione, mutamento che potrebbe limitarsi, al massimo, ad un sol punto, o a due: sempre, in ogni modo, a poco e di poca importanza.

— Esattamente — disse.

— Ebbene — proseguii — se cambiamo una sola cosa credo *c*
poter dimostrare come questi Stati cambierebbero volto assolutamente: non piccola, né facile cosa certo, ma possibile.

— E quale? — domandò.

— Ma eccoci arrivati — risposi — a quello che ho rassomigliato all'ondata più grande: lo dirò ugualmente però, mi dovesse pur la parola sommergere, come rumorosa risata di onda, nel ridicolo e nella vergogna. Esamina dunque ciò che sto per dire.

— Parla! – esclamò.

— A meno che — io dissi — negli Stati non divengano re i filosofi, o coloro che oggi si dicon re e sovrani non diven- *d*
gano veri e seri filosofi, e che non si vedan riuniti in un solo individuo il potere politico e la filosofia, a meno che d'altra parte quei molti, che oggi separatamente tendono all'uno e all'altra, non siano assolutamente eliminati, non vi sarà rimedio

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

alcuno ai mali degli Stati, Glaucone mio, e neppure, quindi, a quelli dell'umanità: mai, se non a questa condizione, il regime che abbiamo idealmente delineato, potrà nascere per quanto è *e* realizzabile, né mai vedrà la luce del sole[1]. Ecco, ciò che ormai da tempo esitavo a dire, vedendo come sia estremamente paradossale a dirsi; sarà difficile, infatti, per molti, capire come tanto la felicità comune, quanto la felicità privata, non siano possibili se non nel nostro Stato.

Ed* egli: — Socrate — disse —, quale parola mai, quale discorso tu ci butti in faccia! Nel momento che l'hai detto dovevi pure aspettarti che molti, ed anche di valore, buttassero via rapidissimi il mantello ed afferrando un'arma qualsiasi, che **474** capitasse loro fra le mani, ti si gettassero addosso a tutta forza a conciarti per le feste. Se tu non li ributti indietro con ben fondati ragionamenti, riuscendo a liberartene, la tua arditezza sarà pagata a suon di beffe[2].

— E chi ne è la causa, se non tu stesso? — io dissi.

— E faccio bene — rispose —, ma stai certo che non ti tradirò, anzi ti aiuterò come posso, con la mia buona volontà, coi miei incitamenti, e, forse, sapendo rispondere meglio di

1. Per questo che è il motivo fondamentale di tutta la politica platonica cfr. l'*Introduzione*, *passim*. Cfr. *VII lettera*, 324*b*-326*b*. È questo il motivo centrale della filosofia platonica, che dal problema politico passa al problema gnoseologico e scientifico e da questo di nuovo al problema politico, sempre, d'altra parte, implicito e sotteso. Cfr. oltre i dialoghi socratici — ad es. *Alcibiade II*: « Se non si possiede anche la scienza di ciò che è bene, è difficile che il possesso delle altre scienze sia utile, anzi il più delle volte è dannoso » (146*d*-*e*); il *Convito*: « Tra le forme di sapienza la suprema e la più bella è quella che s'occupa degli ordinamenti politici e casalinghi, e che si chiama prudenza e giustizia » (209*a*-*b*); il *Fedro*, ove l'anima di chi avendo posto in sé armonia e giustizia coglie quell'armonia dialettica delle Idee, il sommo Bene, per cui davvero potrà porre ordine nello Stato: l'anima che « di più ha veduto, sia germe a un uomo destinato a divenire amico del sapere o del bello, o musico, o esperto d'amore: l'anima che viene seconda s'incarni in un re ossequiente alla legge, o esperto nella guerra e nel comando... » (248*c*-*d*); il *Politico*: « è necessario che anche delle forme di governo sia supremamente retta quella in cui si trovi che i reggitori siano davvero forniti di scienza e non la posseggano soltanto apparentemente... » (293*c*-*d*); le *Leggi*, 711*e*-712*a*, 964*c*-*d*.

* 473*e*-487*a*: *I filosofi re: chi veramente è filosofo. Il filosofo in quanto tale aspira alla realtà suprema che è armonia e misura in sé, ordine (Bene) che l'uomo coglie in sé nell'atto che in se stesso ha posto armonia (si è fatto giusto). E l'armonia di ciascun cittadino è l'armonia stessa dello Stato e della suprema, vivente realtà. Opinione e conoscenza.*

2. Cfr. oltre, 487*b*-500*a*, l'obbiezione di Adimanto.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

altri alle tue domande[1]. Ed ora, forte di un tale aiuto, provati *b*
a dimostrare a chi non ci crede, che le cose stanno come tu dici.

— Tentare bisogna — io dissi — dal momento che tu mi offri sì grande alleanza. Così mi sembra opportuno, se vogliamo liberarci da questa gente di cui dici, precisar loro di quali filosofi parlo, osando affermare che essi debbano aver nelle mani il governo, sì che fattane la conoscenza, mi possa difendere, dimostrando appunto come alcuni siano per natura filosofi ed *c*
atti al governo, altri non filosofi e nati per seguire chi comanda.

— Sarebbe proprio questo il momento di precisarlo — disse.

— Ebbene, seguimi per questa via: forse in qualche modo riusciremo a spiegarci sufficientemente.

— Avanti, dunque — affermò.

— E c'è bisogno che ti venga ricordato — dissi —, o lo ricordi da te, che quando diciamo che qualcuno ama un oggetto deve, se giusto è il termine, amarne non una sola parte, ma il suo amore deve essere per l'oggetto nella sua totalità[2]?

XIX – Sembra proprio che mi si dovrebbe ricordare — affermò — ché non comprendo perfettamente. *d*

Ed io: — Glaucone, va bene per altri quello che tu dici: ma un uomo che sa cosa sia l'amore non dovrebbe dimenticarsi che chiunque sia in fior di gioventù morde il cuore e turba l'animo di chi ama giovinetti o ha amorosa natura, ed ognuno gli sembra degno della sua cura e del suo affetto. E non fate voi stessi così verso i belli? Se uno è camuso lo lodate con nome

1. Non si scordi che Glaucone è fratello di Platone, e qui rappresenta uno del circolo platonico.

2. 474*c*-480. In questa parte, ove Platone definisce chi sia il filosofo, egli riprende il motivo fondamentale di tutto il suo pensiero (cfr. ad es., *Fedone*, 64-69), che, prima della *Repubblica*, nel senso dell'*amore*, aveva trovato il suo più preciso contenuto nel *Convito* (cfr. 202-212). Non a caso, dunque, egli qui, rivolgendosi a Glaucone, uomo del gruppo platonico, dice: « e forse già te ne ricordi »; e da un lato si tratta della teoria delle Idee già svolta nel *Fedone*, dall'altro del valore d'amore già veduto nel *Convito*: nella *Repubblica* quindi l'uno e l'altro problema son dati per conosciuti. Nel *Convito*, infatti, *amore è filosofo*, né ricco né povero, né sapiente — ché il sapiente già sa e quindi non impara — né ignorante — ché l'ignorante in quanto nulla sa a nulla aspira —. Termine medio, amore, fra ignoranza e sapienza, la filosofia, in quanto mancanza, ma coscienza di questa mancanza, è tensione e ricerca, è amore del Vero, del Bene, del Bello in sé. Soltanto che, come poi nel *Fedro* (cfr. il primo e il secondo discorso su *amore*), Platone distingue fra amore e amore, fra amore superficiale, passionale, disordinato, e amore non unilaterale, amore ordinato (cfr. sotto,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

di grazioso; se ha il naso aquilino dite che ha naso regale; e *e*
di un naso medio fra i due affermate che ha proporzioni perfette; e i giovinetti bruni dite che sono virili, ed i bianchi figli di dèi: e i « biondo miele » poi!... l'espressione, certo, non puoi pensarla che di un amante che voleva vezzeggiare e facilmente sorvola sopra il pallore dell'oggetto amato, pur che sia nel fiore della giovinezza. Insomma, tutti i pretesti vanno bene per voi
e tutto cantate, sì da non rifiutar nessuno che sia nel suo pieno **475**
sbocciare.

— Se vuoi parlar di me — esclamò — quando dici di coloro che son proclivi all'amore e che si comportano così, nell'interesse della discussione, te lo concedo.

— E che? — dissi — Non vedi che fanno lo stesso gli amanti del vino? Ad ogni vino fan festa, per qualsiasi pretesto.

— Davvero.

— E, così mi sembra, coloro che aman gli onori, vedi bene che, se non possono avere il comando supremo, accettano tuttavia il comando della « trittica » [1], e, se non possono ottenere
gli onori dei potenti e riveriti personaggi, si contentano dei loro *b*
inferiori e di gente insignificante, avidi come sono di un qualsiasi titolo d'onore.

— È chiaro.

— Sì o no, rispondimi dunque: quando si dice che qualcuno desidera una cosa, la desidera nella sua totalità, o una parte soltanto e non un'altra?

— Tutta! — rispose.

— Ed allora non dovremo pur dire così del filosofo, che non desidera un aspetto soltanto della sapienza, accantonandone altri, ma l'intero complesso?

— Vero.

— Colui, dunque, che non ama le scienze, soprattutto se *c*
è giovane ed ancora non sa discernere l'utile dall'inutile, non lo diremo né amante della scienza né della filosofia, così come

475*a-c*), amore della verità (475*e*), del Bene, del Bello in sé (476*c*): d'onde appunto, poi, la distinzione fra ignoranza pura, opinione e filosofia (477*a*-480*a*): cfr. inoltre *Fedro*, 249*d*-251*a*.

1. Ogni tribù, o *fila*, era divisa in tre *trittiche*, ciascuna comandata da un *trittiarca*. Trenta erano i *trittiarchi*, dipendenti da dieci *taxiarchi*, a loro volta facenti capo allo *stratega*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

colui che sente ripugnanza verso il cibo non diciamo che ha fame, né che desidera mangiare, o è ingordo, ma diciamo che è senza appetito.

— Diremo una cosa giusta.

— Colui che, invece, è pronto a gustare tutte le scienze, che ardentemente si getta sullo studio e non ne è mai sazio, costui con ragione chiameremo filosofo. O no?

E Glaucone: — Molti però e strani — disse — dovrebbero *d* essere questi tuoi filosofi: mi sembra infatti che tutti coloro che amano gli spettacoli li amano appunto per il piacere che hanno d'imparare: e così vi sono anche coloro che amano le audizioni e che sarebbe buffo mettere tra i filosofi, tutta gente che non verrebbe certo di propria volontà ad ascoltare discorsi e trattenimenti come questi nostri, ma che invece, quasi avessero affittate le proprie orecchie per ascoltar tutti i cori, vanno in giro nelle feste dionisie[1], senza perderne una, né quelle di città, né quelle di campagna. E tutti costoro e molta altra gente, presi come sono nell'imparare tali cose, o dediti a meschine *e* arti, li dovremo chiamar filosofi?

— Niente affatto — risposi —, ma simili a filosofi.

XX – E i veri, quali dici che sono? — domandò.

— Coloro — risposi — che amano lo spettacolo[2] della verità.

— Molto giusto questo — disse —, ma in che senso lo dici?

— Mica facile — risposi — spiegarlo ad un altro, ma tu, credo, sarai d'accordo con me in ciò che sto per dire.

— Cosa?

1. Feste in onore di Dioniso. Feste popolari, ché la religione dionisiaca fu essenzialmente a carattere popolare e contadinesco. Dioniso, divinità della Tracia importata in Grecia, era il dio delle vegetazioni, simbolo di una possibile umana rinascita. Dio delle classi diseredate che speravano in un al di là conforto alla tristezza e miseria di questa vita. C'erano nell'Attica due feste dionisiache, le *Lenee*, che avvenivano nel mese di Gemelione (gennaio) e le *Antesterie* (in cui avveniva una ierogamia), solennissima festa, comune a tutte le popolazioni, che durava tre giorni. Le feste avvenivano contemporaneamente in molte località e villaggi, e quindi chi voleva assistere a tutte doveva rapidamente spostarsi da un luogo all'altro. Pare anzi vi fossero delle organizzazioni che permettevano, appunto, questi spostamenti.

2. Φιλοθεάμων: termine usato da Platone soltanto in questi passi della *Repubblica*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Che il bello, essendo l'opposto del brutto, il bello e il brutto sono dunque due. 476

— Come no!

— Ed essendo due ciascuno dei due è uno.

— Vero anche questo.

— Lo stesso si ripeta dunque per il giusto e l'ingiusto, il buono e il cattivo, lo stesso per tutte le idee: presa in sé ciascuna è una, ma poiché ovunque ci appaiono mescolate alle azioni, ai corpi, l'una con l'altra, ciascuna d'esse assume molteplici aspetti[1].

— Dici una cosa giusta! — esclamò.

— Per questo — seguitai — io distinguo da un lato quelli di cui tu parlavi appena sopra, e cioè gli amanti degli spettacoli, gli innamorati delle arti e gli uomini d'azione, dall'altro *b* lato quelli di cui parliamo e che soli possiamo giustamente chiamare filosofi.

— Sarebbe a dire? — domandò.

— Gli amanti degli spettacoli e dei suoni — risposi — si dilettano delle belle voci, dei bei colori, delle belle forme e di tutte le opere belle; ma essi non sanno tuttavia vedere ed amare la natura del bello in sé.

— Effettivamente è così — disse.

— Coloro, invece, che sono capaci d'elevarsi fino al bello in sé e di contemplarlo nella sua essenza, sono pochi[2]? *c*

— Molto rari.

— Chi pure riconosce esservi cose belle, ma non comprenda la bellezza in sé e non riesca a seguire chi lo vorrebbe porre sulla via di quella conoscenza, ti sembra che viva realmente, o la sua vita non è che un sogno? Sta' attento: non consiste forse il sognare, sia dormendo, sia ad occhi aperti, nel credere che un certo oggetto simile ad un altro non sia simile ma effettivamente identico a quell'oggetto cui appunto somiglia[3]?

— Direi proprio che costui sogna — rispose.

1. Cfr. *Fedone*, 65*d-e*; *Cratilo*, 439*c*-440*d*.

2. Cfr. *Convito*, 210*e*-211*c*; *Fedro*, 249*d*-251*a*.

3. Cfr. Eraclito, i fragm. 2, 112-115, 89, 107, 34, 45, 21, 26, 27, 62 (Diels). « Chi non è saggio anche ascoltando non capisce, simile a sordo: conviene loro il detto, pur presenti sono assenti » (fragm. 34). « Uno e comune è il mondo per quelli che son svegli » (fragm. 89).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— E che? Colui, invece, che riconosce l'esistenza della bellezza assoluta e che al tempo stesso distingue questa bellezza *d*
dalle cose che di essa partecipano, né queste prende per il Bello, né il Bello per queste, ti pare che costui viva in sogno o da sveglio?

— Egli è veramente sveglio! — esclamò.

— Il pensiero, dunque, di chi veramente conosce, con ragione lo potremmo, appunto, dire conoscenza, mentre il pensiero dell'altro, di colui che giudica secondo ciò che appare, opinione?

— Esattamente.

— Ma se costui, che abbiamo detto esser nell'opinione e non nella conoscenza, si arrabbiasse contro di noi e sostenesse che non diciamo il vero, avremo di che calmarlo e dolcemente *e*
persuaderlo, senza dirgli che è malato di mente[1]?

— Così bisogna — disse.

— Ebbene, vedi dunque che cosa gli diremo: preferisci che gli si ponga delle domande, assicurandolo che non saremo invidiosi se egli sa qualcosa, ma che anzi saremo felici di questo? « Rispondici: chi conosce, conosce qualche cosa o nulla? ». Tu, dunque, rispondimi per lui.

— Risponderò — disse — che conosce qualcosa.

— Che è o che non è?

— Che è. E come si potrebbe conoscere ciò che non è? 477

— Abbiamo dunque sufficientemente appreso, da qualunque punto di vista ci si ponga, che ciò che pienamente è, è pienamente conoscibile, e ciò che non esiste affatto, non è conoscibile affatto?

— Certissimo.

— Bene: ma se vi sono allora delle cose che al tempo stesso sono e non sono, esse, dovranno trovarsi fra il puro essere e l'assoluto non essere?

— In mezzo.

— Se quindi la conoscenza si riferisce all'essere, e l'ignoranza al non essere, per ciò che è e non è dovremmo trovare *b*

1. Può darsi che Platone si riferisca qui ad Antistene, il quale, contro Platone, sosteneva di vedere i *cavalli* ma non la *cavallinità*: « perché non hai occhi — gli occhi dell'intelletto — per vedere », fu la risposta di Platone (cfr. SIMPLICIO, in *Schol. Arist.*, 66*b* 47, BRANDIS).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

un medio fra l'ignoranza e la scienza, se pure esiste una simile cosa[1]?

— Certo.

— Ora, anche l'opinione è qualcosa?

— Come no!

— Ma è una facoltà distinta dalla scienza o coincide con la scienza stessa?

— Distinta.

— E quindi mentre uno è l'oggetto della opinione, altro quello della scienza, ciascuna secondo la sua facoltà.

— Così.

— Ecco, dunque: la scienza è scienza di ciò che è, ed ha per oggetto il ciò che è per quello che è[2]? Ma prima di proseguire sarebbe bene fare una distinzione.

— E quale?

XXI – Diremo che le facoltà sono come specie di enti per *c* cui abbiamo la potenza di fare ciò che possiamo, noi e tutti gli altri agenti: così, ad esempio, la vista e l'udito io dico che sono delle facoltà, se forse capisci quello che voglio dire con questa affermazione generica.

— Capisco, capisco — disse.

— Stai a sentire allora quale è il mio pensiero intorno a tali facoltà. In esse io non vedo né colore né forma, nulla di simile a tutto ciò che vedo invece in molti altri oggetti, qualità che basta io guardi per riuscire a distinguere da me gli oggetti uno dall'altro. Di una facoltà, invece, vedo questo solo, *d* quale è la sua funzione e quale il suo effetto, ed è su questo che io mi baso per dare a ciascuna il suo nome, dicendo identiche quelle che hanno la stessa funzione e si risolvono nello stesso effetto, mentre dico diverse quelle che hanno altre funzioni e producono altri effetti. E tu, come fai?

— Allo stesso modo — rispose.

— Ed ora torniamo a noi — dissi —, eccellentissimo amico: la scienza dici che sia una facoltà, o in quale categoria la poni?

1. Cfr. *Convito*, 202*a*; *Parmenide*, 142*a*. Cfr. anche *Sofista*, 240*d*-241*d*, 260*b*-263*d*.

2. Cfr. *Fedone*, 78*d*, 80*b*; *Fedro*, 247*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— È una facoltà, e di tutte la più forte — rispose.

— E l'opinione, la porremo fra le facoltà o in altra specie? *e*

— Per niente in altra specie — disse —, ché l'opinione altro non è che la facoltà che abbiamo di opinare.

— Va bene, ma appena un momento fa riconoscevi che conoscenza ed opinione non son la stessa cosa.

— E come, infatti — disse —, uno che abbia il cervello a posto potrebbe confondere l'infallibile con ciò che non lo è?

— Bene — risposi —, è dunque chiaro che riconosciamo l'opinione come diversa dalla scienza. 478

— Diversa.

— L'una e l'altra, allora, avendo ciascuna un diverso effetto, sono dunque naturalmente intese a scopi diversi?

— Necessariamente.

— E la scienza non ha forse quale suo oggetto l'*essere* [*on*], per conoscerlo nella sua essenza?

— Sì.

— E l'opinione, dicevamo, non è volta a ciò che appare?

— Sì.

— Conosce essa lo stesso oggetto della scienza? e la stessa cosa può al tempo stesso essere oggetto di conoscenza e di opinione? O è impossibile?

— È impossibile — rispose — dopo quanto abbiamo ammesso. Se è vero che le facoltà hanno contenuti diversi, e se d'altra parte la scienza e l'opinione sono ambedue facoltà, e *b* facoltà diverse, come abbiamo affermato, ne segue che la stessa cosa non può essere al tempo stesso contenuto di scienza e di opinione.

— E allora, se ciò che è, è contenuto di conoscenza, il contenuto della opinione altro dovrebbe essere da ciò che è.

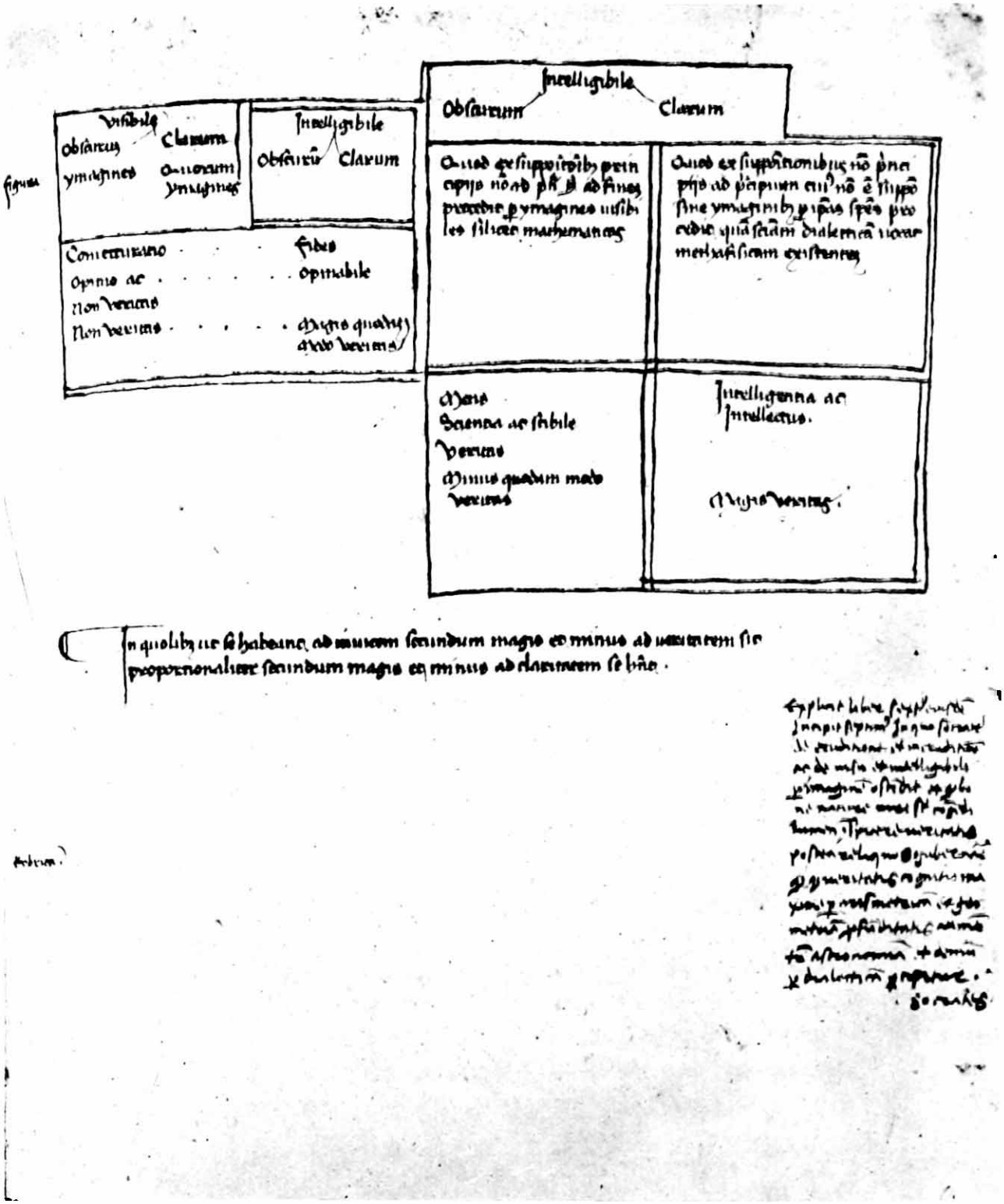
— Altro.

— Ma allora il contenuto dell'opinione è ciò che non è? O di ciò che veramente non è, non è possibile neppure opinione[1]? Rifletti! Chi opina non volge la sua opinione su qualche cosa, o è possibile opinione che sia opinione di nulla?

— Impossibile.

1. Cfr. *Teeteto*, 189*a-b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3



Esemplificazione grafica del rapporto tra mondo sensibile e intelligibile (*Rep.* 509 *d* - 511 *e*) inserita nella versione del Decembrio

(Firenze, Bibl. Laurenziana, Plut. 89 sup. 50, fol. 69*a*).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Ma, dunque, chi ha un'opinione ha un'opinione di qualcosa?

— Sì.

— Ma in effetto ciò che non è non è un qualcosa, ma il nulla, se vogliamo parlare rettamente. *c*

— Esattamente.

— E così, al non essere abbiamo ricondotto l'ignoranza, all'essere la conoscenza?

— Giustamente — disse.

— L'opinione, dunque, non ha per contenuto né l'*essere* [*on*], né il *non essere* [*on*]?

— No, in effetto.

— L'opinione quindi non dovrebbe essere né ignoranza né conoscenza?

— Sembra di no.

— Sarà essa allora al di fuori dell'una e dell'altra, di là dalla conoscenza rispetto alla chiarezza, o dall'ignoranza rispetto all'oscurità[1]?

— Né l'una né l'altra.

— Ti sembra allora — io chiesi — che l'opinione sia più oscura della conoscenza, più luminosa dell'ignoranza?

— Molto di più — disse.

— Fra le due è, dunque, il suo posto? *d*

— Sì.

— L'opinione sarebbe, quindi, *intermedia* fra queste.

— Evidentemente.

— Ma non abbiamo detto prima che se trovassimo un qualcosa che fosse e non fosse al tempo stesso, questo occuperebbe il mezzo fra l'*essere* [*on*] *assoluto* e l'*assoluto non essere* [*on*], e che, dunque, non sarebbe né contenuto di scienza, né d'ignoranza, ma apparirebbe come medio tra la scienza e l'ignoranza?

— Giusto.

— Ma l'opinione non ci è apparsa ora come un che di mezzo fra le due?

— Ci è apparsa così.

1. Il significato di questi due termini, *chiarezza e oscurità*, si farà palese oltre: cfr. 508 segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

XXII – E allora, a quanto sembra, ci resterebbe da sco- *e*
prire cosa è che al tempo stesso partecipa dell'*essere* [*èinai*] e del *non essere* [*èinai*], e che, rettamente parlando, non si può chiamare né con l'uno né con l'altro nome, affinché, ove appaia, si possa giustamente dire che questo è contenuto di opinione, dando agli estremi i posti estremi, ed all'intermedio il suo posto di intermedio. Non è così?

— Sì.

— Posto questo, mi dica e risponda quel nostro brav'uomo, 479
dirò, che non crede nell'esistenza del Bello in sé, né di alcuna idea di Bellezza sempre identica a se stessa, ma crede in una molteplicità di cose belle, risponda quest'amante di spettacoli che non ammette che si possa dire che il Bello è uno, che uno è il Giusto, e così per tutto il resto[1]: « Ottimo uomo, gli diremo, delle molte cose belle ve n'è forse qualcuna che non possa apparire anche brutta? E delle giuste, ingiusta? E delle sante, empia? ».

— No! Ma si capisce — disse — che le cose belle possano sotto qualche aspetto apparire brutte, e così tutte le altre di *b*
cui mi domandi.

— E così, le quantità doppie non possono apparire tanto come metà quanto come doppie?

— Sì.

— Così le cose grandi e le piccole, le leggere e le pesanti, forse che c'è più ragione a chiamarle così piuttosto che col nome contrario?

— No — disse —, ché a ciascuna potremmo dar sempre l'uno o l'altro nome.

— E ciascuna di queste molte cose è piuttosto sì che no ciò che si dice sia?

— Tutto questo — affermò — mi ricorda quegli scherzi detti a tavola, che si svolgono sui doppi sensi, e quell'indovinello dei fanciulli sullo eunuco che tira al pipistrello[2], ove si *c*

1. Per il passaggio dalla concezione statica dell'essere identico a sé alla concezione dell'Essere Uno e dinamico, in un'armonia dialettica, cfr. *Fedone*, 78*d*, 80*b*, 100*b*-105*b*; *Convito* (*passim*); *Rep.* (libb. VI e VII); *Fedro*, 247*c*; *Teeteto*, 180*c*-181*b*; *Sofista*, 244*b*-*c*, 244*e*-245*e*, 248*a*-249*d*, 251*b*-252*e*, 253*a*-259*b*; *Parmenide*, 130-132, 127-135.

2. « Un uomo non uomo (un eunuco) vedendo e non vedendo (vedendo male)

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

tratta d'indovinare con che e dove egli lo ha colpito. Appunto, anche qui vi può essere ambiguità[1], ché di queste cose non si può dire con certezza né che siano, né che non siano, né che siano ambedue al tempo stesso, né che l'una e l'altra non siano.

— Sai dirmi allora — domandai io — che cosa dobbiamo farne? E meglio di tutto, non sarebbe porle tra l'Essere e il Nulla? Ché non sembreranno certo più oscure del non essere, in quanto non sono meno di ciò che non è, né più luminose *d* dell'Essere, in quanto non sono più di ciò che è.

— Verissimo — disse.

— A quanto sembra abbiamo dunque trovato che la varietà di idee che ha la gente intorno alla bellezza ed alle altre qualità si aggira per così dire in quello spazio che corre fra il non essere e il puro Essere.

— L'abbiamo trovato.

— Ma già da prima eravamo d'accordo che se ci fosse apparsa una cosa simile, dovevamo dire quella essere l'oggetto dell'opinione e non della conoscenza, come quel *quid* che, vagando fra i due estremi, vien percepito da una facoltà intermedia.

— Eravamo già d'accordo.

— Coloro, dunque, che guardano le molte cose belle, ma *e* non vedono la bellezza in sé e non riescono a tener dietro a chi vorrebbe condurli fino ad essa, coloro che guardano le molte cose giuste, ma non vedono la giustizia in sé, e così via, diremo che su tutto non hanno che opinioni, ma non conoscenza.

— Necessariamente — affermò.

— Che dire, invece, di coloro che contemplano le cose in sé e sempre a se stesse identiche? Non diremo che conoscono e non opinano?

— È ugualmente necessario.

— Diremo, dunque, che essi afferrano ed amano le cose oggetto di scienza, mentre gli altri le cose oggetto di opinione? **480**

un uccello non uccello (un pipistrello) che stava sopra un legno non legno (una canna) gli tira e non gli tira (lo prende di mira, ma non lo colpisce) una pietra non pietra (una pomice) ». Questo l'indovinello con la sua spiegazione. L'indovinello è riferito dallo Scoliaste, e ATENEO (X, 452*c*), sull'autorità di Clearco, lo attribuisce a Panarce (da FRACCAROLI).

1. BURNET: ἐπαμφοτερίζειν; ADAM. ἐπαμφοτερίζει. Seguo ADAM.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Questi ultimi, ricordiamoci, dicevamo infatti che si compiacciono delle belle voci, dei bei colori e così via, ma non credono affatto nella realtà della bellezza in sé[1].

— Ce lo ricordiamo.

— Saremo dunque fuori tono se li diremo amanti dell'opinione piuttosto che della sapienza? O si arrabbieranno con noi se li chiamiamo così?

— No, se hanno fiducia in me — rispose —: non è lecito prendersela con la verità.

— Coloro invece che amano ciascuna essenza in sé, li chiameremo filosofi e non amanti delle opinioni[2].

— Proprio così.

1. Cfr. *Fedone*, 100*b*-105*b*.

2. Il problema sarà svolto e approfondito nei libb. VI e VII: cfr. soprattutto 502*c*-507*a*, 507*a*-511*e*, 514*a*-521*b*, 531*d*-535*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

LIBRO SESTO

I – Finalmente, o Glaucone — dissi —, un lungo e com- 484
plicato ragionamento è riuscito a dimostrarci chi sia filosofo e chi no.

— Eh sì! — esclamò — Ma forse un più breve discorso non sarebbe bastato.

— Sembra di no — seguitai —, ma credo anche che più semplice sarebbe stata la nostra dimostrazione se dovevamo esaminare questo punto soltanto e se non avessimo dovuto trattare molte altre questioni, volendo noi comprendere in che la vita giusta differisca da quella ingiusta. *b*

— Ma cos'altro — chiese — ci resta ancora?

— E cosa — risposi — se non le conseguenze? Ed allora, poiché filosofo è chi sia capace d'intendere ciò che sempre esiste identico a se stesso, e non filosofo chi non ne sia capace e si perda dietro la molteplicità ed il mutevole, quale dei due conviene porre a capo dello Stato?

— E che diremo — chiese — per dare adeguata risposta?

— Che — risposi — fra i due innalzeremo a custodi quelli che appaiano capaci di difendere le leggi e le istituzioni dello Stato. *c*

— È giusto — disse.

— E non è chiaro questo — domandai —: per difendere una qualsivoglia cosa conviene di più scegliere un custode cieco o un custode che abbia la vista buonissima?

— Come non è chiaro? — disse.

— Ebbene, ti sembra forse che ci sia una qualche differenza fra chi è cieco e chi non ha nessuna conoscenza della realtà nella sua essenza, che non ha nell'anima nessun modello chiaro [1], né sa guardare, come fanno i pittori, l'interiorità del vero,

1. Cfr. Eraclito, fragm. 89, 107, 21 (Diels). Cfr. *Menone*, 81*b-d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

sempre a quello attenti, prendendone una sempre più esatta conoscenza, per potere in séguito stabilire in questo mondo le *d* norme del bello, del giusto e del buono, se quelle norme sono ancora da stabilire, e se già sono in atto, per meglio conservarle e mantenerle?

— No, per Zeus, non c'è molta differenza! — esclamò.

— E allora, faremo più volentieri custodi costoro, oppure quei primi che hanno conosciuto l'intima essenza di ogni cosa e che, d'altra parte, non sono ad essi inferiori né per esperienza, né in nessun'altra virtù[1]?

— Sarebbe veramente assurdo — disse — sceglierne altri, se nel resto non sono inferiori a questi, ché appunto hanno il vantaggio di questa suprema conoscenza, che è veramente ciò che più importa.

— Diciamo allora questo: come possono sposare insieme 485 l'una e l'altra qualità[2]?

— Sì.

— Come dicevamo fin dal principio di questo nostro ragionamento, occorre dapprima conoscere a fondo la loro natura, e credo che quando saremo sufficientemente d'accordo su questa, saremo anche d'accordo sul fatto che gli stessi uomini possono riunire in sé queste qualità e che nessun altro all'infuori di costoro dev'essere a capo dello Stato.

— Come?

II – Si sia, dunque, d'accordo su questo, relativamente alle nature filosofiche, che queste sono sempre tutte prese dalla *b* scienza che può loro rivelare qualcosa di quella eterna essenza che mai non varia per generazione e corruzione[3].

— Si sia d'accordo.

— E così — seguitai — che i filosofi amano l'essenza nella sua totalità, e che non ne tralasciano volontariamente nessuno dei suoi aspetti, grande o piccolo che sia, di grande o di scarso valore, come invece gli ambiziosi e quei morbosi amanti di cui sopra abbiamo parlato.

1. Cfr. *Fedone*, 64*e*-65.
2. L'esperienza cioè con la speculazione.
3. Cfr. *Fedone*, 74*b*, 77*a*, 78*d*; *Convito*, 210*a*-212*c*; *Fedro*, 249*a*-*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Dici bene — affermò.

— Considera ora un'altra qualità, e pensa se non sia necessario il possederla da parte di coloro che debbono essere quali *c* abbiamo detto.

— Che?

— La sincerità e la volontà di non dir mai menzogna coscientemente, ma averla in odio, e amare la verità.

— Naturale — disse.

— Non solo è naturale, amico mio, ma anche assolutamente necessario che colui al quale la natura diede indole amorosa abbia in gran conto tutto ciò che è affine o familiare all'oggetto amato.

— Giusto — affermò.

— Ebbene potrai trovare nulla di più familiare alla sapienza che non sia la verità?

— No certo — disse.

— Ed è possibile che una stessa natura ami al tempo stesso *d* la scienza e la menzogna?

— Niente affatto.

— E allora, chi ama davvero la scienza deve, fin da giovane, aspirare soprattutto alla verità intera.

— Esattamente.

— D'altra parte sappiamo che quanto più violentemente i desideri s'indirizzano verso un solo oggetto, tanto meno forti sono per tutte le altre cose, essendo la corrente come incanalata verso quella direzione sola.

— Come no?

— Ecco dunque: coloro i cui desidèri s'incanalano verso le scienze ed ogni altro simile oggetto, non ricercheranno, credo, che il piacere dell'anima sola, lasciando in disparte i piaceri del corpo, se non sono falsi ma veri filosofi[1]. *e*

— Senza dubbio.

— Temperante e senza cupidigia alcuna sarà un uomo simile, ché le ragioni per cui si va alla ricerca della ricchezza e del lusso a chiunque, tranne che a lui, convengono meglio.

— Proprio così.

1. Cfr. *Fedone*, 64*d*-69*e*, 79*c*-*d*, 84*a*-*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Ed anche questo occorre esaminare quando tu voglia discernere se una natura sia o no filosofica.

— Cosa?

— Che l'anima, senza che tu te ne accorga, non sia affetta da nessuna bassezza, essendo ogni piccineria incompatibile con un'anima tutta tesa ad abbracciare l'insieme e l'universalità del divino e dell'umano[1].

— Verissimo — disse.

— Ma a chi abbia un sì alto spirito e contempli il tempo nella sua totalità e la sostanza tutta, credi che la vita umana possa sembrare di grande importanza[2]?

— Impossibile — rispose.

— E un uomo tale potrà mai temere la morte?

— Per niente.

— Così, dunque, sembra, una vile ed ignobile natura non può aver nulla in comune con la vera filosofia.

— Non mi sembra.

— E d'altra parte è possibile che sia intrattabile o ingiusto chi è equilibrato, lontano da ogni avarizia, da ogni bassezza, né vanitoso, né vile?

— No.

— Volendo, dunque, discernere un'anima filosofica da una che non lo sia, guarderai se fin dai primi anni essa è giusta e dolce, o non socievole e selvaggia.

— Certamente.

— Non solo, ma penso che non ometterai neppure questo.

— Che cosa?

— Se apprenda facilmente o no. Ti aspetti forse che uno s'innamori sul serio di uno studio, se mentre vi lavora si annoia e in cui, nonostante i suoi sforzi, progredisce poco?

— Non potrebbe.

— E se non ritiene nulla di ciò che impara, se scorda tutto, sarebbe mai possibile che non restasse vuoto di sapere?

— E come?

— E lavorando inutilmente non pensi che finirà col prendere in odio se stesso ed il proprio lavoro?

1. Cfr. *Teeteto*, 173*e*.
2. Cfr. *Fedone*, 63*e*-64*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Come no? *d*

— E dunque non porremo fra le anime sufficientemente filosofiche l'anima che non abbia memoria, ma ne cercheremo una che sia dotata di buona memoria[1].

— In tutto e per tutto.

— Ed affermeremo che nature incolte e senza grazia non tendono ad altro se non a ciò che sia privo di misura[2].

— Senza dubbio.

— E la verità la pensi affine alla misura o al suo contrario?

— Alla misura.

— Occorre, dunque, cercare uno spirito che in sé naturalmente congiunga alle altre virtù misura e buona grazia, e che spontaneamente si lasci condurre all'idea di ciascun ente in sé. *e*

— Certo.

— Ebbene, non ti sembran così passate in rassegna tutte le qualità necessarie, e l'una all'altra strettamente articolate, di un'anima che deve tendere alla piena e perfetta conoscenza dell'essere?

— Senza dubbio le più necessarie! — esclamò. **487**

— E trovi possibile biasimare alcun aspetto di una vita che nessuno saprebbe mettere in pratica, senza esser per natura dotato di memoria, di prontezza nell'apprendere, di grandezza d'animo, di grazia, amico e congiunto della verità, della giustizia, del coraggio e della temperanza?

— Neppure Momo[3] — disse — potrebbe biasimare una tale vita.

— E non affideresti — chiesi — soltanto a questi uomini, una volta perfezionati dall'educazione e dalla maturità, lo Stato?

III — E* Adimanto[4]: — Nessuno, o Socrate — disse —, *b* saprebbe contraddire le tue affermazioni; ma questa è l'impres-

1. Cfr. *Fedone*, 75*d*; *Teeteto*, 144*a-b*, 174*a-b*; *VII lettera*, 340*b*-341*a*; cfr. oltre 535-536.

2. Cfr. sopra, 374*e*-376*e*. Per il concetto di verità come *misura* cfr. inoltre *Filebo*, 64*e*-65*a*; *Leggi*, 716; *Convito*, 212-213.

3. Momo, figlio della notte, personifica in Esiodo (*Teogonia*, 214), la maldicenza e lo spirito critico.

* 487*b-e*: *I filosofi re: una possibile obbiezione: inetti sono i filosofi a reggere lo Stato. Questa l'opinione corrente.*

4. 487*b*-500*a*: Questa parte, bellissima da un punto di vista letterario, è quanto

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

sione reale che riporti sui tuoi ascoltatori ogni volta che parli[1]: ritengono che, per la loro incapacità nell'interrogare e nel rispondere, a ciascuna tua domanda vengano trascinati dalla discussione a poco a poco fuori strada, fino a che l'accumularsi di questi piccoli deviamenti alla fine dimostri un grande errore, in assoluta contraddizione con le stesse premesse; e come agli scacchi i giuocatori poco abili finiscono per esser messi con le spalle al muro da chi sa giocare bene e non sanno più che pezzo muovere, così avviene ai tuoi ascoltatori che finiscono per esser messi con le spalle al muro e ridotti al silenzio in questa *c* specie di giuoco, in cui, invece di pedine, si usano parole, senza però che con questo sistema ne tragga vantaggio la verità[2]. E dico questo pensando al presente caso: sì, perché ora si dovrebbe dire che non vi son parole da contrapporre a ciascuna delle tue domande; d'altra parte i fatti dimostrano che tutti coloro che, dopo essersi dedicati alla filosofia per completare la propria educazione non l'abbandonano quando sono ancora giovani, ma *d* vi si indugiano troppo a lungo[3], in gran parte divengono asso-

mai interessante da un punto di vista storico, ché qui, dopo quanto è stato discusso e approfondito, abbiamo la prima risposta a Trasimaco, agli uomini nuovi (cfr. lib. I), e Trasimaco vien poco più sotto citato (cfr. 498*c-d*), e la coerente risposta a quella che già nel II lib. fu l'obbiezione di Adimanto, ed anche qui è Adimanto che si fa portavoce di quella che sarebbe l'opinione pubblica. Come nel I lib. Platone si è posto da un punto di vista storico, si è calato in quella che era una certa situazione, entro la quale e per la quale egli dà la sua risposta, che è un appello e un indice di salvezza, una speranza di attuazione attraverso il circolo che intorno a sé egli si è creato con l'*Accademia*, così ora Platone riepilogando quella che è la situazione presente, dimostra come il proprio ideale, venutosi a maturare attraverso lunghe esperienze, attraverso un intenso riflettere ed educare era possibile a patto di una radicale riforma delle costituzioni e della moralità correnti, che son tali da deflettere dalla retta via anche chi da natura sia stato ben dotato.

1. ἃ νῦν λέγεις: così anche BURNET. Già M. FICINO aveva espunto il νῦν (*ora*) e con ragione: ché qui Adimanto discute l'intero modo di procedere di Socrate. Non avrebbe ragion d'essere, se no, quanto più sotto dice Adimanto: « E dico questo pensando al presente caso ».

2. Cfr. nel I lib. (336*c-d*, 337*a-e*, 338*a-b*, 341*a-b*, 344*d-e*) le obbiezioni svolte da Trasimaco contro il cosiddetto metodo socratico. Cfr. le note relative e le citazioni, ed anche tutto il *Clitofonte*.

3. Cfr. *Gorgia*, 484*c*-486*c*: « Anche chi per sua natura sia meravigliosamente disposto, se passata giovinezza continua a filosofare, è necessità che diventi inesperto di quanto bisogna sapere per essere uomo completo e apprezzato. Diventa inesperto delle leggi della propria città, di come s'hanno da trattare affari pubblici e privati, dei piaceri, delle passioni umane, in una parola, diventa assolutamente inesperto del mondo » e quindi inutile. Cfr. anche *Teeteto*, 173*c*; *Fedone*, 64*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

lutamente bizzarri, per non dire pervertiti in tutti i sensi, mentre, coloro che sembrano più ragionevoli, da questo studio, che tu lodi, altro frutto non traggono se non di diventare inutili allo Stato.

Ed io dopo averlo ascoltato: — E tu ritieni — dissi — che coloro che parlano così mentiscano?

— Non lo so — rispose, — ma volentieri ascolterei il tuo parere.

— Ascolteresti allora che secondo me dicono il vero.

— Ma che senso v'è, dunque — domandò —, nel dire che gli Stati non avranno requie dai loro mali fino a che non saranno governati dai filosofi, se riconosciamo poi che sono inutili agli stessi Stati? *e*

— Alla tua domanda — dissi — non si può rispondere se non con un'immagine.

— Eppure mi sembra — affermò — che tu non sia solito parlare per immagini!

IV – Ebbene* — dissi —, anche in giro mi prendi dopo avermi ingolfato in un problema così difficile a dipanare! Ad ogni modo ascolta la mia immagine, sì che ancora meglio tu 488
veda come nelle immagini io mi trovi invischiato. Ed effettivamente così grave è la situazione in cui si trovano, nei loro rapporti con il governo dello Stato, gli uomini che sarebbero i più adatti al comando, che nessuno si è mai trovato in simile condizione, per cui è necessario se si vuol difenderli comporre una immagine formata di molti elementi, sì come fanno i pittori che, con simili unioni, dipingono ircocervi ed altri mostri del genere. Immagina, dunque, che una scena di questo genere avvenga su di un insieme di molte navi, oppure anche su di una nave sola: immàginati un capitano che sia il più grande e il più forte di tutti i componenti l'equipaggio, ma sia un po' *b*
sordo e così abbia la vista un poco corta e altrettanto corte conoscenze nautiche[1]: i marinai, poi, immàginati, in discordia fra

* 488*a*-498*c*: *I filosofi re: risposta all'obbiezione: lo stato attuale della filosofia: la demagogia imperante: le anime pure costrette a vivere isolate.*

1. Allegorica allusione a quella che era la condizione di Atene in un regime di pervertita democrazia. Il sordo e miope nocchiero è il cosiddetto Popolo Sovrano (cfr. come ARISTOFANE, nei *Cavalieri*, 42-43, presenta il Popolo Sovrano), i marinai che

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

di loro, che si disputano il governo della nave, ognuno pretendendo che a lui tocchi reggere il timone, benché mai abbia imparato l'arte del pilotare, né sappia dire chi gli sia stato maestro, né in che tempo l'abbia appresa; non solo, ma ciascuno di essi dichiara anzi che non è, questa, arte che si possa insegnare, e sono pronti a fare a pezzi chiunque osasse affermare che, invece, lo è: immàginati ora che costoro insistentemente *c* si affollino intorno al capitano, chiedendo e facendo di tutto perché affidi loro il timone, e se talvolta non riescono a persuaderlo, mentre altri vi siano riusciti, uccidano o gettin fuori bordo questi ultimi, e data a bere al buon capitano la mandragola, o ubriacatolo, o in qualche altro modo insomma messolo in condizione di non agire, immàginati che comandino essi la nave consumando le provvigioni e che in baldorie e gozzoviglie navighino come navigare possono simili marinai: non solo, ma colmino di lodi e dicano vero uomo di mare, abile timoniere, *d* esperto nautico colui che riesca appunto ad aiutarli a comandare, sia persuadendo sia forzando il comandante, biasimando come inutile chi non riesca in tale loro scopo, mentre non si rendono affatto conto che al vero navigatore è necessario preoccuparsi del tempo, delle stagioni, del cielo, degli astri, dei venti, di tutto ciò che appunto rientra nell'arte sua se davvero vuole comandar bene una nave: anzi, quanto all'arte di governare, sia pur che altri componenti l'equipaggio lo vogliano o no, essi *e* non ritengono affatto sia possibile apprenderla né teoricamente, né per esperienza, se non insieme allo stesso comando della nave [1]. Ebbene, quando a bordo succedono simili cose, non pensi che il capitano vero sarebbe chiamato sul serio, da chi si tro-

senza saper guidare voglion prendere il timone sono i demogoghi, il vero nocchiero sarebbe il filosofo.

1. Col FRACCAROLI leggo: μήτε τέχνην τούτου μήτε μελέτην (ἔχοντες), οἰόμενοι δυνατὸν εἶναι λαβεῖν ἅμα (τῇ κυβερνήσει) καὶ τὴν κυβερνητικήν: cfr. FRACCAROLI, « Rivista di Filologia », 1915, pp. 302-3.

Vi è qui, molto probabilmente, da un lato una critica alle conseguenze demagogiche dei Sofisti, che, negando sia possibile cogliere il « ciò che è », e che quindi vi sia conoscenza scientifica, tendevano a ristabilire l'ordine umano su di un piano rettorico, indipendentemente da ogni verità in sé (cfr. *Teeteto*, 166*a*-168*c*): ma vi è dall'altro lato anche una critica allo stesso Socrate, che è poi l'interpretazione che del socratismo ha dato Platone. Per Socrate, impossibile ogni sapere teoretico (cfr., ad es., *Apologia*, 19*c*-*d*, 21*b*-22*c*; SENOFONTE, *Memorabili*, I, 1), il rapporto umano è possibile soltanto

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

vasse imbarcato su navi similmente ordinate, acchiappanuvole, chiacchierone, buono a nulla? 489

— Eccome! — disse Adimanto.

— Non credo — continuai — sia ora necessario che tu abbia bisogno di vedere spiegata questa immagine per capire che è l'immagine del rapporto che c'è fra gli Stati ed i veri filosofi: spero appunto tu mi abbia capito.

— Benissimo! — esclamò.

— Ed allora, a quel tale che si meraviglia perché i filosofi non sono onorati negli Stati, innanzi tutto mettigli davanti questa immagine e cerca di persuaderlo che molto più strano sarebbe se venissero onorati. *b*

— Mi ci proverò — disse.

— Non solo, ma che dice il vero quando afferma che inutili sono alla gente coloro che hanno vera disposizione per la filosofia: ma di questa inutilità ne dia la colpa a chi non li sa adoperare, non a chi possiede tali felici attitudini. Eh sì, perché non è naturale che il capitano preghi i marinai di mettersi al suo comando, né che alle porte dei ricchi vadano a battere i saggi: chi ha detto questa spiritosaggine[1], ha detto il falso: la verità invece è che per forza spetta al malato, ricco o povero che sia, picchiare alla porta dei medici, ed a chiunque abbia bisogno di *c* guida spetta battere alla porta di chi sia capace di guidarlo, e non a chi sa governare tocca pregare gli altri di lasciarsi condurre, quando veramente egli possa essere di una qualche uti-

su di un *sapere etico*, che appunto in quanto sapere morale non è insegnabile (cfr. *Alcibiade I*, 118-119; *Menone*, 98*b*-99*e*; *Protagora*, 319*a*-328*d*), come insegnabile è qualsivoglia contenuto scientifico, ma è frutto di una continua consapevolezza critica di sé (cfr. *Carmide*, *Lachete*, *Liside*, *Alcibiade I e II*). Attraverso la sua discussione con i Sofisti e con Socrate, Platone è giunto a sentire il bisogno di dare un contenuto teoretico a questo sapere, che da *sapere morale* nel senso socratico assume il significato di *scienza*, di conoscenza di quello che è l'ordine e il fondamento ultimo della realtà, senza la quale conoscenza non sarà mai possibile dare un fondamento all'ordine umano e politico (cfr. d'altra parte anche più sotto, 493*b*-*c*, *e* 494*a*): non a caso queste pagine servono di preparazione alle pagine sul Bene (cfr. 502*c*-511*e*), che sono d'altra parte, in senso platonico, un approfondimento sul piano ontologico, di quella che per Socrate era *scienza del bene e del male*. Cfr. anche *Politico*, 302*a*-*b*.

1. Si dice che Aristippo, avendogli chiesto Dionisio quale fosse il significato di questa massima di Simonide, spiritosamente rispondesse che i filosofi van dai ricchi sapendo ciò di cui hanno bisogno, mentre i ricchi non vanno dai filosofi perché non lo sanno (cfr. DIOGENE LAERZIO, II, 8, 69).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

lità[1]. Ma non cadrai in errore se paragoni gli uomini che oggi hanno in mano le redini dello Stato a quei marinai di cui abbiamo parlato ora, e coloro che dicono questi marinai inutili e acchiappanuvole a chi è capitano sul serio.

— Giustissimo — disse.

— Per questo e in tali condizioni è difficile che quella che è la migliore condotta sia tenuta in onore da chi si comporta invece in modo tutto opposto: ma c'è di più, ed è che la maggior calunnia, e la più grave, contro la filosofia è dovuta a quelli stessi che si spaccian per filosofi, e che, come tu dicevi, permettono, a chi accusa la filosofia, di affermare che la maggioranza di coloro che se ne occupano sono dei pervertiti, mentre i più ragionevoli son degli esseri inutili, e questo che tu dicevi io stesso ti ho concesso che fosse vero: no? *d*

— Sì.

V — Abbiamo dunque discusso la ragione per cui i migliori sono inutili?

— Esattamente.

— Vuoi che dopo questo esaminiamo la necessità per cui la maggior parte di essi sono dei perversi, provando, se ci riesce, di dimostrare che neppure di questo è da incolpare la filosofia? *e*

— Sicuro.

— Ascoltiamo, dunque, e parliamo risalendo con la memoria là dove abbiamo iniziato ad esaminare quali siano le doti naturali per essere uomo dabbene e perfetto[2]. Se ben ti rammenti, innanzi tutto lo guidava la verità, che, in tutto e per tutto, egli doveva perseguire, altrimenti sarebbe un impostore, per cui resterebbe al di fuori dalla filosofia vera. 490

— Proprio così dicevamo.

— Ebbene, non è già questo primo punto in piena contraddizione con quella che è l'opinione corrente su di un simile uomo?

— Eccome! — esclamò.

1. Cfr. *Clitofonte*, 408*a-b*. Sia pure attraverso l'interpretazione platonica il motivo è socratico. Non tutti indifferentemente possono avere il comando, ma chi veramente ne sia capace.

2. καλὸς τε κἀγαθός (*bello e buono*).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— E non sarebbe forse un'adeguata difesa se rispondessimo che colui il quale veramente ama il sapere dovrebbe per sua stessa natura tendere tutto verso l'Essere, e senza accontentarsi della molteplicità dei singoli oggetti — altro non sono che contenuto d'opinione — proseguire diritto, senza perdersi d'animo, e senza venir meno al suo amore se non prima d'aver colto la natura di ciascuna cosa in sé con quella parte dell'anima la cui attività è volta appunto a cogliere le essenze — avendo essa la medesima stoffa —[1], e con questa parte dell'anima avvicinatosi ed unitosi all'Essere in sé, procreando intellezione e verità, riuscire a conoscere in atto, vivere una vera vita, avere un nutrimento vero, e così finire di soffrire, ma non prima, le doglie del parto?

— Senza dubbio sarebbe la difesa più adeguata — disse.

— Bene. E sarà proprio di un simile uomo amare la menzogna, o della menzogna, in senso tutto opposto, avrà ribrezzo?

— Ne avrà ribrezzo — affermò.

— Ma se la verità è corifeo[2], non si potrà certo dire, io penso, che la segua un coro di vizi.

— Eh no!

— Si potrà dire invece che la segue purezza di costumi e la giustizia, a sua volta seguìta dalla temperanza.

— Giusto — disse.

— E che bisogno c'è di andare a ripigliare[3] il coro delle altre qualità che accompagnano una natura filosofica e porlo daccapo in ordine? Ché ti ricorderai come le qualità che le son proprie trovammo essere il coraggio, la grandezza d'animo, la facilità d'apprendere, la memoria: e poiché allora mi obbiettavi che a nessuno sarebbe stato possibile negare ciò che dicevamo, ma che, lasciando stare i discorsi, se si guardavano le persone stesse dei filosofi in discussione, si era pur costretti a vederne alcuni inutili, altri, la maggioranza, assolutamente pervertiti, allora ricercando noi la causa di codesta accusa siamo giunti ora a questo punto, a considerare cioè perché la maggior parte di essi sian cattivi, ed appunto per questo ci siamo di nuovo ri-

1. Cfr. *Fedone* l'argomento della simiglianza, ove appunto si dice che l'anima è eterna e immortale perché simile alle Idee (cfr. 78*b*-81*a*).

2. Chi, avanzando innanzi, conduceva il coro sulla scena.

3. BURNET, ha ἀναγκάζοντα (*costringere*): leggo ἀναλαμβάνοντα (cod. Venetus 184).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

fatti a vedere quale sia la natura del vero filosofo e l'abbiamo definita quale essa necessariamente deve essere.

— Sta bene — disse. *e*

VI – Si debbono esaminare ora — seguitai — le accuse che corrompono questa natura, come si venga viziando in molti, e perché se ne salvi soltanto una piccola parte, quelli che non vengono chiamati malvagi, ma inutili: esamineremo poi coloro che imitano una tale natura e ne assumono la funzione, per 491
vedere di che qualità siano queste anime, le quali, attuando una funzione di cui non sono degne e che è al di là delle loro forze, passando di errore in errore, hanno attirato da ogni punto di vista sulla filosofia quella tale fama di cui tu parli.

— E quali sono — chiese — le cause di questa corruzione?

— Cercherò — risposi —, se ne sono capace, di passartele in rassegna. Ecco intanto un punto su cui penso che tutti saranno d'accordo, e cioè che di nature simili, che abbiano tutte queste qualità, le quali proprio ora abbiamo detto deve possedere chi ha da essere compiutamente filosofo, ne nascono poche *b*
fra gli uomini e raramente. Non ti pare?

— Eccome!

— Guarda ora quante e come grandi siano le cause che possono corrompere questo esiguo numero.

— Quali?

— Ecco, stranissimo a udirsi su tutto è che proprio ciascuna delle qualità che in questa natura abbiamo lodato, proprio ciascuna d'esse corrompe l'anima di chi ne è dotato, e l'allontana dalla filosofia: parlo del coraggio, della temperanza, e di tutte le altre qualità che abbiamo esaminate.

— Strano davvero! — esclamò.

— Non solo — continuai —, ma corrompe e distrae l'anima *c*
anche tutto ciò che comunemente va sotto il nome di beni, bellezza, ricchezza, forza del corpo, parentele potenti nello Stato, e tutte le altre doti del genere: hai già capito di qual tipo di cose io parli.

— Capisco — disse —, ma mi piacerebbe che di quanto dici tu mi dessi una più dettagliata spiegazione.

— In tutto il suo insieme — seguitai — cerca di afferrare bene questo problema della corruzione, e chiaro ti parrà allora,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

e più non ti sembrerà strano ciò che sopra abbiamo detto intorno a questo.

— Come vuoi che faccia? — domandò.

— Sappiamo — risposi — che ogni seme o pollone, di animale o di pianta che sia, i quali non abbiano quel nutrimento che rispettivamente loro conviene, né la stagione né il luogo opportuno, quanto più vigorosi sono tanto più hanno bisogno di questi beni, perché il male è più contrario a quel che è bene che non a quello che non è bene. *d*

— Certo.

— È dunque logico, io penso, che un'ottima natura, nutrita però in altro modo da quello che le converrebbe, diviene peggiore di una natura mediocre.

— Logico.

— Ed allora, Adimanto — affermai —, non diremo ugualmente che le anime più felicemente dotate, se per un caso sono malamente educate, divengono estremamente cattive? Oppure pensi che i grandi delitti e la pura e schietta malvagità provengano da un'anima mediocre e non da una baldanzosa natura rovinata dall'educazione, mentre una debole natura non sarebbe mai capace né di grandi beni né di grandi mali[1]? *e*

— No — disse —, ma succede proprio così.

— Ne segue, dunque, io credo, che se quella natura del filosofo, che abbiamo definito, abbia un'adeguata educazione, è necessario che, sviluppandosi, si faccia virtuosa sotto ogni aspetto; se viene invece seminata, piantata, allevata in un terreno non adatto, è altrettanto necessario che si faccia tutta vizio, a meno che un qualche dio non scenda in suo soccorso. Oppure, come volgarmente si pensa, anche tu credi che vi siano dei giovani corrotti dai sofisti, e che questi sofisti corruttori di giovani siano però soltanto dei privati, per quanto almeno è degno di menzione, oppure credi invece che coloro che dicono così sian proprio questi i sofisti maggiori, i quali sanno compiutamente istruire e formare, a loro piacere e volontà, giovani e vecchi, uomini e donne[2]? 492 *b*

1. Cfr. *Ippia Minore*, 373*c*-376*c*. Cfr. anche SENOFONTE, *Memorabili*, IV, I, 3-4.

2. Platone distingue qui fra i Sofisti del vecchio stampo e della forza di un Gorgia e di un Protagora, la cui problematica e la cui intenzione era giusta, e rispondeva ad

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Ma quando? — domandò.

— Tutte le volte — risposi — che vi è una riunione di massa nelle assemblee popolari, nei tribunali, negli accampamenti, in ogni qualsivoglia pubblica riunione, ove con grande rumore, essi lodano o biasimano ciò che vien detto e ciò che vien fatto, ed esagerate son le lodi, esagerate le obbiezioni, ed urlano e batton le mani, tanto che le stesse pietre ed il luogo ove son radu- *c*
nati risuonano rimandando raddoppiato il baccano del loro biasimo e delle loro lodi[1]. In mezzo a tutta questa confusione quale mai cuore, come si suol dire, credi tu debba avere un giovane[2]? Quale mai educazione privata non crollerebbe e non sarebbe sommersa dall'onda di tali rampogne e di tali lodi, trascinata secondo la corrente, tanto da dover, quel giovane, dire belle e brutte quelle stesse cose che essi dicono belle o brutte, tanto da esser costretto ad avere le loro stesse inclinazioni, ed in tutto *d*
e per tutto divenire uguale a questa stessa gente[3]?

— Per forza, o Socrate! — esclamò.

VII – Ma non abbiamo parlato ancora — dissi — di quella che fra tutte è la necessità più grave.

— E quale? — domandò.

— Quando, non riuscendo a persuadere con le parole, questi educatori e sofisti ricorrono alla costrizione di fatto. O non sai che puniscono con la privazione dei diritti civili, con le confische e con la morte, chi non si lascia persuader da loro[4]?

— Eccome! — affermò.

— E allora, quale altro sofista, quale mai educazione privata, che si basino su di un insegnamento opposto, potrebbero, secondo te, far fronte a costoro? *e*

— Nessuno, io credo — disse.

— No — seguitai —, e soltanto far la prova sarebbe una grande sciocchezza. Non nasce, non è nato, non nascerà mai

una reale esigenza di riforma (cfr. *Gorgia*, 460*a*; *Apologia*, 19*e*; *Protagora*, 318*a*, 348*e*; *Teeteto*, 166*a*-168*c*), e la Sofistica degenerata in demagogia. Cfr. anche I lib. nota relativa a p. 339*b*, e lib. II le obbiezioni di Glaucone e di Adimanto.

1. Cfr. *Eutidemo*, 303*b*: « poco mancò che anche le colonne del Liceo non applaudissero a quei due e non si mettessero a saltare di gioia ».

2. Cfr. sopra, 365*a-b*, e nota relativa a 365*d*; cfr. anche *Gorgia*, 510 *a-e*.

3. Cfr. *Introduzione*, p. 21 segg.

4. Cfr. oltre, la discussione sulla tirannide ed il tiranno, 562*a*-579*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

difatti un carattere che possa altrimenti volgersi verso la virtù perché educato in modo opposto all'educazione impartita da quei tali signori; parlo di un carattere umano, amico mio: se si trattasse di un carattere divino, secondo il proverbio[1], lasciamolo fuori dal discorso. Sì, bisogna mettersi bene in testa questo, che in uno Stato costituito secondo simili ordinamenti ciò che si salva e diviene come deve essere, se dici che è dovuto ad un 493
fato divino non temere di sbagliare.

— Neppure a me sembra che sia diverso — disse.

— Ed allora — seguitai —, anche questo devi credere.

— Cosa?

— Che tutti questi privati mercenari, che il popolo chiama sofisti e considera suoi competitori, altro non insegnano se non quegli stessi princìpi che il popolo stesso professa nelle sue assemblee ed è appunto questo che essi chiaman sapienza: come sarebbe di uno che imparasse i furori e gli appetiti di un bestione cresciuto grande e forte, da che parte convenga avvici- *b*
narglisi, dove palparlo, quando e come è che divenga ferocissimo o quanto mai mansueto, e nell'un caso o nell'altro quali voci usi emettere, o quali voci invece lo fanno quetare o montare in furore: e dopo aver imparato tutte queste cose per lunga consuetudine di vita[2], questo chiamasse col nome di scienza e, ordinando in unità il tutto come un'arte, ne facesse professione di maestro, senza veramente sapere che cosa vi sia in questi princìpi ed in queste passioni di bello o di brutto, di buono o cattivo, di giusto o ingiusto, dando a tutte queste cose un nome, sempre secondo le opinioni del bestione, ossia chiamando bene *c*
ciò che al bestione procura piacere, male ciò che lo fa arrabbiare, senza d'altra parte saper dare nessuna ragione di questi nomi, ma chiamando giusto e bello ciò che secondo gli istinti di natura è necessario, poiché, non avendo mai visto quella che è la necessità in sé, ed il bene in sé, non sa distinguere in che cosa differiscano fra loro, né può mostrarlo agli altri[3]. Per

1. Secondo l'Ast il proverbio era: τὸ θεῖον ἐξαιρῶ λόγου: *la divinità è fuori discorso*. Cfr. sopra, 366*c*, 368*a*. Cfr. anche *Protagora*, 320*a*; *Menone*, 99*b-c*.

2. L'esperienza empirica opposta alla scienza vera e propria (ἐπιστήμη): cfr. *Fedro*, 269*e*; *Gorgia*, 463*b*; *Sofista*, 254*a*.

3. Cfr. *Gorgia*, 464*d*-465*e*, ove la rettorica (adulatoria) è paragonata alla culinaria e la filosofia alla medicina. Cfr. anche tutto l'*Eutidemo*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Zeus, e non ti sembra che sia questo un educatore ben strano?

— Sicuro! — esclamò.

— Ed allora, ti sembra che vi sia una qualche differenza fra questo tipo di uomo e chi fa consistere la scienza nel sapere *d*
quali siano gli istinti e i desideri, sia in pittura che in musica[1], come nella politica, di tanta gente diversa riunita insieme? Qualunque cosa difatti uno presenti dinanzi a una loro riunione, una poesia o qualsivoglia altra opera d'arte, oppure una riforma a servizio dello Stato, sottoponendosi, di là dal necessario, al giudizio della folla stessa, quella che si dice necessità diomedea[2] lo costringerà a fare tutto ciò che piace alla massa: che quanto a quello che veramente sia il buono ed il bello hai mai sentito qualcuno della folla darne una ragione che non sia ridicola?

— No, e non lo sentirò mai — affermò. *e*

VIII — Ed ora, riflettendo su tutte queste cose, ricòrdati anche quest'altra: potrà mai la massa ammettere o riconoscere che la bellezza stessa *è*, ma non le molte cose belle, l'essere di 494
ciascuna cosa *è*, ma non le molte cose particolari?

— Per niente — disse.

— È impossibile, dunque — affermai —, che la massa filosoficamente rifletta[3].

1. Cfr. oltre, in questo senso, la condanna dell'arte mimetica: 595*a*-608*b*.

2. Si sono date varie interpretazioni e spiegazioni. Lo Scoliaste afferma trattarsi di quella leggenda in cui si narra che Ulisse fu preso a piattonate da Diomede la notte che insieme andarono a rubare il Palladio a Troia: Ulisse, di ritorno, aveva tentato di uccidere Diomede, assumendo così su di sé tutto il merito dell'impresa: Diomede però, splendendo in cielo la luna, vide l'ombra della spada: rapidamente volgendosi gliela tolse e, legate le mani ad Ulisse, lo ricondusse al campo a forza di piattonate. Si è detto che questa storiella non ha nulla a che fare con questo passo della *Repubblica*. È molto più probabile che qui Platone si rifaccia a quel mito spiegato dallo Scoliaste ad ARISTOFANE, *Ecclesiazuse*, 1029. Secondo il mito Diomede di Tracia faceva mangiar la gente dalle sue cavalle; aveva cioè delle figlie ninfomani, o, comunque, di molto facili costumi: Diomede costringeva i suoi ospiti a giacere con esse assecondandone tutte le voglie finché non ne morissero. L'accenno, dunque, alla *necessità diomedea* è un molto efficace modo di rappresentare la sorte ed il servilismo dei demagoghi. Cfr. anche *Teeteto*, 172*c*-173*a*.

3. Cfr. *Introduzione*, p. 39 e p. 21. Cfr. *Apologia*: difendersi dalla folla — dice Socrate — è « come combattere con ombre, ché, nessuno, rispondendo, ribatte » (18*d*). La folla, la massa, non è persona, come persona non è l'individuo: atomo l'una e l'altro: e poiché il pensare è un dialogare (cfr. *Teeteto*, 189*e*-190*a*) né la massa né l'individuo pensano. Cfr. anche *Politico*, 292*e*, 300*e*; *Gorgia*, 474*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Impossibile.

— E si capisce allora come chi filosofa sia disprezzato dalla massa[1].

— Si capisce.

— E così pure da quei tali privati che avendo commercio con la folla desiderano piacerle[2].

— Evidente.

— E dopo tutto questo quale salvezza vedi per chi abbia natura di filosofo, sì che possa, fermo restando nel proprio atteggiamento, raggiungere la propria perfezione? Riflettici prendendo le mosse da quanto abbiamo detto: siamo infatti rimasti *b* d'accordo che la facilità d'apprendere, la memoria, il coraggio e la grandezza d'animo sono tutte doti di una simile natura.

— Va bene.

— Ed allora un uomo del genere non sarà, sùbito fin da quando è fanciullo, il primo fra tutti, in special modo se le qualità fisiche corrispondono in lui alle qualità dell'anima?

— Sicuro! — rispose.

— Io credo pertanto che i suoi famigliari e concittadini vorranno servirsi di lui nei proprii affari non appena sia fatto più maturo.

— Come no?

— E si prosterneranno innanzi a lui, pregandolo e colman- *c* dolo di onori, cercando di accaparrarsi, e fin da ora adulando, il suo futuro potere.

— Di solito avviene proprio così — disse.

— E allora — seguitai — cosa credi che un uomo come lui farebbe, trovandosi in condizioni simili, soprattutto se la sorte lo avesse fatto nascere in un grande Stato, e lo avesse fatto nascere ricco e nobile, non solo ma di alta statura e di bell'aspetto[3]? Non si gonfierà tutto di folli speranze, tanto da im-

1. Il leggendario disprezzo del volgo per i filosofi. Cfr. *Teeteto*, 174*d* (Talete e la donnetta tracia); Orazio, *Epistole*, I, 12, 12 (ove si narra del distacco per tutte le cose di Democrito); Diogene, II, 10 (ove si dice che Anassagora fosse alieno da ogni cosa mondana); Aristofane, *Nuvole*, 225; ecc. ecc. Per il significato di queste leggende si veda W. Jaeger, *L'ideale filosofico della vita*, trad. it. in appendice a *Aristotele*, Firenze, 1947.

2. Cfr. *Gorgia*, 464*d*-465*e*.

3. Chiara allusione ad Alcibiade. Cfr. *Alcibiade I*, 104*a*-*b*, dove tornano più o meno le stesse parole.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

maginarsi d'essere capace di governare i Greci ed i Barbari, e *d*
per tutto questo orgogliosamente si innalzerà fino al soffitto,
pieno d'arie e di vana, irragionevole superbia?

— Eccome! — esclamò.

— E se qualcuno, mentre si trova in un simile stato d'animo, piano piano gli si avvicinasse e gli dicesse la verità, ossia che in lui non c'è ragione, mentre di ragione avrebbe bisogno, ma che d'altra parte essa non si possiede, se non lavorando come schiavi per conquistarla, pensi forse che gli sarà facile ascoltarti in mezzo a tanti funesti ostacoli?

— Tutt'altro — rispose.

— Ma se invece — dissi — è un uomo che a causa della sua buona natura e per la sua familiarità con i ragionamenti sia capace di sentirne la forza e sia piegato e attratto verso la filoso- *e*
fia[1], cosa penseremo che facciano quei tali che vedono andar perduta la sua utilità e la sua amicizia? Non faranno di tutto, a parole e con gli atti, presso di lui perché non si lasci persuadere, e con chi lo consiglia perché non riesca nell'intento, sia privatamente tramando contro quest'ultimo insidie, sia pubblicamente intentandogli processi[2]?

— Inevitabile — affermò. 495

— È dunque possibile ch'egli diventi filosofo?

— No certo.

IX – Vedi dunque — dissi — che non avevamo torto a dire che quelle stesse doti che costituiscono una natura filosofica, quando si trovano malamente educate, sono in qualche modo causa del distrarsi dal suo studio, tanto quanto i cosiddetti beni, le ricchezze e tutti gli altri vantaggi del genere?

— Eh no! Anzi abbiamo parlato rettamente — rispose.

— Amico mio bello, ecco quale è la rovina — dissi — e, *b*
quanto grave, la corruzione delle migliori nature che si sarebbero indirizzate a quella che è la più alta condotta di vita,

1. Cfr. ancora l'*Alcibiade I*, tutto; in particolare da p. 124*e* in poi. Così nel *Teeteto* (150*c*-151*a*) è detto che Socrate non insegnava a tutti, ma solo a coloro che non erano sterili, che avevano in sé la possibilità di svegliarsi. Platone darà di questo una spiegazione mitica e cioè che alcune anime hanno veduto le idee, altre no (cfr. *Fedro*, 248*c* segg.).

2. Allusione al processo di Socrate.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

nature che, d'altra parte, come dicemmo, nascono tanto raramente. Ed è poi da costoro che sorgono gli uomini che attueranno i mali più grandi, tanto agli Stati quanto ai privati cittadini, non solo ma anche gli uomini che attueranno il bene, se la fortuna li viene incanalando da questo lato: le nature di piccolo valore, invece, non faranno mai nulla di grande, né per gli Stati, né per i singoli.

— Verissimo — affermò.

— E questi uomini, decadendo così da quella via che invece *c* conveniva loro altamente, e lasciando in abbandono ed incompiuta la filosofia, essi stessi conducono una vita che non è la loro, una falsa vita, mentre sulla filosofia, come su povera orfana, altri si gettano, che ne sono indegni, disonorandola e ricoprendola di vergogna, di quella vergogna di cui tu stesso parlavi per cui la si rimprovera che dei suoi cultori alcuni non sono buoni a nulla, altri, i più, meriterebbero i peggiori castighi.

— Ed è proprio questo che si dice — affermò.

— E non senza ragione — dissi —. Certi omiciattoli, infatti, accorgendosi che questo posto è come vacante, non solo, ma di bei nomi adorno e di decoro, simili a prigionieri fuggiti dal *d* carcere e che trovano asilo in luogo sacro, sono ben felici di sfuggire ai proprii mestieri per darsi in braccio alla filosofia, soprattutto quelli che sono pretenziosi perché abili nel loro misero lavoro. Sì, perché la filosofia, nonostante le sue disgraziate condizioni, in confronto alle altre arti mantiene una tale dignità, così altamente nobile, che molti son vaghi di essa, quei molti che invece non sono per natura perfetti e che d'altra parte la loro materiale arte, il loro mestiere ha deformati nel corpo, così che anche l'anima hanno depressa e fiaccata dai *e* loro manuali lavori. E può essere altrimenti?

— Eh no! — disse.

— Ed a vederli — seguitai — non ti sembra che sian proprio uguali a un fabbro calvo e bassotto, il quale, dopo aver accumulato un bel mucchio di soldi e appena sciolto dal vincolo servile, va a farsi un bel bagno e, rivestito a nuovo, tutto azzimato come giovine sposo, sta per involare a nozze la figlia del padrone perché povera ed abbandonata?

— Proprio uguali — rispose. **496**

— Ma che mai ci possiamo immaginare possa nascere da

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

una simile unione, se non bastardi e frutti di nessun valore?

— Necessariamente.

— E così, chi sia indegno di educazione, quando si avvicini alla filosofia, e si unisca ad essa indegnamente, quali pensieri mai, quali opinioni diremo noi che possa procreare? Sofismi, per chiamarli con il loro giusto nome, nulla di puro, nulla che si possa avvicinare a quella che è la vera scienza.

— Proprio così — disse.

X — Adimanto — esclamai —, pochi davvero, dunque, restano coloro che vivono degnamente uniti alla filosofia! Qual- *b*
che nobile spirito forse che attraverso l'educazione si sia ben formato, trattenuto dall'esilio[1], lontano dalla sua città, il quale, mancando chi lo possa corrompere, segue la sua più vera natura e le riman fedele; oppure se una qualche grande anima nasca in un piccolo Stato sdegnosa d'occuparsi dei pubblici affari; e forse anche qualche rara buona natura, che, giustamente disprezzando il proprio umile lavoro, da questo si rivolga alla filosofia. E forse anche quel freno che trattenne Teagete[2], il nostro amico, anche altri potrà trattenere: tutto cospirava, infatti, a distrarre Teagete dalla filosofia, ma la cura del corpo *c*
malaticcio, costringendolo a stare lontano dalla vita politica, lo ha trattenuto. Quanto poi a me non vale la pena di parlare di quello che è il mio segno demoniaco[3]: oh! tanti pochi, anzi nessuno prima di me lo ha sentito nascere in seno. Ad ogni modo chi appartiene a questo numero sì piccolo ed ha gustato come dolce e beato sia questo possesso, quando, invece, vedendo a sufficienza la follia della gente e che nessuno, per così dire, sa far nulla di buono per lo Stato, né v'è alleato col quale possa

1. Secondo PLUTARCO, *Esilio*, 605*c*, Tucidide, Senofonte, Filisto, Timeo di Tauromenio, Androzione di Atene, Bacchilide.

2. Teagete è citato da Platone anche nell'*Apologia*, 33*e*, come discepolo e amico di Socrate: *Teagete* è anche il titolo di un dialogo platonico generalmente ritenuto non autentico.

3. Cfr. *Apologia*: « È una certa voce che fin da ragazzo io sento interiormente. E tutte le volte che la sento mi trattiene da quello che sto per fare: sospingere non sospinge mai » (31*d*). La più intima voce della coscienza come appello ad essere sempre sé, a non agire mai senza un'interiore consapevolezza critica, con la testa nel sacco. Cfr. anche *Alcibiade I*, 103*a*; *Fedro*, 242*b*; *Teeteto*, 151*a*. Qui nella *Repubblica* è appena un accenno, ché il problema di Platone è ormai altro da quello puramente socratico.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

intervenire in aiuto della giustizia, senza rischiarvi la vita, ma
anzi, simile ad uomo che cada in mezzo a bestie feroci, non *d*
volendo come gli altri divenire ingiusto, e d'altra parte non
potendo, egli solo, tener testa a sì gran muta selvaggia, dovendo
soccombere prima d'esser riuscito a portare un qualche vantag-
gio allo Stato o agli amici, risultando così infeconda l'opera
sua a sé ed agli altri[1], ecco, in una simile situazione, quando
su tutto questo abbia riflettuto, queto se ne resta non pensando
che alle proprie cose e come uno che sorpreso dalla bufera si
ritira dietro un muro, per ripararsi dal turbinar della polvere e
dai colpi di vento, vedendo, d'altra parte, come traboccanti
d'iniquità siano gli altri, felice si ritiene se lui, puro dall'ingiu-
stizia, puro da ogni empietà, riesce a vivere questa sua terrena *e*
esistenza e tutto sereno e tranquillo a partirsene pieno di belle
speranze[2].

— Ma veramente — disse — non piccola conquista sarebbe 497
quella di colui che così riuscisse a partirsene da questa nostra
vita.

— Sì, ma neppure niente di veramente grande — ribattei —
se non gli è toccato di vivere in uno Stato quale gli sarebbe con-
venuto. Se difatti fosse vissuto in un tale Stato, non soltanto
avrebbe elevato se stesso, ma insieme a sé avrebbe salvato lo
Stato.

XI – Mi sembra che ormai abbiamo esaurientemente discus-
so perché la filosofia sia così ingiustamente calunniata, a meno
che tu non abbia da aggiungere qualche altra cosa.

— No — disse — su questo punto non ho altro da aggiun-

1. Cfr. *VII lettera*: « Vedendo ciò e vedendo quali uomini tenessero in mano la politica, quanto più consideravo le leggi e i costumi, quanto più divenivo maturo, tanto più mi sembrò difficile amministrare bene gli affari dello Stato. D'altra parte senza amici e collaboratori fedeli (*non a caso poi Platone fondò l'Accademia*) mi sembrava opera impossibile... Compresi finalmente che tutti gli Stati attuali sono mal governati poiché la loro legislazione è quasi incurabile se non vi è un'energica preparazione accompagnata da felici circostanze. Fui allora irresistibilmente portato a lodare la vera filosofia e a proclamare che soltanto alla sua luce si può comprendere ove la giustizia sia nella pubblica vita come nella privata. Dunque, per gli uomini i mali non cesseranno finché i puri ed autentici filosofi non arrivino al potere, o i capi degli Stati, per grazia divina, non si mettano a filosofare veramente » (325*c*-326*b*).

2. Cfr. *Fedone*, 63*b*-69*e*; *Teeteto*, 173*d*-175*d*; *Gorgia*, 526*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

gere: ma, secondo te, quale degli attuali governi è quello che più si adatterebbe al filosofo?

— Nessuno — risposi — ed è proprio questo che biasimo, *b* e cioè che nessuna delle attuali forme di governo convenga a chi abbia natura filosofica[1]: ecco, anzi, perché tale natura si deforma e degenera, e come seme estraneo, seminato in estranea terra, perde la propria natura e tende a trasformarsi in quello che è il tipo indigeno, rimanendone soverchiato, così anche la natura filosofica, attualmente, non si mantiene in quelle che potrebbero essere le sue possibilità genuine, ma si trasforma in un altro carattere[2]. Se, invece, incontrerà un'ottima forma di governo che corrisponda alla sua eccellenza, allora si vedrà *c* che veramente era divina, mentre umane sono tutte le altre, nature e istituzioni. Ma ora si capisce che tu mi domanderai quale sia questa forma di governo.

— No, ti sbagli — disse —: non era questo che ti volevo chiedere, quanto piuttosto se non si tratti proprio di quella forma di governo che abbiamo discussa fondando il nostro Stato, oppure se si tratta di un'altra[3].

— In generale di quella — risposi —, soltanto che anche allora fu detto che nello Stato era bene vi fosse un potere politico che conservasse la costituzione in quello stesso spirito che, tu legislatore, avevi in seno quando stabilisti le leggi. *d*

— È vero, lo dicemmo — affermò.

— Ma fu motivo — seguitai — non esaurientemente chiarito per paura delle vostre obbiezioni con le quali avete mostrato che la discussione sarebbe stata lunga e difficile. Ed effettivamente quello che ancora ci resta da discutere non è certamente troppo facile.

— E di che si tratta?

— Di come è che lo Stato non andrà in rovina usando la filosofia: eh sì, tutto ciò che è grande è pericoloso, e, a seconda del comune detto[4], il bello è veramente difficile.

— Ad ogni modo — disse — non lasciare incompiuta la *e*

1. Cfr. *VII lettera*, 325*c*-326*a*.
2. Cfr. *Gorgia*, 510*a*-*e*.
3. Cfr. *Leggi*, 739*a*-*e*.
4. Cfr. sopra 435*c*: per il proverbio cfr. PLUTARCO, *Solone*, 14, e G. FRACCAROLI, *I lirici Greci* (*poesia melica*), Torino, 1913, p. 155, nota 2.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

dimostrazione sì che anche questo punto risulti chiaramente.

— Se non ci riuscirò non sarà certo per mancanza di volontà — affermai — quanto piuttosto per mancanza di potere: e tu sarai testimonio della mia buona intenzione. Ebbene, ancora una volta sottolinea con quale risoluzione e quale audacia io sto per dirti che lo Stato deve occuparsi della filosofia in un senso assolutamente opposto a quello di oggi.

— In che senso?

— Coloro che oggi si dedicano a questo studio — risposi — vi si applicano che ancora son ragazzi, appena usciti dalla 498
infanzia, in quel periodo di tempo che corre prima che si occupino delle questioni della propria casa e dei commerci, e se ne allontanano non appena abbiano toccato quella che è la parte più difficile e son coloro che passano per filosofi consumati: per quella che è la parte più difficile, intendo dire la dialettica: in séguito poi, quando vi siano pregati, credono di fare chi sa che andando ad ascoltare una qualche conferenza filosofica, persuasi che la filosofia non sia che un soprappiù[1]. E quando alla fine son diventati vecchi, tranne pochi, molto più che non il Sole[2] di Eraclito si spengono, perché mai più essi *b*
si riaccendono.

— E come si deve fare? — domandò.

— Tutto all'opposto: finché si è fanciulli e ragazzi usare una educazione e una filosofia che sia adatta ai giovani, avendo soprattutto cura dei corpi finché crescono e si fanno adulti: ed è così che procureremo un buon aiuto alla filosofia. Poi, quando si giunga a quell'età in cui l'anima comincia a farsi matura, intensificare quelli che sono gli esercizi che più le si adattano[3]: infine, quando vengano meno le forze per cui il cittadino è sciolto dai suoi doveri politici e militari, allora si pascoli pure *c*
in libertà[4], senza altro dover fare se non come un soprappiù, se felicemente si voglia vivere e morendo coronare questa nostra vita terrena con un'adeguata e degna sorte nel mondo di là.

1. Cfr. *Gorgia*, 484*c*-485*e*, ove è chiaramente esposto questo concetto che si aveva della filosofia.

2. Eraclito, fragm. 30 (Diels).

3. Platone approfondisce dopo quale sia la graduale educazione del filosofo: cfr. 521*c*-541*b*.

4. La stessa immagine in *Protagora*, 320*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

XII – Sì*, o Socrate, con molto fervore davvero mi sembra che tu parli! — esclamò — Io penso però che la maggioranza dei tuoi ascoltatori con un fervore ancora più grande ti resisterà, senza lasciarsi persuadere affatto, cominciando da Trasimaco.

— Non mettere zizzania fra me e Trasimaco — dissi — ora *d*
che siamo divenuti amici, senza, d'altra parte, essere mai stati nemici. Io non mi risparmierò affatto per riuscire a persuadere lui e gli altri, o, almeno, per fare qualcosa che sia loro utile in un'altra vita, quando, un'altra volta nati, di nuovo si ritrovino in simili discussioni[1].

— A breve scadenza li rimandi! — esclamò.

— A nulla, anzi, rispetto al tempo nella sua totalità[2] — io ribattei. — Ma che la maggioranza non si convinca di quanto ora abbiamo detto non è affatto sorprendente; sì, perché mai *e*
ha veduto in realtà ciò di cui abbiamo parlato, quanto piuttosto frasi ha ascoltato, frasi come queste mie, ma artificiosamente fra di loro articolate in consonanza, e non spontaneamente sgorgate insieme come ora: un uomo, invece, che sia in rapporto e consonanza con la virtù, quanto più perfettamente è possibile, così nei fatti come nelle parole, e che governi in uno Stato simile al nostro, un uomo come questo la maggioranza non l'ha mai veduto, né uno né molti. Credi di sì? 499

— No certamente.

— Né mai, amico mio, la maggioranza è andata ad ascoltare come si deve quei nobili e liberi discorsi, ove con tutte le forze e con ogni mezzo si ricerca la verità pur di riuscire a conoscerla, salutando invece da lontano quelle sottigliezze e capziosità che ad altro non tendono se non all'apparenza ed alle schermaglie verbali, sia in tribunale che nelle conversazioni private.

— Neppure questo ha fatto la maggioranza — disse.

— Proprio in nome di tali ragioni — seguitai — ed in *b*

* 498*c*-500*b*: *I filosofi re: quando si saprà chi sono i veri filosofi e quando lo Stato veramente educato li alleverà, allora si avranno i filosofi re.*

1. Accenno al problema della reincarnazione dell'anima. Cfr. *Fedone*, 83*c*; *Fedro*, 248*e* seg.; *Rep.*, 608*d* seg.; *Timeo*, 41*e*-42*b*.

2. Il tempo nella sua totalità: non è l'eterno che sempre è, ma l'immagine mobile dell'eterno. Platone distingue fra eterno e tempo infinito. Cfr. *Timeo*, 37*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

previsione di questo, allora avevo paura di parlare, ma costretto dalla verità ho tuttavia affermato che né uno Stato, né un governo, ma neppure un semplice cittadino potrebbe raggiungere la sua perfezione, se prima a questi pochi filosofi, non cattivi, ma oggi ritenuti inutili, non càpiti la fortuna di doversi occupare, nolenti o volenti, del governo, ed allo Stato di dover loro obbedire, oppure se prima una qualche divina ispirazione[1] non conquisti di vero amore per la filosofia vera *c* i capi degli Stati ereditari, o i figli degli attuali re, o i re medesimi. Sostenere poi che l'uno o l'altro di questi due casi, o tutti e due insieme, non è possibile che avvengano, è secondo me destituito di qualsiasi ragione: non si avrebbe torto altrimenti di ridere di noi che stiamo facendo dei castelli in aria. Non è forse vero?

— Sicuro.

— Ad ogni modo, se un giorno vi fu, nell'infinito tempo passato, in cui grandi filosofi siano stati costretti a governare lo Stato, o questo avvenga oggi in un qualche lontano straniero paese, fuori della nostra esperienza, o succeda in avvenire, al- *d* meno questo sono pronto a sostenere, che uno Stato simile al nostro vi fu, c'è o vi sarà, ogni qualvolta su di esso regni questa Musa della filosofia[2]: oh no, non è impossibile che esista, né cose impossibili noi sosteniamo, sebbene si sia i primi a riconoscerne la difficoltà.

— Anche a me — disse — sembra così.

— Ma — proseguii — dirai che la maggioranza della gente è di parere contrario?

— Forse — disse.

— Amico mio bello! — esclamai — non calunniare i più *e* a questo segno, ché senza dubbio cambieranno opinione se invece di accusarli, con dolcezza e dissipando i loro pregiudizi contro l'amore della scienza, sai mostrar loro chi siano i veri

1. Torna sempre insistente in Platone che i re posson farsi filosofi per *grazia divina* (cfr. *VII lettera*, 326*b*; *Politico*, 275; *Leggi*, 739*b-e*): si capisce, ché il filosofo, in quanto tale, in quanto vive e conosce quello che è l'ordine universale (il divino) è già divino per sua natura (cfr. sùbito sotto, 500*c-d*): non i re quali oggi sono (« Troppo alta io credo sia questa figura del pastore divino per essere paragonata a un re: anzi gli uomini politici di questa nostra terra sono oggi per loro natura più simili a dei sudditi e più vicini ai sudditi per come sono educati ed allevati »: *Politico*, 275*c*).

2. Cfr. finale IX lib. Cfr. *Leggi*, 739*d-e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

filosofi, definendo come or ora abbiamo fatto la loro natura ed il loro ufficio, di modo che non credano si parli di quelli che essi 500
si immaginano: e quando abbiano veduto ciò, potrai ancora dire[1] che non cambieranno opinione e risponderanno altrimenti? O pensi che vorranno bisticciare con chi non bisticcia, o invidiare chi non invidia, se siano essi stessi generosi e miti d'animo? Prevenendoti dico che natura talmente scontrosa si può trovare in qualcuno, non nella maggioranza.

— Anch'io, naturalmente, penso come te — disse.

— Non pensi allora anche questo, che se il volgo è mal *b*
disposto verso la filosofia la colpa è proprio di questi intrusi che le dànno l'assalto dal di fuori e sconvenientemente, e che ingiuriandosi a vicenda e guardandosi in cagnesco, riducono ogni loro discussione a questioni personali, facendo tutto meno che filosofia?

— Davvero — disse.

XIII – O Adimanto*, neppure il tempo vi sarebbe infatti, per chi è veramente tutto preso nella contemplazione di ciò che è, per volgere giù lo sguardo sull'affaccendarsi degli uomini, *c*
e combattendo con essi riempirsi d'odio e di mal animo: ma guardando e contemplando oggetti armonicamente ordinati e sempre a se stessi identici, che non commettono né subiscono ingiustizia fra loro, anzi sempre viventi entro la legge dell'ordine e della ragione[2], questi egli imita, e, quanto più può, ad essi si conforma. E d'altra parte credi che sia possibile, quando si viva con ciò che si ammira, non imitarlo?

— Impossibile — rispose.

— Così il filosofo che vive con ciò che è divino e ordinato, egli stesso diventa divino e ordinato, per quanto è possibile *d*
ad uomo, ché su tutto c'è sempre da ridire.

— Precisamente.

— Se una qualche circostanza, dunque, lo costringesse a ten-

1. Seguo l'emendamento del BAITER accettato anche dall'ADAM, dal FRACCAROLI, dal GABRIELI, e cioè: ἢ καὶ ἐὰν οὕτω θεῶνται ἀλλοίαν τ' οὐ φήσεις αὐτοὺς δόξαν λήψεσθαι. La lezione tradizionale portava: ἀλλοίαν τοι, per cui il BURNET è stato costretto a mettere fra parentesi tutto il periodo.

* 500*b*-506*b*: *Come sono possibili i filosofi re.*

2. Cfr. oltre, 507*a*-511*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

tar di tradurre nei costumi pubblici e privati dei suoi simili ciò che vede lassù — seguitai — invece di formare soltanto se stesso, credi tu che sarebbe un cattivo artefice di temperanza, di giustizia, di tutte le altre civili virtù?

— Niente affatto — disse.

— E se il popolo giunge a rendersi conto che gli diciamo *e* la verità sui filosofi, non li guarderà più con ostilità, né più sarà diffidente verso di noi quando affermiamo che uno Stato non sarà mai felice, se non sarà disegnato da questi artisti che lavorano sul modello divino[1].

— Se davvero lo comprende — rispose — non sarà più diffi- **501** dente. Ma in che modo intendi questo loro disegno?

— Prenderanno — io dissi — lo Stato e i caratteri degli uomini come fosse una tela, cercando innanzi tutto di renderla il più possibile pulita, il che non è certo facile cosa. Ad ogni modo sai che in questo si distinguerebbero sùbito dagli altri legislatori, non volendo occuparsi né dei singoli, né dello Stato per tracciarvi le leggi, se non quando fosse già pulito, o non l'avessero reso tale essi stessi[2].

— È giusto — disse.

— Credi che dopo questo inizieranno a tracciare lo schema della costituzione?

— Perché no?

— Perfezionando quindi l'opera loro, di qua e di là volge- *b* ranno spesso lo sguardo, da un lato verso la giustizia, la bellezza, la temperanza, e le altre virtù simili, prese in sé, e dall'altro lato verso ciò che essi possono infondere negli uomini[3] impastando e temperando di tante tendenze gli umani colori, e facendo a sé guida quel modello che Omero[4], quando lo riscontrava negli uomini, chiamava divino e simile agli dèi.

— Bene — disse.

— Ed ora, credo, scancelleranno, ora aggiungeranno un se-

1. Cfr. *Leggi*, 716*b-d*.

2. Così nelle *Leggi* (735*b*-736*e*) il legislatore innanzi tutto deve pensare a purgare la città.

3. Leggo con ADAM: καὶ πρὸς ἐκεῖνο αὖ ὃ ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐμποιοῖεν: così anche FRACCAROLI e GABRIELI. BURNET legge πρὸς ἐκεῖν' αὖ τό...

4. Cfr. OMERO, *Iliade*, I, 131.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

gno, finché riusciranno a disegnare gli umani costumi quanto *c*
più possibile cari agli dèi[1].

— Ed effettivamente — disse — una bellissima pittura ne sboccerebbe.

— Ebbene — seguitai — avremo così persuaso coloro, che dapprima dicevi ci si sarebbero buttati addosso con tutte le loro forze, che l'uomo capace di disegnare un simile Stato è proprio quello stesso filosofo di cui poco più sopra facevamo loro l'elogio e a cui essi s'indignavano che noi affidassimo gli Stati? Ma ora ascoltandoci saranno meno inviperiti?

— Molto meno, se sono ragionevoli — disse.

— E che altro, infatti, potrebbero obbiettarci? Che i filo- *d*
sofi non siano innamorati dell'essere e della verità?

— Sarebbe assurdo — rispose.

— O che la loro natura, quale noi l'abbiamo descritta, non si avvicini affatto al Bene in sé?

— Neppure.

— Ma cosa allora? Che questa loro natura, una volta inseritasi in ciò che veramente la fa essere sé, non sarà perfettamente buona e saggia quanta altra mai? Diranno forse che coloro che noi abbiamo escluso lo sarebbero divenuti molto di più?

— No certo. *e*

— Ed ancora s'irriteranno, dunque, se diremo che fino al giorno in cui la famiglia dei filosofi non sarà al governo, né lo Stato né i cittadini conosceranno fine ai proprii mali, né la costituzione che mentalmente abbiamo ideata si realizzerà di fatto?

— Forse s'irriteranno meno — disse.

— Vuoi — domandai — che invece di quel *meno* si dica che essi si son del tutto raddolciti e sono completamente persuasi, sì da esser d'accordo con noi, per vergogna se non altro? 502

— Ma sì! — esclamò.

XIV. – E allora riteniamo che siano persuasi — affermai —: ma quest'altro punto, vi sarà qualcuno che lo voglia contrad-

1. Cfr. ancora *Leggi*, 716*b-d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

dire, che cioè da re o capi di Stato non possano nascere figli che abbiano naturale disposizione per la filosofia?

— Nessuno — disse.

— E si può dire che caso mai nascessero per una inevitabile necessità si corromperebbero? Che si salvino, noi stessi siamo d'accordo sia molto difficile: ma si può sostenere che in tutti i tempi, fra tutti, neppure uno si possa salvare? *b*

— E come si potrebbe sostenere?

— Ma allora basta — seguitai — che se ne salvi uno solo e che abbia una città che gli obbedisca perché riesca ad attuare tutto quello a cui oggi non si crede affatto.

— Basta sì! — esclamò.

— E allora — affermai — se un capo di Stato stabilirà leggi e istituzioni quali quelle di cui abbiamo parlato, non sarà del tutto impossibile che i cittadini non vogliano obbedire ad esse.

— Non è impossibile.

— Ma è proprio strano e impossibile che anche altri ritengano buono ciò che noi riteniamo buono?

— Non lo credo — disse. *c*

— Ma che tutto questo sia la cosa migliore, qualora sia realizzabile, mi sembra che già da prima lo abbiamo sufficientemente dimostrato.

— Sufficientemente, sì!

— A quanto sembra, dunque, ora ci risulta, relativamente agli istituti legislativi, che quel che noi diciamo è la cosa migliore, purché sia traducibile nella realtà, e che non è impossibile, anche se difficile è la sua attuazione[1].

— Così risulta — disse.

XV – Giunti che siamo, e non senza fatica, alla fine di questa discussione, non dovremo dire ciò che resta, e cioè in che modo e per mezzo di quali insegnamenti ed istituzioni si formeranno i salvatori della costituzione ed a quale età ciascuno dovrà applicarsi al suo ufficio? *d*

— Lo dobbiamo sì — affermò.

— A nulla dianzi — seguitai — mi è servita l'astuzia di aver accantonato la spinosa questione del possesso delle donne,

1. Cfr. sopra, 450*c-d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

della procreazione dei figli e dell'insediamento dei magistrati, sapendo bene come la piena verità sarebbe stata criticabile e difficile a tradursi in atto: tanto è vero che ancora dobbiamo tornare a ragionarne. Ad ogni modo il problema delle donne e *e*
dei figli è risolto: quanto invece al problema dei magistrati dobbiamo quasi tornare da capo.

Se ti ricordi dicevamo[1] che costoro dovevano far rifulgere il proprio amor di patria alla prova del piacere e del dolore, 503
mai ripudiando questo principio, mai nelle fatiche, mai nei pericoli, mai in nessun cangiamento di sorte: e dovevamo scartare chiunque venisse meno a queste prove, e stabilire invece come magistrato chi sempre ne uscisse puro come l'oro alla prova del fuoco, e vivo e morto colmarlo di privilegi e di ricompense. Ecco in sintesi ciò che ho detto fin'ora, anche prendendo alla larga l'argomento e velando le mie parole, nel timore di sollevare appunto la presente discussione. *b*

— Verissimo e me ne ricordo — disse.

— Amico mio — seguitai — esitavo, infatti, a far l'audace affermazione di cui ora invece ho il coraggio; abbiamolo, dunque, questo coraggio e si dica che i perfetti custodi non possono essere che i filosofi.

— Diciamolo! — esclamò.

— Osserva ora come piccolo ne sarà certamente il numero, ché tutte le qualità proprie a una natura filosofica, e che abbiamo descritte[2], difficilmente tutte insieme germogliano in un sol uomo, quanto piuttosto ognuna separata dall'altra e in più persone.

— Come dici? — domandò. *c*

— Coloro che in sé riuniscono intelligenza pronta, memoria, perspicacia, vivacità d'ingegno e tutto il resto, sai che in linea di massima non sono soliti sbocciare insieme giovani di spirito e grandi d'animo, sì da voler vivere ordinatamente in tranquillità e fermezza: anzi, per la loro acutezza d'ingegno tali nature son trascinate all'azzardo e perdono tutta la loro fermezza.

— È vero — disse.

1. Cfr. sopra, 414*a*.
2. Cfr. sopra, 484*a*-487*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— D'altra parte queste nature ferme e immutabili, sulle *d*
quali si può senz'altro contare, e che anche in guerra restano immobili dinanzi ai pericoli[1], si comportano nella stessa maniera di fronte agli studi: sono pesanti e lente nell'apprendere[2], come se fossero intorpidite, tanto che sono piene di sonno e di sbadigli quando occorra superare fatiche intellettuali.

— È così — disse.

— Eppure noi affermiamo che i nostri reggitori debbono possedere ugualmente e l'una e l'altra qualità, altrimenti non si deve dar loro la più perfetta educazione, né elevarli agli onori più alti ed al governo.

— Giustamente — disse.

— Non credi che sia rara una natura simile?

— Come no?

— È necessario, dunque, metterli a tutte quelle prove che *e*
allora abbiamo enumerate[3], fatiche, pericoli, piaceri: non solo ma bisogna aggiungere anche questo, che dianzi non ho detto, e cioè che occorre esercitarli anche in molte discipline, esaminando se siano capaci di tener testa anche ai più alti studi, o se invece si perdan di coraggio, come quelli che si perdono di **504**
coraggio nelle altre prove.

— È giusto — disse — che si faccia anche questa indagine, ma quali sono queste che tu chiami le maggiori scienze?

XVI — Ricorderai certo — risposi — che dopo aver distinto l'anima in tre parti, ne abbiamo dedotto poi in che cosa rispettivamente consistessero la giustizia, la temperanza, il coraggio, la prudenza[4].

— Non sarei degno di ascoltare il resto se non me lo ricordassi! — esclamò.

— Ma ti ricordi anche di quanto si era detto prima?

— Che cosa?

— In un qualche punto abbiamo detto[5] che per poter cono- *b*

1. Può darsi Platone pensi a Socrate soldato a Potidea e a Delio, fermo e coraggioso sia pur nella disfatta: cfr. *Apologia*, 28*e*; *Convito*, 219*e*-220*b*, 221*a*-*b*.
2. Non Socrate: una di quelle rare nature che Platone prende appunto a modello.
3. Cfr. sopra, 413-414.
4. Cfr. sopra, 441*c* segg.
5. Cfr. 435*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

scere queste virtù nella loro luce più piena, occorreva fare un più lungo giro, alla fine del quale sarebbero apparse appunto nella loro piena evidenza, ma che intanto si poteva compiere ugualmente il nostro ragionamento con dimostrazioni basate su ciò che si era detto via via. E voi dichiaraste che quanto dicemmo poteva anche bastare, e fu per questo che io vi feci allora un discorso che tuttavia era, secondo me, non assolutamente esatto: se ne siete rimasti soddisfatti, questo lo dovete dire voi.

— Quanto a me — rispose — l'ho trovato sufficiente, e così sembrò anche agli altri.

— Amico mio — ribattei —, ma quando si tratta di cose *c* di così grande importanza una misura che accantoni una qualsiasi parte del reale non è una vera misura, ché non può esser misura di nessuna cosa ciò che è incompiuto. Vi è tuttavia chi sùbito resta soddisfatto senza credere necessario doversi cercare oltre[1].

— E certo a molti avviene questo per la loro pigra indolenza — disse.

— Ma non questo legame — affermai — sarà di remora a un difensore della città e delle leggi.

— Si capisce! — esclamò.

— A lui, dunque — proseguii —, occorre fare il giro più *d* lungo, caro mio, e porre una ugual fatica a sviluppare insieme spirito e corpo, se no, come dicevamo ora, mai giungerà al termine di quella scienza che è la più alta e la più adatta a lui.

— Ma come — domandò —, non è questo ciò che vi è di più grande: vi è qualcosa di più alto ancora della giustizia e delle altre virtù che abbiamo esaminate?

— Vi è qualcosa di superiore — risposi — non solo, ma di queste stesse virtù non basta limitarci, come abbiamo fatto finora, soltanto ai contorni: è necessario considerarle anche in tutta la loro compiutezza. Sarebbe veramente ridicolo, no?, che mentre per cose di nessuna importanza ci sforziamo e facciamo di tutto perché riescano chiare e perfette, non si capisce che *e* anche le grandi cose debbono esser trattate con la massima esattezza.

1. Motivo tipicamente socratico. Cfr. *Apologia*, 37*e*-38*a*: « La vita senza esame è indegna d'uomo ». Cfr. anche sopra, 450*b*-*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Benissimo — disse —, ma credi che ti si lascerà andar oltre senza chiederti in che consista poi questa suprema scienza e quale ne sia il contenuto?

— No certo — risposi — ma via, interroga anche tu. E poi già più di una volta ne hai sentito parlare: è che ora o non ci pensi o cerchi di pormi in imbarazzo con le tue obbiezioni. 505
E quest'ultima supposizione credo sia la vera: difatti che l'idea del Bene sia l'oggetto della conoscenza più alta, più volte l'hai sentito dire, e che sia appunto dall'idea del Bene che la giustizia e tutte le altre virtù traggono la propria utilità e significato. Ed anche ora è difficile tu ignori che io voglio dir questo, non solo, ma anche che di questa idea non abbiamo ancora una sufficiente conoscenza e sia pur che conoscessimo tutto perfettamente, non conoscendo quella, tutto il resto non ci servirebbe affatto, così che senza il possesso del bene, ogni altra *b*
cosa ci sarebbe inutile. Credi infatti che ci sarebbe vantaggio a possedere una qualsiasi cosa se non è buona, o a conoscere tutto senza che però conoscessimo il bene, e non sapessimo affatto intendere il bello ed il buono[1]?

— Non io certo lo credo, per Zeus! — esclamò.

XVII – D'altra parte anche questo tu sai, che per la maggioranza il bene sembra consistere nel piacere, mentre per coloro che hanno più finezza di spirito sembra consistere nella attività intellettuale[2].

— Come no!

— Ebbene, amico mio, coloro che così pensano non sanno spiegare in che consista questa attività intellettuale, ma alla fine son costretti a dire che consiste appunto nella conoscenza del bene.

1. 505*a*-509*b*: sono queste le pagine culminanti della *Repubblica*, cui Platone è giunto di grado in grado, e che vengono giustificando filosoficamente quanto via via è stato detto prima. Di armonia in armonia, dall'armonia dell'anima musicalmente educata, all'armonia del corpo, specchio di quell'anima ordinata, e di qui alla morale armonia interiore che culmina nella giustizia che non è nessuna delle virtù, ma quella virtù che nella coscienza della misura fa virtuose le altre virtù e per cui giusto è anche lo Stato, Platone sale ora all'ultima e suprema armonia, che di ogni armonia è il fondamento e il fine ultimo. Cfr. *Introduzione*, pp. 39 segg.

2. Il problema del rapporto fra *piacere* e *bene* qui appena accennato sarà ripreso e discusso nel *Filebo* (12*e* segg., 31*b*-59*b*). Cfr. oltre 580*d* segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Sì, ed è questa una cosa ben ridicola — disse.

— Come no — continuai — se mentre ci rimproverano per- *c*
ché non sappiamo cosa sia il bene, ce ne parlano poi come se lo conoscessimo? Dicono che il bene consiste nel conoscere il bene, come se noi potessimo comprendere quello che vogliono dire, non appena abbiano pronunciato il nome bene.

— Verissimo — disse.

— E quelli che definiscono il bene per il piacere? Sbagliano forse meno di quegli altri? O non sono costretti anche essi a confessare che vi son dei piaceri malvagi?

— Senza dubbio.

— Debbono, dunque, ammettere che le stesse cose sono *d*
buone e cattive: non è vero?

— Certo.

— Chiaro, no, che gravi e numerose sono le questioni intorno al problema del bene?

— Come no!

— E così, non è forse ugualmente chiaro che quanto al giusto ed all'onesto molti sono pronti a scegliere ciò che sembra giusto, ciò che sembra onesto, anche se non lo è, e non di meno l'una e l'altra virtù praticano e posseggono, almeno basta che così risulti all'apparenza, mentre invece quando si tratta di beni nessuno vorrebbe averne di apparenti soltanto, e in questo caso tutti sono intesi a trovarne di reali, e se ne infischiano delle apparenze?

— Proprio così — disse.

— Ora, questo bene cui ogni anima tende e per cui ogni *e*
atto è inteso, indovinandone certo l'importanza, ma dubitando e senza poter sufficientemente definire che cosa esso sia, senza esserne solidamente certi come avviene invece per le altre cose, anzi perdendo anche quei vantaggi che da quelle altre cose si potevano trarre, questo *quid* sì alto e sì grande deve, secondo 506
noi, restare oscuro anche per quei cittadini migliori nelle cui mani dobbiamo deporre tutto?

— Niente affatto — rispose.

— Credo dunque — affermai — che non avrebbe nessuna importanza che il giusto e l'onesto trovassero un loro difensore, se questo difensore ignorasse però il loro rapporto con il Bene in sé: e mi faccio profeta nel dire che nessuno conoscerà suf-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ficientemente il giusto e l'onesto prima di conoscere il Bene.

— Giusta la tua profezia — disse.

— La nostra costituzione sarà, dunque, perfettamente organizzata se la sorvegli un custode che abbia appunto questa suprema conoscenza? *b*

XVIII – Per forza* — rispose — ma tu, Socrate, cosa pensi sia il bene: conoscenza, piacere, o qualche altra cosa ancora?

— Quest'uomo! — esclamai — Era bello e chiaro già da un pezzo che non ti saresti contentato di ciò che intorno a questo sembra agli altri.

— Perché, caro Socrate — disse —, non mi sembra giusto saper dire le opinioni degli altri, e no le proprie, quando questi problemi ci affaticano ormai da tanto tempo[1].

— E ti par giusto — chiesi — che uno parli di ciò che non *c* sa, come se lo sapesse?

— Come se lo sapesse no certo — rispose —, ma come uno che ha una certa opinione e quella vuole esporre.

— Già! — esclamai — Ma non ti accorgi che le opinioni senza conoscenza fanno tutte una brutta figura? Le migliori sono cieche! Ti sembra forse che coloro che hanno un'opinione vera senza averne coscienza differiscano da quei ciechi che camminan diritti per la via[2]?

— Per niente — disse.

— Vuoi allora stare a contemplare cose brutte, cieche, con- *d* torte, quando puoi ascoltare da altri cose trasparenti e belle?

— In nome di Zeus, Socrate mio — disse Glaucone —, non ci lasciare in asso proprio ora che siamo lì lì per concludere: ché a noi basterà se tu, come hai fatto per la giustizia, per la temperanza e per le altre virtù, ci vorrai ugualmente spiegare in che consista il Bene.

— Ed anche a me basterà e pienamente, amico caro — dissi —, ma ho paura di non esserne capace, e se mi ci mettessi

* 506*b*-511*e*: *I filosofi re: Il Bene, suo significato e valore: soltanto il filosofo che dal mondo sensibile si eleva al mondo delle Idee, all'ordine in sé (Bene) può attuare ordine e armonia nello Stato, e nello Stato egli avrà la funzione che nel mondo delle Idee ha il Bene, che nel singolo ha l'anima razionale. I gradi del conoscere.*

1. Cfr. sopra, 376*d*.
2. Cfr. *Menone*, 97*a*-98*a*; sopra, 473*e*, 480*a*; *Teeteto*, 187*b*-201*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

con zelo non vorrei farci poi una ridicola figura. Ma benedetti voi, che cosa sia il Bene in sé lasciamolo stare per ora, ché *e* troppo alta impresa sarebbe adesso, sulla via in cui siamo, riuscire a spiegare ciò che ho in mente[1]: ma quello che mi si presenta in un'immagine come figlio del Bene e somigliantissimo ad esso, di questo io vorrei parlare ora, se così piace anche a voi, se no lasciamo andare.

— Ma parla! — esclamò — Che un'altra volta ci pagherai la spiegazione del padre.

— Oh sì che vorrei — dissi — io pagare, e voi riscuotere questa spiegazione, e non come ora limitarmi a darvene soltanto 507 gl'interessi. Ma intanto portatevi via questo frutto[2], questo figlio del Bene in sé: ma state attenti che involontariamente non v'inganni dandovi di quel frutto un conto falso.

— Ci staremo attenti — affermò — per quanto ci è possibile: soltanto parla.

— Dopo essermi però messo d'accordo con voi — dissi — e avervi ricordato ciò che abbiamo detto prima[3] e molte altre volte ancora[4].

— Che cosa? — domandò. *b*

— Noi diciamo che vi sono molte cose belle — risposi —, molte cose buone, che parlando distinguiamo, così come distinguiamo ciascun'altra.

— Ed è così che diciamo.

1. Vi è qui una doppia considerazione. Quel *per ora* da un lato rimanda la discussione tecnica del problema ad altra occasione, fuori luogo *ora*, ché verrebbe a portarci troppo oltre la questione politica oggetto della *Repubblica*. Qui l'importante è indicare l'esistenza di un dovere essere supremo, di un ordine supremo, di un'armonia che il legislatore e capo dello Stato deve tener presente se davvero vuol essere tale. E non a caso nei dialoghi posteriori alla *Repubblica* il problema del Bene come ordine e misura del tutto sarà ripreso partitamente per cui quella ragion d'essere del tutto ci apparirà ad un tempo oltre che come *Bene* come *Vero* e come *Bello* (cfr. *Fedro, Parmenide, Sofista, Filebo, Timeo*). Ma dall'altro lato vi è una più profonda considerazione e cioè che il Bene supremo, fonte di unificazione, d'essere e d'intelligibilità, è al di là di ogni essere ed intelligibilità, e quindi ineffabile (accantoniamo dunque la *definizione* del Bene, ché sarebbe un negarlo), se non attraverso un'analogia tratta dal mondo sensibile (il Sole) che ne evochi il più profondo significato. Cfr. *Introduzione*, p. 39.

2. Giuoco di parole: in greco τόκος significa tanto frutto del capitale, quanto figlio (frutto).

3. Cfr. sopra, 473*e*-480*a*.

4. Da un lato nel *Menone, Fedone, Convito*, dall'altro lato nelle discussioni e nell'insegnamento all'Accademia.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Non solo, ma affermiamo anche l'esistenza del Bello in sé, del Bene in sé, ed ugualmente facciamo rispetto a tutte le cose che dianzi ponevamo come molteplici; diciamo che a ciascuna d'esse corrisponde una idea che è unica e che diciamo essere la sua essenza.

— È così.

— E delle cose molteplici diciamo che si vedono e non si concepiscono, mentre delle essenze [*idee*] diciamo che sono concepite, ma non vedute[1]. *c*

— Esattamente.

— Ma con quale organo vediamo le cose che si vedono?

— Con la vista — rispose.

— E con l'udito ciò che si percepisce con le orecchie — proseguii — come con gli altri sensi tutti gli oggetti sensibili?

— Perché no?

— Ebbene, non hai fatto attenzione — seguitai — come l'artefice dei sensi abbia costituito la facoltà del vedere e dell'esser veduto più preziosa di ogni altra[2]?

— Non troppa — rispose.

— Ma guarda così! l'udito e la voce hanno forse bisogno di qualcosa da essi diverso e per intendere l'uno e per essere intesa l'altra, mancando il quale, questo terzo elemento, l'uno non sentirà e l'altra non sarà sentita[3]? *d*

— Per niente — disse.

— E così credo che neppure per molte altre facoltà, se non vogliamo dire per tutte, ci sia bisogno di una cosa del genere — affermai — o sapresti dirne qualcuna?

— No — rispose.

— Mentre per la facoltà di vedere e d'esser veduto non pensi che vi sia bisogno di qualche altra cosa?

— Cioè?

— Pur essendo la vista una funzione degli occhi e pur chi la possiede volendo adoperarla, e così pur essendo i colori negli oggetti, se non vi si aggiunge un terzo elemento che serve, ap- *e*

1. È un accenno a quanto sarà sviluppato poi (509*d*-517*e*) sul nostro doppio modo di atteggiarsi verso la realtà: sensibile e intelligibile.

2. Cfr. *Timeo*, 45*b*. Sulla somiglianza fra l'occhio e il sole, sotto discussa, cfr. *Timeo*, 45*b*-46*a*.

3. Platone sembra ignorare qui che anche il suono per essere trasmesso ha bisogno

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

punto, a questo particolare scopo, tu sai che la vista non vedrà nulla e che invisibili resteranno i colori.

— Ma qual è questo elemento di cui parli? — chiese.

- Quello che chiami luce — risposi.

-- Vero — disse.

— Non a caso, dunque — io seguitai —, il legame che unisce il senso della vista e la possibilità di esser veduto è più prezioso 508
di tutti quelli che uniscono gli altri sensi al proprio oggetto, a meno che tu non ritenga esser la luce senza valore alcuno[1].

— Tutto, meno che di nessun valore! — esclamò.

XIX – E quale degli dèi[2] del cielo tu mi puoi indicare come capace di questo, che la luce faccia sì che i nostri occhi vedano nel modo migliore possibile e che siano veduti gli oggetti visibili?

— Quello che indicheresti tu, che gli altri indicherebbero — rispose —, perché è chiaro tu vuoi che ti risponda il sole.

— Ebbene, la vista non ha con tale dio questo rapporto?

— Quale?

— La vista non è il sole, né presa in sé, né là dove si forma, e che noi chiamiamo occhio. *b*

— No effettivamente.

— Ma di tutti gli organi sensoriali, io credo, l'occhio è quello che più di tutti si avvicina al sole.

— Molto.

— Ed il potere che ha non lo possiede come dispensato dal sole, come fluente dal sole?

— Esattamente.

— Ma neanche il sole è la vista, anzi, mentre è causa[3] di essa, è da essa veduto.

dell'aria. Nel *Timeo* (*67b*), invece, fra le cause che permettono all'orecchio di udire è posta l'aria.

1. Sulla teoria della vista in Platone cfr. *Menone*, *76d*, e soprattutto *Timeo*, *45b* segg. Secondo Teofrasto (*De sensibus*, V, 91) la dottrina platonica sulla vista sarebbe derivata dall'unione di due teorie: quella per cui vi è un fluire dagli occhi agli oggetti, e quella opposta per cui dagli oggetti si parte una emanazione che colpisce gli occhi. Cfr. Diels in « Preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin », 1884, pp. 343-4; J. A. Beare, *Greek Theories of elementary cognition*, Oxford, 1906, p. 141; A. Rivaud, edizione del *Timeo*, « Belles Lettres », Parigi, 1925, pp. 104 segg. della *Notice*.

2. Ovverosia gli astri. Cfr. *Timeo*, *39e*, *40d*.

3. Può darsi Platone avesse presente quel passo di Pindaro (*Peana IX*) ove *Madre degli occhi* (μᾶτερ ὀμμάτων) è detta la spera del Sole.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Così è — disse.

— Potrai dunque dire — seguitai — che è proprio il sole che io intendo per il figlio del Bene, che il Bene generò a sua somiglianza, e che è nel mondo visibile, in rapporto alla vista e agli *c* oggetti visibili, quello che è il Bene nel mondo intelligibile, in rapporto all'intelletto ed agli intelligibili.

— Ma come? — domandò — Spiegalo ancora.

— Sai — risposi — che quando gli occhi si volgono agli oggetti che non sono rischiarati dalla luce del giorno, ma solo dagli astri notturni, vedono debolmente e sono quasi ciechi, come se avessero perduto la netta chiarezza della vista [1].

— Davvero! — esclamò.

— Quando invece si volgono verso oggetti alla piena luce del sole, vedono distintamente e quegli stessi occhi sembra abbiano *d* purissima vista.

— Ebbene?

— Pensa che accada così anche all'anima. Quando l'anima affisa i suoi sguardi su ciò che è illuminato dalla verità e dall'essere, sùbito comprende, conosce e sembra che possegga intelligenza: ma quando si rivolge a ciò che è pieno d'ombra, su ciò che nasce e muore, altro non ha se non opinioni, e vede oscuro, e tira a indovinare, e somiglia a chi non abbia intelligenza.

— Davvero che vi somiglia.

— Ciò che, dunque, spande la luce della verità sulle cono- *e* scenze acquisite, ciò che dà all'anima la facoltà di conoscere, di' pure che è l'Idea del Bene. Essa è il principio della scienza e della verità, in quanto appartengono all'intelligenza [2], ma per quanto belle siano — la scienza e la verità — l'idea del Bene ne è distinta e sarai nel giusto se la riterrai di gran lunga più bella. E come nel mondo visibile è giusto credere che la luce e la vista abbiano una qualche analogia col sole, ma sbaglieremmo se le **509** prendessimo per il sole stesso, così nel mondo intelligibile è giusto credere che la conoscenza e la verità siano simili al sole, ma sbaglieremmo se le credessimo lo stesso Bene: ancora più in alto è da porsi il Bene.

— Di una infinita bellezza tu parli! — esclamò — se di cono-

1. Cfr. *Timeo*, 39*e*-40*d*.

2. Il testo greco ha: αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας ὡς γιγνωσκομένην μὲν διανοοῦ oppure διὰ νοῦ.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

scenza e verità è causa, e se supera in bellezza conoscenza e verità: certo qui tu non intendi parlare del piacere.

— Non bestemmiare! — dissi — Ma considera la sua immagine ancora meglio, in questo modo.

— Come? *b*

— Sarai d'accordo, no?, io credo, nel dire che il sole dà agli oggetti visibili non soltanto la possibilità di essere veduti, ma dà anche vita, sviluppo e nutrimento, pur non essendo il sole né vita né generazione.

— E come no?

— Così gli esseri conoscibili dirai che non hanno dal Bene soltanto la possibilità di essere conosciuti, ma anche il loro essere e la loro essenza, per quanto il Bene non sia affatto essenza, ma qualcosa di molto più elevato dell'essenza, in dignità e potenza.

XX – E Glaucone molto buffamente: — Per Apollo — *c* esclamò — quale mai divina trascendenza!

— La colpa è tua — dissi — che mi hai costretto ad esprimere il mio pensiero su questo punto.

— Né ti fermare, in nessun modo — si raccomandò — almeno fino a che tu non abbia finito di esporre questa tua analogia col sole, tanto più se hai lasciato indietro qualcosa.

— Eh sì, e molte cose anche ho tralasciato — affermai.

— Ma non tralasciarne punte — disse —, neppure una piccolissima parte.

— Ho paura invece di lasciarne e non poche — seguitai —: ad ogni modo, per quanto ora mi è possibile, cercherò di non omettere nulla.

— No, via! — esclamò.

— Pensa, dunque — dissi —, che, come stiamo dicendo, due *d* siano quei sommi princìpi e che l'uno regni sul genere e sul mondo intelligibile, l'altro sul mondo visibile, per non dire sul cielo, a che tu non creda io voglia dimostrare la mia abilità sui nomi. Hai dunque bene a mente queste due specie, visibile e intelligibile[1]?

— Le ho presenti.

1. Data la somiglianza fra οὐρανός (*cielo*) e ὁρατός (*visibile*), popolarmente si riteneva che *cielo* derivasse, come ὁρατός, da ὁράω (*vedere*). Cfr. *Cratilo*, 396*a-c*. D'onde,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Presa ora una linea divisa in due parti disuguali[1], dividi ancora ciascuna parte nella stessa proporzione, e cioè tanto la parte della specie visibile quanto quella della specie intelligibile, e secondo la rispettiva chiarezza e oscurità in quella parte relativa al mondo visibile tu avrai una prima sezione, quella delle *e*
immagini. E per immagini intendo innanzi tutto le ombre, in 510
secondo luogo i fantasmi riflessi nelle acque e sulle superfici dei corpi compatti lisci e lucidi e tutte le altre rappresentazioni del genere, se capisci.

— Capisco.

— Nell'altra sezione poni quegli oggetti di cui nella prima sezione abbiamo veduto le immagini, e cioè gli esseri viventi che ci circondano, il mondo vegetale e ogni genere di prodotti umani.

— È così che pongo — disse.

— Vorrai concedere anche che questa prima sezione si divide in vero e falso — io chiesi — e che l'immagine sta all'oggetto di

in questo senso, si poteva dir benissimo che come il Bene è re dell'intelligibile (νοητοῦ) il Sole è re del cielo (οὐρανοῦ) e quindi del visibile (ὁρατοῦ).

Qui Platone, che passa dal mito ad una discussione più strettamente filosofica, scarta tale ipotesi, finemente ironizzando contro il gusto e l'amore dei Sofisti per le questioni linguistiche (cfr. *Protagora*, 538*e*-549*a*). Non a caso egli dice: « a che tu non creda io voglia dimostrare la mia abilità sui nomi », usando per l'appunto il termine σοφίζεσθαι (*sofizesthai*): σοφίζεσθαι περὶ τὸ ὄνομα (cfr. M. UNTERSTEINER, *Sofisti - testimonianze e frammenti*, fasc. I, p. XVII, Firenze, 1949). Il che è confermato dal *Cratilo*, 396*e*-397*a*. D'altra parte può essere interessante ricordare che per Platone, miticamente parlando, la sede propria delle *idee*, del mondo intelligibile, visibile soltanto all'occhio della mente, è appunto il *sopracielo*, l'*iperuranio* (cfr. *Fedro* 247*c*). Le idee, in effetto, proprio in quanto essenze pure e non afferrabili sensibilmente, non hanno luogo alcuno, per cui si può dire che logicamente – non materialmente – trascendono ciò che è contenuto dei sensi, dell'occhio fisico, donde la distinzione fra mondo intelligibile e mondo sensibile o visibile, il secondo oggetto di opinione, di scienza il primo. Si capisce, dunque, come nel *Fedro* Platone ponga le idee in un luogo sopraceleste, sopravisibile: è un mito, e trattandosi di un mito è chiaro che Platone possa accettare l'etimologia popolare facente derivare οὐρανός da ὁρατός. È inoltre interessante notare come qui Platone non distingua due piani di realtà metafisicamente dati. I due mondi sono due modi diversi di atteggiarsi verso la realtà che in quanto tale è quella che è, intelligibile in sé.

1. « La lezione ἄνισα (*disuguale*) si può dir certa: fu proposto di mutarla in ἴσα (uguale), ma senza costrutto: con ἄνισα si domanda: perché disuguale? con ἴσα si domanderebbe: perché uguale? Con ἄνισα però c'è una domanda ulteriore: quale sarà la parte più grande? Quella del mondo intelligibile, rispondono alcuni, intendendo che la maggior grandezza corrisponda alla maggior chiarezza: quella del mondo sensibile, rispondono altri, come quello in cui si riscontrano τὰ πολλά (*le molte cose*). La soluzione, comunque la si voglia, non ha conseguenza sul resto del ragionamento » (FRACCAROLI). Cfr. *Nota bibliografica*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

cui essa è immagine come l'oggetto dell'opinione sta a quello della conoscenza?

— Sicuro che lo concedo — rispose. *b*

— Considera ora in che modo si deve dividere, a sua volta, la sezione relativa all'intelligibile.

— Come?

— In modo che nella prima parte di questa sezione l'anima sia costretta, procedendo nella sua ricerca, a servirsi, come se fossero immagini, di quegli oggetti che nella prima sezione erano imitati [1], esaminando così per via di ipotesi non risalendo al principio, ma discendendo alla conclusione: nella seconda parte invece l'anima, risalendo dalle ipotesi ad un principio non ipotetico, proceda, indipendentemente da quelle immagini, di cui nell'altra sezione si serviva, ed attui la propria ricerca soltanto con le idee e per mezzo delle sole idee.

— Questo che hai detto — affermò — non l'ho capito bene.

— Daccapo allora — dissi —, ché più facilmente capirai pre- *c*
mettendo alcune considerazioni. Come io penso tu saprai certamente che coloro che si occupano di geometria, di aritmetica e di altre questioni del genere, suppongono il pari e il dispari, le figure, tre specie d'angoli ed altre cose simili, a seconda dell'oggetto della propria ricerca, e, ammesse per conosciute queste cose, le erigono ad ipotesi e ritengono di non doverne dare più ragione né a sé né agli altri, come se fossero princìpi assiomatici per tutti, e, partendo da questi, passano a trattare tutto il resto *d*
deducendo così di conseguenza in conseguenza quella conclusione in virtù della quale avevano preso le mosse.

— Esattamente, questo lo so — disse.

— E allora tu sai anche che si servono di figure visibili e che ragionano su queste figure, senza tuttavia pensare ad esse in quanto visibili, ma alle altre, a quelle di cui queste sono immagine: e cioè discorrono di quello che è il quadrato in sé, della diagonale in sé, e non della diagonale ch'essi tracciano; e lo stesso si ripeta di tutte le altre figure: di queste figure che modella- *e*
no e disegnano, e di cui anche si hanno ombre e immagini nell'acqua, si servono come di immagini, per giungere a cogliere invece altre forme, ciò che è in sé e per sé, e che non altrimen-

1. Gli oggetti del senso.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ti si potrebbero vedere se non attraverso il pensiero discorsivo. 511
— Tu parli secondo verità! — esclamò.

XXI – Questo aspetto, dunque, io l'ho detto intelligibile, ma tale che l'anima, in questa sua ricerca dell'intelligibile, è costretta a servirsi di ipotesi, non per andare al principio, ché oltre le ipotesi non può risalire, ma usando a mo' di immagini quegli stessi oggetti che nella sezione inferiore sono a loro volta oggetto d'immagini, e che ora, rispetto a quelle immagini di prima, vengono giudicati come realtà e tenuti in onore di realtà.

— Capisco — disse — vuoi parlare di ciò che la geometria *b*
ha per oggetto, la geometria e le specifiche scienze di questa sorelle.

— Sai ora che per l'altra sezione relativa all'intelligibile io intendo quella che la ragione stessa afferra per mezzo della propria attività dialettica, tenendo le ipotesi non in conto di princìpi, ma appunto per quello che sono, supposizioni, che son come gradini e pezze d'appoggio per elevarsi fino al principio del tutto, a ciò che è di là dalle ipotesi, ed una volta raggiunto quel principio, ed a quello tenendosi ferma ed a ciò che da esso deriva, discenda fino alla conclusione ultima, indipendentemente da ogni dato sensibile, ma soltanto trascorrendo di idea in *c*
idea, per concludersi in un'idea [1].

— Capisco — affermò —, ma non perfettamente, perché mi sembra che tu parli di un'opera assai complessa: cioè tu vuoi affermare che la conoscenza del « ciò che è » e dell'intelligibile, conoscenza che si attua per mezzo della scienza dialettica, è più chiara che non quella che si ha per mezzo delle scienze specifiche che si basano su ipotesi, nonostante che anche coloro i quali cercan di conoscere il contenuto di quelle scienze specifiche siano costretti a condurre la loro indagine non con i sensi, ma per mezzo del pensiero: ad ogni modo, poiché in questo caso l'inda- *d*
gine non viene condotta risalendo al principio, ma muovendo dalle ipotesi, a te sembra che di questi oggetti tale gente non possa avere intelligenza piena, benché sarebbero intelligibili se ricondotti al loro principio. Ed a me pare che tu chiami discorsività e non intellezione quel modo di conoscere proprio di chi

1. Cfr. *Fedone*, 101*b-e*.

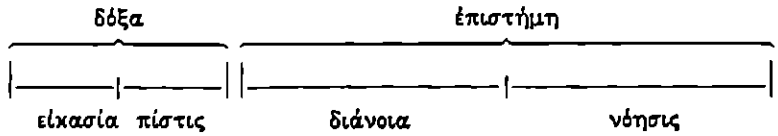
www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

si occupa di geometria e di altre scienze del genere, ponendo l'attività discorsiva del pensiero come intermediaria fra l'opinione e la pura intellezione.

— Hai capito benissimo! — esclamai — Ed ora a ciascuna di queste quattro sezioni fammi corrispondere quattro atteggiamenti diversi dell'anima: alla sezione più alta l'*intellezione pura*, alla seconda l'*attività discorsiva*, alla terza fa' corrispondere e la *credenza*, alla quarta la *congettura*; sistema ora il tutto in ordine di chiarezza basandoti su questo, che quanto più il loro oggetto partecipa del vero, tanto più hanno in sé di chiarezza.

— Capisco, sono d'accordo, e metto tutto in ordine come hai detto[1] — affermò.

1. Vi è, dunque, un *conoscere sensibile* (*opinione*: δόξα), che si riferisce al mondo quale ci è offerto dai sensi, molteplice e mutevole, e si distingue in una pura impressione o immagine (εἰκασία), e in una netta percezione che ingenera una certa fede o credenza (πίστις), e vi è un *conoscere intelligibile* (scienza: ἐπιστήμη), che è dapprima un razionale discorrere e articolare, aiutandosi con ipotesi e simboli come nella matematica (διάνοια), per assurgere infine a cogliere, attraverso quell'articolare stesso, l'unità del tutto nella sua totalità, in piena intuizione (νόησις). Schematicamente si può raffigurare così:



Naturalmente tali distinzioni sono puramente schematiche, ché, in effetto, dal cosiddetto mondo sensibile al mondo intelligibile non vi è un salto, un passaggio netto, ma un graduale innalzarsi, in un graduale approfondimento, da ciò che dapprima nell'immediatezza sensibile appare molteplice (come, ad esempio, le parole di un libro, l'una accanto all'altra, indifferentemente, per chi non abbia ancora inteso), alla consistenza reale di cose accanto a cose (ogni parola del libro prende significato in sé), all'accorgersi che ogni cosa si articola all'altra — ed ecco il passaggio da ciò che è dato dei sensi, a ciò che è contenuto soltanto dell'intelletto — per cui l'una dall'altra, ciascuna cosa prende il suo significato (l'articolarsi delle varie parole in frasi che hanno una loro coerenza), fino a cogliere la ragion d'essere del tutto che il tutto ordina in unità, per cui tutto è là dove è bene che sia (intendere il significato del libro nella sua unità, il perché del libro, che non è nessuna delle parole, nessuna delle pagine, che è in tutte e in nessuna, che noi cogliamo *dopo* aver letto e riletto tutto il libro, ma che del libro era la condizione stessa). Tanto meglio di questo ci rendiamo conto nella plastica raffigurazione dell'immediato *mito della caverna*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

LIBRO SETTIMO

I – E così *, dopo quanto abbiamo detto — io proseguii — 514
paragona la condizione della nostra natura, rispetto al sapere e all'ignoranza, alla seguente immagine[1]. Pensa di veder degli uomini in una sotterranea dimora a forma di caverna, il cui ingresso, aperto dalla parte della luce, sia largo tanto quanto è larga la spelonca stessa: là essi sono sin da fanciulli, gambe e collo incatenati, tanto che non si possono muovere, né guardare altrove se non dinanzi a se stessi, poiché i legami impediscono *b*
loro di volgere intorno la testa: lontana, alta, dietro loro, risplende la luce di un fuoco: tra il fuoco e i prigionieri, in alto, passa una strada, e, lungo questa via, è costruito un muricciolo, simile a quei ripari che i burattinai innalzano fra sé e gli spettatori, e al di sopra del quale mostrano le loro marionette.

— Lo vedo — disse.

— Immàginati ora, lungo questo muricciolo, uomini che *c*
portano su di sé oggetti di ogni sorta, oggetti che sorpassino il muro, statuette raffiguranti uomini ed altri animali, di pietra, di legno, d'ogni forma, ed immàginati che alcuni di questi por- 515
tatori parlino, altri invece se ne stiano zitti.

— Strana l'immagine che tu ci descrivi — esclamò —, strani i tuoi prigionieri!

* 514*a*-517*a*: *Il mito della caverna: i quattro gradi ascensivi del conoscere. Mondo sensibile e mondo intelligibile.*

1. Secondo PORFIRIO, *De antr. Nymph*, 8, il mito della caverna sarebbe stato suggerito a Platone da un'immagine già usata dai Pitagorici e da Empedocle. Per il *mito della caverna* cfr. oltre ADAM, ediz. *Repubblica*, Cambridge, 1902, II, pp. 156-63; H. RAEDER, *Platon Philosophische Entwickelung*, Lipsia, 1905, p. 227; F. M. CORNFORD, *From religion to philosophy*, New-York, 1912, pp. 435-41; A. DIÈS, *Guignol à Athènes*, « Bull. de l'Ass. G. Budé », 1927, pp. 14-5; P. FRUTIGER, *Les Mythes de Platon*, Parigi, 1930; A. DIÈS, Introduzione alla *Repubblica*, « Les Belles Lettres », Parigi, 1932, pp. LXVII-LXX; M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna, 1947. Cfr. inoltre *Bibliografia*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Simili a noi però! — io dissi — Prima di tutto, infatti, tu credi che costoro vedano di se stessi e dei compagni qualcos'altro che non siano le ombre che il fuoco proietta su quella parte della caverna che sta loro in faccia?

— Non può essere altrimenti, se per tutta la vita sono co- *b*
stretti a tenere la testa immobile.

— E lo stesso dovremmo ripetere degli oggetti che vengono portati?

— Si capisce.

— Ed allora se potessero parlare fra di loro non credi che designerebbero come oggetti reali quelle ombre che vedono[1]?

— Necessariamente.

— Non solo, ma se vi fosse un'eco in questo carcere, che dal fondo rimandasse i suoni, tutte le volte che uno di quei tali, che passano [dietro il muricciolo], parlasse, cosa credi: prenderebbero la sua voce per quella dell'ombra che vedono passare?

— Eh sì per Zeus! — esclamò.

— Né altrimenti potrebbe avvenire — dissi — ché per quella *c*
gente la realtà non può essere altro che le ombre degli oggetti.

— Per forza — ribatté.

— Considera — ora — io dissi — cosa dovrà loro accadere se vengano sciolti e guariti da quella loro ignoranza. Se uno di essi fosse sciolto, costretto di colpo ad alzarsi, a girare il collo, a camminare, a guardare verso la luce; se, facendo tutti questi movimenti, soffrisse ed il barbaglio gl'impedisse di vedere quelle *d*
cose di cui prima scorgeva le ombre, cosa credi che risponderebbe a chi gli dicesse che fino allora non aveva veduto che vuoti simulacri e che ora, invece, più vicino a quelle che sono le essenze, e, appunto perché volto verso oggetti più reali, vede le cose con maggior esattezza, e, ad uno ad uno, mostrandogli gli oggetti che passano, con una serie di domande lo costringesse a

1. « Leggo con ADAM: οὐ ταῦτα ἡγεῖ ἂν τὰ παριόντα αὐτοὺς νομίζειν ὀνομάζειν, ἅπερ ὁρῷεν; che è anche la lezione dei codici salvo παριόντα al posto del quale in molti è παρόντα, con press'a poco lo stesso senso ma meno esatto. La lezione del BURNET οὐ ταῦτα ἡγῇ ἂν τὰ ὄντα αὐτοὺς νομίζειν, ἅπερ ὁρῷεν; fa troppa violenza alla tradizione manoscritta: oltre di ciò ὀνομάζειν non può essere assolutamente eliminato e bisognerebbe piuttosto aggiungerlo se nel testo non ci fosse, perché la condizione espressa che possano parlare sarebbe inutile, se poi non parlassero » (FRACCAROLI).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

rispondergli cosa è? Non credi che si troverebbe in gran dubbio e che anzi riterrebbe più veri di quegli oggetti che ora gli si mostrano gli altri, che allora vedeva?

— È molto! — disse.

II — Non solo, ma se qualcuno poi lo costringesse a guardare la stessa luce, non pensi che gli farebbero male gli occhi e *e*
fuggirebbe indietro, volgendosi a quelle cose che invece può guardare e le riterrebbe davvero più chiare di quelle che gli vengono mostrate?

— Così — rispose.

— E se usando la forza — continuai — qualcuno lo trascinasse via di là per l'aspra ed erta via, e non lo lasciasse prima d'averlo condotto fuori alla luce del sole, non credi che soffrirebbe e si ribellerebbe ad essere trascinato così, e che una volta 516
giunto in faccia al sole, pieni gli occhi di luce, non potrebbe vedere nessuno di quegli oggetti che noi attualmente riteniamo veri?

— No certo, almeno da principio — disse.

— Anzi, io credo ch'egli vi si dovrebbe abituare se volesse vedere il mondo che sta sopra la spelonca. E più facilmente potrebbe vedere dapprima le ombre, poi le immagini degli uomini e degli altri oggetti riflesse nelle acque, infine le cose stesse: quindi, alzando gli occhi verso la luce degli astri e della luna, durante la notte contemplerebbe le costellazioni e lo stesso cielo più facilmente che di giorno il sole e del sole la luce abba- *b*
gliante.

— Certo.

— E finalmente il sole, io credo, e non nelle acque l'immagine del sole, o in altro fondo che ne rifletta la luce, ma il sole stesso, là dove veramente è, potrebbe guardare e contemplarlo quale esso è in sé[1].

— Per forza — disse.

— Dopo di che, ormai, così potrebbe concludere intorno al sole: stagioni e anni sono prodotto del sole, e tutto ciò che sia nel mondo visibile è governato dal sole, non solo, ma, in un cer-

1. Per questa ascesa dell'anima dal sensibile all'intelligibile cfr. anche *Fedone*, 82*e*-83*a*; *Convito*, 210*a*-211; *Fedro*, 247*c*-248*c*; *Teeteto*, 175*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

to senso il sole è causa anche di tutte quelle cose che quel tale e *c*
i suoi compagni vedevano nella caverna[1].

— È chiaro — disse — che dopo quanto ha veduto non potrebbe giungere ad altra conclusione.

— Ebbene, se si ricordasse ora di quella sua prima dimora e di quello che là credeva sapere, se ripensasse ai suoi compagni di prigionia non ti sembra che si sentirebbe felice del suo cambiamento e sentirebbe pietà di quegli altri?

— Senza dubbio.

— E se fra coloro [che sono prigionieri] vi fossero stati onori e lodi, reciprocamente scambiati, e premi per chi con occhio più acuto avesse veduto gli oggetti che passavano, per chi si fosse ricordato meglio quale di quegli oggetti passava prima, quale dopo, o quali passavano insieme, sì che con più abilità si potesse *d*
indovinare quello che stava per accadere, credi che costui ancora ne avrebbe desiderio, o invidierebbe fra quei prigionieri coloro che vengono onorati e che hanno un posto di comando? O penserà quello che dice Omero, e veramente vorrebbe

lavorare la terra servo di un altro neppure assai ricco[2]

e sopportare ogni male piuttosto che tornare a quelle sue ingannevoli opinioni e vivere come viveva prima?

— Proprio così — rispose — ed io penso appunto che tutto *e*
preferirebbe soffrire piuttosto che vivere in quel modo.

— Supponiamo ancora — seguitai — che quell'uomo discenda di nuovo nell'antro e riprenda il suo vecchio posto: giungendovi bruscamente dal sole, non verrebbe a trovarsi come cieco?

— Ma certo! — esclamò.

— E se costui dovesse nuovamente, a gara con quei prigionieri, distinguere le ombre, fino a che si trova abbagliato e prima 517
che i suoi occhi si siano rimessi nel loro giusto foco, e ci vorrebbe senza dubbio molto tempo perché si abituassero, non farebbe egli ridere e non si direbbe di lui che per esser salito lassù è tornato in basso con gli occhi rovinati e che, dunque, non vale la pena neppure di tentare una simile ascensione[3]? E se qualcuno poi

1. Che alcuni mitologi ritenessero che già in Omero (cfr. *Iliade*, VIII, 231 segg.) il Sole fosse causa universale, chiaramente risalta dallo stesso PLATONE, *Teeteto*, 153*c-d*.

2. *Odissea*, XI, 489. Già citato da Platone a p. 386*c*.

3. Su questo motivo del saggio deriso e perseguitato cfr. sopra 494*e*; *Fedro*, 249*d*; *Teeteto*, 174*c-d*; *Sofista*, 216*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

cercasse di scioglierli e di condurli in alto, se potessero avere quel tale fra le mani ed ucciderlo, non lo ucciderebbero[1]?

— Lo ucciderebbero sì! — rispose.

III – Ed ora*, amico Glaucone — dissi —, questa nostra immagine va fatta esattamente corrispondere a quanto abbiamo detto sopra, e così paragoniamo questo nostro vivere nel mondo *b* sensibile a quella che è la vita nella caverna e la luce del fuoco nella caverna a quello che è l'effetto del sole: ponendo poi l'ascesa al mondo superiore, e la visione delle cose che vi sono, ad immagine dell'ascesa dell'anima verso il mondo intelligibile, non t'ingannerai su come io penso, ché appunto tu desideri conoscere il mio pensiero: ma Dio sa se poi è quello vero. Ad ogni modo io ritengo che così sia davvero, che cioè nel mondo intelligibile l'idea che ha in sé il fine ultimo sia l'idea del Bene, che soltanto dopo lunga fatica si riesce a vedere, ma una volta che l'abbiamo compresa per necessità logica dobbiamo concludere che essa è la universale ragion d'essere di tutto ciò che c'è di bello *c* e di buono, che nel mondo visibile ha generato la luce e della luce il signore, che nel mondo intelligibile, essa idea sovrana, attua verità e intelligenza: e che chiunque nella vita voglia agire saggiamente, sia in pubblico che in privato, deve guardare all'Idea del Bene.

— Sono d'accordo con te, per quel che son capace di seguirti — affermò.

— Suvvia allora — proseguii — sii d'accordo con me anche su quest'altro punto, che non c'è da meravigliarsi affatto se coloro che si son sollevati fino all'Idea del Bene non voglian più occuparsi degli affari umani, e se le anime loro siano, invece, *d* tutte tese a quell'alta dimora: ed è naturale, se dobbiamo tener presente ancora la nostra immagine.

— È proprio naturale — disse.

— E allora pensi che sia proprio da stupirsi — domandai — se passando da queste contemplazioni divine alle umane miserie

1. Chiara allusione al processo ed alla morte di Socrate.

* 517*b*-521*b*: *Dovere del filosofo: non rimaner sul monte a contemplare la conquistata verità, ma nel mondo umano tornare. Dovere del giusto è attuare giustizia in un mondo ove giustizia non c'è. Soltanto così sarà vivo quel mondo ideale che altrimenti sarebbe morta spoglia. Armonia non si dà se tutti non vi concorrono per ciò che a ciascuno compete.*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

uno ci faccia una gran brutta figura ed appaia quanto mai ridicolo, quando, ancora abbagliato, non essendosi abituato abbastanza alle tenebre ove è venuto a trovarsi, debba, in tribunale o altrove, scendere a discutere sulle ombre del giusto o sulle immagini che vengon proiettate da queste ombre, ed a combattere sul modo in cui queste ombre possono essere intese da gente che mai ha veduto quella che sia la giustizia in sé e per sé[1]? *e*

— Non è affatto strano — rispose.

— Ma chi abbia la testa a posto senza dubbio si ricorderà 518
— seguitai — che due sono i modi per cui la vista resta offuscata e che il fatto avviene per due cause opposte: quando si passa dalla luce all'oscuro, o, viceversa, dalla oscurità alla luce; ora, pensando che questi due casi avvengano anche per l'anima, quando se ne veda una turbata e incapace di distinguere, invece di stare lì a ridere senza ragione, si dovrebbe esaminare se venendo da una vita più luminosa è offuscata dalla insolita oscurità, o, se passando da una grande ignoranza ad una più alta luminosità, sia satura di un eccessivo sfavillante splendore; e *b*
così nel primo caso si dovrebbe ritenere beata della sua situazione e della vita sua, nel secondo caso quell'anima sarebbe degna di commiserazione, e se di essa si vuole ridere, la canzonatura sarebbe meno degna di risa che se fosse rivolta a quell'anima che è decaduta dall'alto e dalla luce.

— Parli perfettamente — disse.

IV – Ora, se tutto questo è vero — proseguii — su tale questione dobbiamo ritenere quanto segue: che l'educazione non sia affatto quale alcuni[2] affermano che sia. Affermano infatti che non essendovi nell'anima alcuna conoscenza, sono essi che ve la *c*
pongono, come chi mettesse la vista in occhi ciechi.

— Proprio questo dicono — affermò.

— Il ragionamento che ora stiamo facendo dimostra invece — io seguitai — che l'anima di ciascuno ha in sé questa potenza[3] d'apprendere ed il suo relativo strumento, e che quest'organo,

1. Cfr. sopra l'atteggiamento ironico di Trasimaco (I lib.), 361*b-d*, 409*a*, 487*a*-502*c*; inoltre *Gorgia*, 486*b*; *Teeteto*, 172*c*-177*c*; *Sofista*, 216*d*.

2. Probabile allusione ai sofisti. Cfr. *Protagora*, 319*a*; *Gorgia*, 447*c*.

3. Per l'innatismo platonico cfr. *Menone*, 81*a* segg.; *Fedone*, 72*e*-75*d*, particolarmente 73*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

come l'occhio che dall'oscurità non si può volgere verso la luce se non al tempo stesso volgendo tutto il corpo, quest'organo deve essere volto via insieme all'anima tutta da quello che è il mondo del divenire, fino a che sia capace di resistere e contemplare quello che è l'Essere in sé, e dell'Essere il punto più luminoso: e questo noi diciamo il Bene. Non è vero? *d*

— Sì.

— Ecco, questa — dissi — potrebbe essere l'educazione: l'arte, appunto, di saper volgere quest'organo, come più facilmente, come più efficacemente: non dunque nel dare all'anima la vista, ché già essa la possiede, ma soltanto questo dovrebbe far comprendere, come l'anima non sia rettamente volta, non guardi là dove dovrebbe guardare.

— A quanto pare sì! — esclamò.

— Ebbene, si potrebbe ammettere ora che quelle altre capacità, che si dicono attitudini dell'anima, sono in qualche modo analoghe alle capacità del corpo: se difatti da principio non vi sono in atto si possono acquistare in séguito a forza d'abitudine *e* e di esercizio: mentre la capacità conoscitiva, sopra tutte le altre, a quanto pare, vive di un più divino principio che mai perde il suo intrinseco potere, ed utile e giovevole diviene, o viceversa inutile e dannosa a seconda ove venga volta. Non ti sei mai ac- **519** corto a proposito di quei cosiddetti malvagi intelligenti come la loro vile anima acutamente veda e nettamente distingua le cose verso cui si volge, appunto perché non ha debole vista, ma, costretta a servire quella loro malvagità, quanto più è acuta tanto maggiori sono i mali che commette[1]?

— Sicuro! — rispose.

— E allora — dissi — se fin dall'infanzia ad una tal natura sùbito si tagliassero via torno torno i pesi di piombo, che, per così dire, appartengono al mondo del divenire, e che ad essa *b* attaccati per mezzo dei banchetti, dei piaceri e di simili appetiti, volgono in basso la vista dell'anima: se, da questi pesi liberata, si volgesse verso la verità, questa stessa anima di questi stessi uomini distintamente vedrebbe anche la verità come ora vede le cose verso cui è rivolta[2].

1. Da notare come lo stesso problema conoscitivo ha valore soprattutto in quanto sia inteso in senso morale. Cfr. sopra 491*e*.

2. Cfr. oltre 611*e*. La stessa immagine in *Fedone*, 81*b* segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Naturale — affermò.

— Non solo — proseguii — ma non è naturale anche questo, che da quanto abbiamo detto necessariamente si deduce come tanto gl'incolti e chi non conosce la verità, quanto coloro che per tutta la vita si sono abbandonati soltanto allo studio, né gli uni né gli altri saprebbero adeguatamente governare uno Stato, gli *c* uni perché non hanno nella propria vita uno scopo cui tendere ed al quale adeguarsi in ogni azione, sia in privato che in pubblico, gli altri perché volontariamente non muoverebbero neppure un dito, poiché ancora in vita ritengono d'essere stati trasportati ad abitare le isole dei beati[1]?

— Vero — disse.

— Spetta, dunque, a noi, fondatori — affermai — obbligare tali elette nature a volgersi verso questa scienza che di tutte abbiamo detto essere la più sublime, la contemplazione del Bene, e a fare quella ascesa; ma quando siano giunti a questa suprema *d* altezza ed abbiano sufficientemente contemplato il Bene, non si conceda loro ciò che oggi si concede.

— Che cosa?

— Di restare — risposi — lassù e non voler più discendere fra quei prigionieri, né prender parte alle loro fatiche e ai loro onori, a prescindere dalla importanza di questi.

— Ma allora faremo loro un torto — disse — e li obbligheremo a triste vita, quando invece potrebbero goderne una migliore?

V – Ancora una volta[2], amico mio — risposi —, ti sei di- *e* menticato che per la legge non ha importanza alcuna assicurare straordinario benessere ad una sola classe sociale, ma che la legge cerca di attuare il benessere generale della città con l'unione di tutti i cittadini, li persuada o li costringa, e facendo sì che reciprocamente si scambino quei servigi che ciascuno di loro può rendere alla comunità: e se la legge è tutta tesa nel creare simili 520 cittadini allo Stato, non è certo perché ognuno volga la propria attività dove più gli piace, ma perché attraverso loro essa concorra a cementare l'unione statale[3].

1. Per questa parte (519*b*-521*b*) cfr. *Introduzione*, pp. 29-30.
2. Cfr. sopra, inizio IV lib.
3. Cfr. *Politico*, 305*c* alla fine.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Vero, me n'ero dimenticato — disse.

— Dunque, amico Glaucone — seguitai —, considera che non siamo ingiusti verso i filosofi che da noi son cresciuti, anzi avremo buone ragioni da dire quando faremo loro un dovere di aver cura degli altri e di esserne i custodi. Ed a loro diremo infatti che nelle altre città chi come essi nasce filosofo è ragione- *b*
vole che non abbia parte nell'attività politica, ché si sono formati da se stessi, indipendentemente dal loro rispettivo governo: ora, ciò che nasce per generazione spontanea, non deve a nessuno il proprio allevamento, è giusto che a nessuno, chiunque sia, ne debba pagare le spese. Ma voi, noi vi abbiamo formato per lo Stato e per voi stessi, come negli alveari[1] duci e re, e vi abbiamo dato una educazione di gran lunga più perfetta e completa di quella che hanno i filosofi delle altre città e vi abbiamo resi più *c*
capaci di partecipare di ambedue gli aspetti[2]. Voi, dunque, dovete, quando ad ognuno spetterà il suo turno, discendere nel comune mondo degli altri ed abituarvi a vedere anche ciò che è nella oscurità delle tenebre: anzi, una volta fatta l'abitudine alle tenebre, infinitamente meglio degli altri ci vedrete e riconoscerete ogni immagine, quale ne sia il valore e di quale realtà sia il riflesso, perché voi avete già visto la vera essenza del Bello, del Giusto e del Bene. Ecco come il nostro Stato per noi e per voi sarà governato da svegli e non in sogno, come lo è nella maggioranza degli Stati attuali, i cui cittadini si lottano per delle vane ombre, disputandosi il comando come se fosse un grande bene[3]. *d*
Ma la verità è questa: quello Stato, cioè, in cui il comando è affidato a coloro che meno di tutti ne hanno il desiderio, sarà per forza il migliore e il più felicemente governato, lo Stato invece i cui governanti avranno un carattere opposto a questo sarà retto, appunto, in senso opposto.

— Esattamente — disse.

— Ebbene, credi che ascoltando questi argomenti i nostri allievi ci disubbidiranno? Non vorranno, ciascuno a suo turno, prendere parte alla vita politica, trascorrendo tuttavia la maggior parte del tempo insieme agli altri in un puro mondo?

1. Cfr. la stessa immagine in *Politico*, 301*e*.

2. Della filosofia e dello Stato.

3. Abbiamo qui l'interpretazione platonica di quello che nel *Critone* è il dialogo fra Socrate e le Leggi.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Impossibile — rispose —, ché cosa giusta chiederemo ad *e*
uomini giusti. Solo che ciascuno d'essi assumerà il peso del governo per dovere, e non come quelli che governano oggi negli Stati [1].

— Proprio così, amico mio! — esclamai — E se per coloro che debbono governare troverai una condizione di vita migliore 521
di quella del potere, avrai trovato al tempo stesso il mezzo per avere uno Stato ben governato, perché è soltanto in uno Stato simile che avranno il potere i veri ricchi, non ricchi d'oro, ma di virtù e sapienza, la ricchezza cioè di chi è veramente felice. Ma là dove nella cosa pubblica si gettino pezzenti e gente avida di ricchezze personali, gente che dalla politica spera il proprio guadagno, non è possibile un buon governo, poiché si lottan fra di loro per arraffare il comando e questa lotta intestina e civile li perde insieme a tutto lo Stato.

— Verissimo — disse.

— E allora — chiesi — conosci altra vita oltre quella del vero *b*
filosofo che abbia in disprezzo le cariche governative?

— Eh no, per Zeus! — esclamò.

— D'altra parte il potere non va cercato per amore del potere stesso, ché, altrimenti, i rivali saranno in lotta fra loro.

— Come no?

— Chi dunque costringerai ad assumere la custodia dello Stato, se non coloro che, sapendo meglio di tutti come vada governato bene uno Stato, hanno altri onori, altra vita migliore di quella dell'uomo politico [2]?

— Nessun altro — rispose.

VI — Ma vuoi ormai * che esaminiamo il modo con cui si *c*
formeranno uomini simili e come si potrebbero fare ascendere

1. Cfr. sopra 347*b-e*. « Nella *Repubblica* il fondatore dello Stato, l'educatore, deve staccarsi dal presente degenerato e Platone deve ancora accentuare l'ostilità tra il filosofo e i fiacchi cittadini. Per creare la gerarchia, senza la quale non è possibile la ricostruzione, il sapiente deve per così dire discendere dal cielo come mediatore della divinità... Dopo i rapimenti del *Fedone* e del *Simposio*, la discesa per amore della missione politica in mezzo al popolo ostinato non può avvenire senza dolore. La similitudine della caverna rappresenta questo ritorno » (HILDEBRANDT, *op. cit.*, p. 305).

2. Cfr. *Leggi*, 962*b*; *Politico*, 305*c-d*.

* 521*c*-541*b*: *Le varie tappe dell'educazione: quali le discipline (aritmetica, geometria, stereometria, astronomia, teoria della musica). La dialettica quale specifica*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

alla luce, sì come dall'Ade si dice che alcuni siano ascesi fino agli dèi?

— Eccome se lo desidero! — esclamò.

— Ebbene, a quanto sembra, non è cosa questa tanto semplice come il rovesciarsi di un coccio[1], ché si tratta di volgere un'anima da un giorno tutto ombre al vero giorno, elevarla cioè a quello che è il mondo dell'Essere, ascesa che appunto noi diciamo essere la filosofia vera.

— Esattamente.

— Dobbiamo, dunque, esaminare quale fra le varie discipline possegga questa capacità? *d*

— Certo.

— Quale può essere, dunque, Glaucone, la scienza che attrae l'anima dal mondo del divenire al mondo dell'Essere? E mentre parlo mi viene un altro pensiero: non abbiamo già detto che fino da giovani costoro dovevano essere atleti di guerra[2]?

— Sicuro che lo dicemmo.

— E allora la scienza di cui siamo in cerca oltre questa deve possedere anche quest'altra virtù.

— E quale?

— Che inutile non sia ad uomini di guerra.

— Certamente, se è possibile — disse.

— Ma, precedentemente, noi li abbiamo educati nella ginnastica e nella musica. *e*

— Proprio così — affermò.

— Soltanto che la ginnastica è rivolta a ciò che nasce e che muore, ché si occupa dello sviluppo e del deperimento del corpo.

— Sembra.

— La ginnastica non è, dunque, quella scienza di cui andiamo in cerca.

— Eh no! **522**

educazione del filosofo a che sia ottimo re. Quale l'età del suo regno. Si conclude così la fondazione dello Stato perfetto.

1. L'educazione non è un giuoco regolato dal caso come il giuoco cosiddetto ὀστρακίνδα (*giuoco del coccio*). Si gettava, in mezzo a due schiere di ragazzi un coccio, *nero* da un lato *bianco* dall'altro, al grido di *notte giorno* (νύξ ἢ ἡμέρα), e, a seconda della parte su cui cadeva, l'un gruppo di fanciulli fuggiva, l'altro inseguiva: cfr. L. GRASBERGER, *Erziehung u. Unterricht, in Klass. Alt.*, Würzburg, 1864-81, I, pp. 57-60.

2. Cfr. sopra, 422*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Che sia la musica quale più sopra l'abbiamo esaminata?

— Ma la musica — disse — se ben ti ricordi non era che l'antistrofe della ginnastica[1] ed educava i nostri custodi dando loro un certo abito, e con le sue armonie dava loro un certo equilibrio interiore, ma non la scienza, e con il suo ritmo una certa euritmia e nei discorsi, raccontassero favole o avessero un contenuto di maggior verità, la musica aveva certe altre possibilità d'infondere attitudini sorelle: ma in essa non v'era affatto insegnamento che conducesse a quel fine che ricerchi ora. *b*

— Con esatta precisione me lo fai ricordare — affermai — ed effettivamente non v'era nulla di tutto questo. Ma allora, mio buon Glaucone, quale potrebbe essere la scienza che abbia simili caratteristiche? Le arti no, ché tutte le arti ci sono apparse volgari...

— Eh sì! Ma quale altro insegnamento ci rimane allora se scartiamo la musica, la ginnastica e le arti?

— Va bene — dissi — ma se al di fuori di queste discipline non ce ne resta altre, prendiamo quella scienza che le abbraccia tutte in unità[2].

— Quale?

— Questa, ad esempio, di cui ha bisogno ogni arte, ogni *c*

1. Cfr. sopra, 410*c*-412*a*; *Timeo*, 88*a-b*.

2. Questa sezione, dedicata alle scienze, ha un duplice interesse: l'uno interno, relativo cioè alla comprensione della *Repubblica* stessa e del pensiero platonico, l'altro più strettamente storico, cioè relativo da un lato alla storia delle scienze in generale, dall'altro alla presa di posizione da parte di Platone rispetto a quella che era la scienza al tempo suo ed alle possibili influenze che egli ne può aver ricevute. Platone, senza dubbio, ha dato una grande importanza alle scienze, soltanto che esse, per lui tutto inteso a formare l'uomo intiero e completo, senza alcuna unilateralità, uomo veramente di governo, anche le scienze, più che in sé, debbono essere insegnate ed apprese come pezze d'appoggio per giungere alla più piena formazione dell'anima, come avvio a quella scienza delle scienze che è la dialettica. Con lo stesso valore educativo sono considerate le scienze (*aritmetica, geometria, stereometria, astronomia, scienza della musica*) nelle *Leggi*: cfr. *Leggi*, 747*b*, 819*a*-822*c*. Per il rapporto fra Platone e le scienze al tempo suo si veda, oltre la scelta bibliografica data dal Diès nell'*Introduzione* alla ediz. della *Repubblica* (Belles Lettres, 1932), pp. LXX-LXXXIII, e le interessanti osservazioni dello stesso Diès (*op. cit.*); W. JAEGER, *Aristotele*, 1923, 1934, trad. it. Firenze, 1947, pp. 11-28; F. M. CORNFORD, *Mathematics and dialectic in the Republic VI-VII*, in « Mind », 1932, pp. 37-52, 173-90; K. MUGLER, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Strasburgo, 1948; K. REIDEMEISTER, *Mathematic und Logic bei Plato*, Lipsia, 1942; ID., *Das exakte Denken der Griechen. Beiträge zur Deutung von Euklid, Plato, und Aristoteles*, Amburgo, 1940. Cfr. inoltre ROTHLAUF, *Die Mathematik zu Platons zeiten und seine Beziehungen zu ihr*, Monaco, 1878; M. CANTOR, *Vorlesungen über der Mathematik*, Lipsia, 1880; R. EBELING, *Mathematik und Philoso-*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

indagine, ogni scienza, e che fra le prime deve essere appresa da chiunque.

— Ma quale è? — egli chiese.

— Una cosa da nulla — risposi — e che consiste nel saper distinguere i numeri, l'uno, il due, il tre: in una parola sola la *scienza dei numeri* e il *calcolo*[1]: o non è forse vero che ogni arte e ogni scienza sono costrette a farne uso?

— Davvero! — esclamò.

— Ed anche l'arte della guerra? — domandai.

— Necessariamente — rispose.

— Nelle tragedie, dunque, volta a volta, Palamede ci pre- *d*
senta un ridicolissimo stratega nella persona di Agamennone[2] — dissi —. O non ti sei accorto che avendo scoperto l'aritmetica Palamede dice di aver disposto i vari scaglioni dell'esercito nei proprii alloggiamenti innanzi ad Ilio, e d'aver contato le navi e tutto il resto, come se prima di lui non fossero mai state contate, e che dunque Agamennone, a quanto sembra, neppure sapeva quanti piedi avesse, ché appunto non avrebbe dovuto saper contare? E allora, che razza di generale pensi che fosse?

— Uno strano generale davvero — rispose — se questo fosse stato vero.

VII — Ed allora — seguitai — fra le conoscenze che sono *e*
necessarie ad un uomo di guerra non porremo anche il calcolo e la scienza dei numeri?

— La prima di tutte anzi — rispose, — se deve in qualche modo intendersi degli ordinamenti militari, o piuttosto se ha da esser un uomo.

— Di questa disciplina, dunque, hai l'idea stessa che ne ho io? — domandai.

phie bei Platon, Monaco, 1909; TH. HEATH, *A History of Greek Mathematics*, Oxford, 1921; F. SOLMSEN, *Platon Einfluss auf die Bildung der Mathem. Methode*, Berlino, 1929; P. H. MICHEL, *De Pythagore à Euclide*, Parigi, 1950. Internamente a Platone cfr. *Ippia Maggiore*, 285*b-e*; *Protagora*, 315*c*-318*d*; *Gorgia*, 465*c*; *Menone*, 82*b*-86*c*, 87*a* segg.; *Fedone*, 100*e*-102*a*, 108*c*; *Teeteto*, 147*d*-148*e*; *Parmenide*, 157*e*, 143*e*, 149*c* segg.; *Timeo*, *passim*. Cfr. inoltre *Nota bibliografica*.

1. Si distingueva fra la scienza dei numeri (ἀριθμητική) e l'arte del calcolare (λογιστική).

2. Tanto Eschilo, quanto Sofocle, quanto Euripide avevano ciascuno dedicato una tragedia a Palamede, ritenuto lo scopritore della aritmetica. Cfr. anche la *Difesa di Palamede* di GORGIA (*Sofisti testimonianze e frammenti*, a cura di M. UNTERSTEI-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— In che senso?

— Che questa potrebbe essere una di quelle scienze che stia- 523
mo cercando e che per sua natura porta all'atto dell'intendere[1]: ma di essa nessuno se ne serve come dovrebbe, cioè come della scienza in ogni senso propria ad elevarci all'Essere [*on*].

— Che vuoi dire? — domandò.

— Cercherò di chiarire il mio punto di vista — dissi —: e via via che da parte mia definirò quello che ci può condurre al nostro fine e quello che no, tu stesso, che insieme a me stai compiendo l'indagine, dimmi se sei d'accordo oppure no, sì che più chiaramente si possa comprendere se anche questo è come io lo vengo divinando.

— Mostramelo — disse.

— Va bene — affermai —, ma a patto che tu sappia scorgere come fra gli oggetti che cadono sotto i sensi alcuni ve ne siano che non stimolano l'intelletto ad indagare oltre, ché basta il *b*
giudizio che ne dànno i sensi stessi, mentre altri oggetti vi sono che, anzi, da ogni punto di vista fanno sentire all'intelletto l'esigenza di una più profonda indagine, appunto perché la sensazione non è affatto convincente.

— È chiaro che tu parli delle cose che si vedon da lontano — disse — e dei disegni prospettici.

— No, non hai colto affatto quel che volevo dire — affermai.

— E che volevi dire allora? — egli chiese.

— Gli oggetti — risposi — che non provocano l'esigenza di un'ulteriore indagine sono quelli che non ci dànno ad un tempo due sensazioni opposte; se, invece, producono tale doppio sentire *c*
allora li pongo fra quelli che provocano l'intelletto a riflettere, quando appunto la sensazione che ci colpisce, sia da vicino che da lontano, non ci permette di comprendere se l'oggetto sia uno o altro opposto. Ma più chiaramente capirai quel che voglio dire in questo modo: questi, poniamo, sarebbero tre diti, il mignolo, il seguente ed il medio.

— Va bene — disse.

— Ammetti pure che io li supponga veduti da vicino. Ed ora fai su questi diti l'osservazione che segue.

NER, Firenze, 1949, fasc. II, pp. 112-35). Cfr. anche *Leggi*, 677*d*, ove Palamede è posto fra gli scopritori.

1. Cfr. oltre 526*b-c*; *Leggi*, 747*b*, 817*e* segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Quale?

— Ciascuno d'essi ci appare ugualmente come un dito, e in *d* questo senso è assolutamente indifferente che lo si veda in un punto medio o estremo, bianco o nero, grosso o sottile, e via di séguito, ché in tutti questi casi l'anima della maggioranza non è costretta a rivolgersi all'intelletto per sapere che cosa sia un dito, perché in nessun caso la vista le ha presentato insieme un dito che non sia un dito.

— Eh no! — disse.

— È naturale dunque — seguitai — che una tale sensazione non ponga all'intelletto alcun problema, né svegli l'intelletto. *e*

— È naturale.

— E va bene, ma se si tratta della grandezza e della piccolezza dei diti, forse che l'occhio ce li fa vedere con uguale chiarezza, e non gl'importa affatto che un dito sia nel mezzo o all'estremità? Ed ugualmente il tatto sente la grossezza e la sottilità, la mollezza e la durezza? E così gli altri sensi non sono insufficienti a farci intendere tali qualità? Non è forse così che funziona ogni senso, e, innanzi tutto, il senso che ha la funzione **524** di percepire ciò che è duro non ha necessariamente anche la funzione di percepire ciò che è molle, e non riporta all'anima che lo stesso oggetto ha provocato una doppia sensazione, di durezza e mollezza?

- Proprio così — affermò.

— In tali casi, dunque — io seguitai —, l'anima non può che ondeggiare[1] dubitosa su cosa questa sensazione indichi per duro, quando dice che lo stesso oggetto è molle: e lo stesso si ripeta per la sensazione di leggerezza e di pesantezza, che cosa è la leggerezza, cosa la pesantezza, se la sensazione indica che il pesante è leggero, e che il leggero è pesante?

— Interpretazioni queste veramente strane per l'anima — ri- *b* spose — e che hanno bisogno d'essere sottoposte ad esame.

— È naturale, dunque — seguitai —, che l'anima trovandosi in tale aporia si rivolga innanzi tutto e chieda aiuto al ragionamento ed alla propria attività intellettiva nello sforzo di indagare se ciò che vien presentato dal senso sia uno o due.

1. Cfr. *Menone*, 80*a*; *Teeteto*, 151*a*. Il termine è ἀπορεῖν, che è tipicamente socratico. Cfr. anche l'ultimo capitolo dell'*Ippia Minore*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Si capisce.

— E nel caso che ne appaiano due, ciascuno apparirà come quello che è e distinto dall'altro?

— Sì.

— Se, dunque, ciascuna di quelle cose è una, e l'una e l'altra son due, l'anima le concepirà tutte e due come l'una distinta dall'altra: se no, se non fossero separate, non le potrebbe pensare come due, ma come una[1]. *c*

— Giusto.

— Ora, diciamo, l'occhio vede sì il grande ed il piccolo, ma non separati, anzi, confusi insieme, non è vero?

— Sì.

— Ma perché questo sia chiaro, l'intelletto è, a sua volta, costretto a vedere grandezza e piccolezza non confusi insieme, ma distinti, l'opposto appunto di quello che avveniva per mezzo della vista.

— Vero.

— Ecco, di qui nasce in noi dapprima l'esigenza di domandarci in che consista, a sua volta, la grandezza in sé, ed in che consista la piccolezza in quanto tale.

— Perfettamente.

— Ed è appunto per questo che abbiamo distinto l'intelligibile ed il visibile.

— Giustissimo — disse. *d*

VIII – Ma proprio questo intendevo dianzi quando dicevo che alcuni oggetti sensibili provocano il pensiero ed altri no, e classificavo fra i primi quegli oggetti che colpiscono i sensi producendo due sensazioni opposte, mentre quelli che non suscitano contraddizione alcuna li classificavo fra i sensibili che non risvegliano il pensiero.

— Ora capisco — affermò — e sono anch'io della tua stessa opinione.

— Va bene, ma il numero e l'unità in quale delle due classi li poni?

— Non intendo — rispose.

— Ma deducilo per analogia — dissi — da quanto è stato

1. Cfr. *Parmenide*, 143*d* segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

detto. Se infatti l'unità si può chiaramente percepire tale quale è con gli occhi o con qualche altro senso non dovrebbe rivolgerci *c* verso l'Essere, come avveniva appunto nel caso del dito: ma se la sensazione visiva dell'unità si presenta sempre in modo contraddittorio, tanto che piuttosto che come unità può apparire come molteplicità, è necessario allora che qualcuno esprima su questo un giudizio, e l'anima in questo caso si trova in dubbio e risvegliando in sé la riflessione è costretta a ricercare e a domandarsi in che consista l'unità in sé[1]. Ecco, dunque, come la scienza dell'unità è fra quelle scienze che guidano e volgono **525** l'anima alla contemplazione dell'Essere [*on*].

— Certo — affermò — la vista dell'unità produce in sommo grado questo effetto, ché la stessa cosa la vediamo una ed infinitamente molteplice.

— Ma se così è per l'unità — seguitai — lo stesso dobbiamo ripetere per ogni altro numero?

— Certamente.

— Ma in questo senso il calcolo e l'aritmetica vertono ad ogni modo sul numero.

— Senza dubbio.

— Il calcolo e l'aritmetica sono dunque scienze che volgono al vero. *b*

— Straordinariamente.

— Ma allora, a quanto sembra, sono fra quelle discipline che ricercavamo, ché necessario ne è lo studio all'uomo di guerra per le sue manovre tattiche, e al filosofo per cogliere quello che è l'Essere in sé uscendo fuori dal mondo del divenire, se no lo studio della matematica non gli servirebbe a nulla.

— Proprio così — disse.

— Ora il nostro custode è, ad un tempo, guerriero e filosofo.

— Come no?

— E allora sarebbe necessario, o Glaucone, che la matematica fosse imposta per legge, e persuadere coloro che nello Stato dovranno occupare i più alti uffici a studiare questa scienza e ad applicarvisi, non per individuale vantaggio, ma sì da giungere *c* con l'esercizio della pura attività intellettiva a cogliere quella che è in sé la natura del numero, e non per servirsene come

1. Cfr. *Parmenide*, 129*b*, 144*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

commercianti e bottegai per vendere o comprare, ma per l'arte della guerra e per agevolare all'anima stessa il passaggio dal mondo del divenire alla verità ed al mondo delle pure essenze.

— Parli benissimo — disse.

— Ed ora — proseguii — che abbiamo parlato della scienza dei numeri, ora m'accorgo davvero come sia una nobile scienza, *d* non solo, ma, sotto infiniti aspetti, utile al nostro fine quando venga coltivata per scopi conoscitivi e non per trafficare.

— In che modo? — egli chiese.

— Proprio per quello che ora dicevamo, che con slancio essa guida l'anima in alto, costringendola a ragionare su quella che è l'essenza dei numeri, rifiutandosi di ascoltare chi le metta innanzi numeri che rappresentino oggetti visibili o palpabili. Tu sai infatti come coloro che sono maestri in questa scienza, se *e* qualcuno ragionando si provi a spezzare l'unità matematica, sai che lo deridono e non vogliono ascoltarlo: e se tu la dividi essi la moltiplicano, temendo che l'unità non più appaia come unità, ma come un insieme di molte particelle.

— Verissimo tu parli — disse.

— E che ne pensi, Glaucone, se venissero interrogati così: 526 « maestri, di quali numeri discutete voi, numeri in cui quell'unità si trova quale voi la ponete, sì che ciascuna unità ha da essere perfettamente uguale all'altra, senza che ne differisca di un minimo, e che in sé non contenga alcuna parte? », cosa pensi che risponderebbero?

— Questo direi, che essi parlano di quei numeri che si possono cogliere soltanto col pensiero, ma che non è possibile toccare in alcun altro modo.

— Vedi, dunque, amico mio — seguitai —, come davvero questa scienza rischia di essere per noi necessaria, se, come è evidente, costringe l'anima a servirsi della pura attività intellettiva *b* per cogliere quella che è la verità in sé[1]?

— Proprio questa — affermò — è la sua funzione.

— Ma non ti sei accorto anche di questo, che coloro che per natura sono versati nel calcolo si può dire che riescano ugualmen-

1. Probabile allusione e discussione di teorie pitagoriche. Cfr. ROSTAGNI, *Il verbo di Pitagora*, Torino, 1929; R. MONDOLFO, *Platone e la storia del Pitagorismo* in « Atene e Roma », 1937, pp. 235-51. Cfr. inoltre, L. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote*, Parigi, 1908, p. 265; K. MUGLER, *op. cit.*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

te bene in ogni altro studio, mentre coloro che son tardi di cervello se vengono educati ed esercitati in questa scienza, anche se non ne traggono altro vantaggio, ad ogni modo, tutti, fanno progressi nel divenire più acuti di quanto non lo fossero prima[1]?

— Proprio così — rispose.

— Non solo, ma io credo anche che non troverai facilmente un qualche studio che come questo sia faticoso ad apprendersi *c* ed a praticarsi.

— Eh no!

— Ed è proprio per tutte queste ragioni che non va trascurato tale insegnamento, ma in esso vanno educate le migliori nature.

— D'accordo — disse.

IX — Questo, dunque, sia per noi stabilito per primo — affermai —: vi è ora un secondo insegnamento che si riallaccia a quello e che va, appunto, esaminato per vedere se ci convenga sotto qualche aspetto.

— Quale è? Vuoi forse parlare della *geometria*? — chiese.

— Proprio della geometria — risposi.

— Ci conviene sì, è chiaro, per tutto quanto è in relazione *d* con operazioni di guerra — disse — ed infatti per sistemare gli alloggiamenti, occupare posizioni, raggruppare o dispiegare truppe, facendo loro eseguire tutte quelle evoluzioni proprie degli eserciti nelle stesse battaglie come nelle marce, ci dovrebbe essere una bella differenza se un generale s'intenda o no di geometria.

— Va bene — ribattei —, ma per questo basterebbe una conoscenza anche parziale della geometria e del calcolo. Bisogna esaminare, invece, la parte più importante di essa e che va più oltre, per vedere se non tenda a quel nostro fine, a farci intende- *e* re cioè più facilmente l'idea del Bene. Ora, a questo nostro fine, come dicevamo, tende tutto ciò che costringe l'anima a rivolgersi là dove è l'Essere che, in sé perfetto, è come è bene che sia[2], e che in tutti i modi dev'essere contemplato.

— Hai ragione — disse.

1. Cfr. *Leggi*, 747*b*.

2. Il testo greco ha: τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— E allora, se la geometria costringe a contemplare l'Essere che è [*usía*], essa fa al caso nostro; no se invece è rivolta al divenire.

— Questo affermiamo.

— Ad ogni modo — seguitai — una cosa nessuno ci può 527
negare, neppure coloro che della geometria hanno appena una qualche cognizione, e cioè che questa scienza ha un contenuto assolutamente opposto a quello che di essa dicono coloro che la praticano.

— Come? — domandò.

— Ne parlano in maniera assai ridicola e sforzatamente per quel tanto che può servire in pratica, ché, vivendo soltanto nella pratica giornaliera, e discorrendo soltanto in vista di ciò che può servire, parlano di costruir quadrilateri, di costruire su di una linea data, di aggiungere altre figure, e via di séguito usano termini simili, mentre questa scienza va coltivata nel suo com- *b*
plesso in vista della conoscenza.

— Perfettamente! — esclamò.

— E non dobbiamo convenire anche in questo?

— In che?

— Che tale scienza va coltivata per conoscere ciò che sempre è e non ciò che in un certo qualsiasi momento può venire all'essere o perire.

— È facile convenirne — disse — ché la geometria è conoscenza di ciò che sempre è.

— Amico mio caro, la geometria è, dunque, per l'anima come un centro di attrazione verso la verità, come un risveglio del pensiero filosofico a tenere in alto ciò che ora, invece, indebitamente teniamo in basso[1].

— Questa scienza più di ogni altra — affermò.

— Bisogna dunque — seguitai — che in ogni modo s'impon- *c*
ga ai cittadini della tua bella repubblica di non accantonare la geometria, ché non sono piccole anche le sue funzioni accessorie.

— Quali? — egli chiese.

— Ma quelle — risposi — che tu stesso dicevi dianzi, quelle relative alla guerra: non solo, ma serve a meglio intendere le

1. Non a caso, dunque, Platone sulla porta d'entrata della sua scuola aveva fatto scrivere: « Qui nessuno entri se non sa di geometria » (cfr. FILOPONOS, *Comment. in Aristot.*, p. 117, 26). Cfr. G. MILHAUD, *Les philosophes géomètres de la Grèce. Pl.*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

altre discipline, anzi ben sappiamo come in tutto e per tutto differisca chi abbia studiato geometria da chi non la conosca affatto.

— Per Zeus, in tutto e per tutto senza dubbio! — esclamò.

— Secondo prescriviamo, dunque, ai giovani un tale insegnamento?

— Prescriviamolo — disse.

X — Sicuro, e al terzo posto non ti pare che dovremmo *d* porre l'astronomia?

— Certo — rispose — perché accorgersi con maggior facilità del modo in cui mesi ed anni si mutano non solo è utile per l'agricoltura e per la navigazione, ma lo è altrettanto per la strategia.

— Sei proprio buffo! — esclamai — perché sembra tu abbia paura che la gente ti rimproveri di prescrivere studi inutili. E veramente questi insegnamenti hanno un'utilità non disprezzabile, sebbene sia difficile a comprendersi, poiché purificano in ciascun uomo un organo dell'anima e ne ravvivano la fiamma quando sia spenta e soffocata dalle altre occupazioni, organo la *e* cui salvezza è più importante che infiniti occhi, ché è con questo solo occhio che si vede la verità. Coloro, dunque, che hanno questa stessa opinione saranno d'accordo nel dire che tu hai parlato straordinariamente bene; chi su questo punto invece non ha mai capito nulla, è naturale che secondo lui tu non dica che sciocchezze, poiché in queste cose oltre l'utilità immediata non ci vede nulla degno d'attenzione. Fin da ora guarda dunque con chi è che vuoi discutere, con i primi o i secondi, o, se con nessuno **528** dei due, è soprattutto per tuo conto che intendi ragionare, senza però negare ad altri quel vantaggio che ne potrebbero trarre.

— Desidero fare proprio così — disse —, soprattutto discutere con me stesso, interrogando e rispondendo.

— Fai allora un passo indietro — affermai — perché per ora non abbiamo preso la scienza che viene sùbito dopo la geometria.

— Come no? — chiese.

— Dopo i piani — risposi — abbiamo preso i solidi come se già fossero in movimento prima di studiarli in se stessi. Ora è *b*

et ses prédécesseurs, Parigi, 1934²; K. MUGLER, *Platon und die geometrische Achnlichkeisslehre*, in « Hermes », 1941, pp. 321-38.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

giusto invece che dopo la seconda dimensione *si prenda la terza*, quella cioè che si riferisce ai cubi ed agli oggetti che hanno una profondità [1].

— E vero — disse —, ma è questa, o Socrate, una scienza che sembra non sia stata ancora scoperta.

— E doppia ne è la ragione — affermai —: in primo luogo, non interessandosene nessuno Stato, è scienza che vien studiata troppo debolmente rispetto a quella che ne è l'effettiva difficoltà: in secondo luogo chi la studia ha bisogno di una guida, altrimenti sarebbero inutili i suoi sforzi: il che è difficile e se anche se ne trovasse una, oggi come oggi, coloro che potrebbero essere veramente versati per tali ricerche sono troppo presuntuosi per prendersi questo incarico. Ma se uno Stato tutto cooperasse nel *c* farsi guida a questi studi e li tenesse nella dovuta considerazione, forse chi c'è versato davvero obbedirebbe e, facendosi le ricerche con continuità ed intensamente, si riuscirebbe ad intendere con chiarezza come stanno le cose, tanto più che anche adesso, nonostante sia volgarmente disprezzata e ostacolata, non solo, ma non ne venga compresa l'utilità neppure da quelli che la coltivano, nonostante tutto ciò, in virtù dell'incanto che suscita, fiorisce, né *d* meraviglia sarebbe se riuscisse a venire alla luce.

— Certo che queste ricerche hanno una loro bellezza — disse —, sublime bellezza; ma spiegami più chiaramente quello che ora dicevi. Tu ponevi lo studio delle superfici come proprio della geometria.

1. L'astronomia studia i solidi in movimento. Ma prima di studiarli in movimento, sottolinea Platone, dovremmo studiarli in se stessi. È questa dunque una scienza che segue la geometria (studio dei piani) e che noi chiamiamo geometria dei solidi. È questa per i Greci la *stereometria*, o scienza dei solidi. A fondo la *stereometria*, oltre che da Ippocrate, Archita, Eudosso, Menecmo, fu studiata e trattata da Euclide (libb. XI e XII). Lo studio della *stereometria* era stato iniziato da Anassagora e Democrito, che avevano discusso il problema della prospettiva, messa in atto sulle scene da Agatarco. Attraverso lo scoliasta di Euclide sappiamo che i Pitagorici conoscevano la piramide, il cubo e il dodecaedro. Teeteto, scolaro di Teodoro, scoprì l'ottaedro e l'icosaedro, ed è ritenuto dagli storici il vero scopritore della stereometria, fonte dello stesso Euclide. Ecco perché qui Platone dice essere la stereometria una scienza ancora in embrione (cfr. 528*d-e*). Cfr. *Teone di Smirne*, ed. DUPUIS, p. 4 (1892); ERATOSTENE, *lettera al re Tolomeo*, nel *Commento di Eutocbio al trattato di Archimede*, in *Archimedis opera*, a cura di HEIBERG (pp. 89-90). Cfr. ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci*, trad. it., II vol., p. 339; cfr. *Timeo*, 53*c*-55*c*, ove la stereometria non appare più una scienza in embrione, ma compiuta. Per i rapporti fra Teeteto e Platone cfr. E. SACHS, *De Thaet. mathem.*, Berlino, 1914.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Sicuro — risposi.

— Poi, immediatamente dopo questa — aggiunse — hai posto l'astronomia, quindi ti sei tirato indietro.

— Davvero — dissi — per voler fare più presto a passare in rassegna tutte le scienze, ci ho messo ancora più tempo. Eh sì, ché sùbito dopo la geometria viene la scienza che studia la profondità, ma poiché oggi la si tratta tanto ridicolmente, l'ho saltata ed ho sùbito nominato l'astronomia che studia invece i solidi *e* in movimento.

— Hai detto bene — affermò.

— Quale quarta disciplina — dissi — poniamo, dunque, l'*astronomia*, nella speranza che quella scienza che per ora noi accantoniamo un giorno esista, se un giorno lo Stato se ne vorrà curare.

— È probabile — affermò —, e quell'astronomia che poco fa tu, Socrate, mi rimproveravi di lodare con non troppa finezza, ora la lodo nel senso che tu le dài. Mi sembra infatti che sia **529** evidente a tutti ch'essa costringe l'anima a guardare in alto ed in alto ci guida da questo nostro basso mondo.

— Evidente per tutti, forse — affermai —, ma non per me: non sono dello stesso parere.

— Ma come! — esclamò.

— Nel modo che oggi la trattano coloro che la vogliono innalzare a filosofia, piuttosto verso il basso fa volgere gli sguardi.

— Che vuoi dire? — egli chiese.

— A me sembra — risposi — che tu ti sia immaginato in modo davvero strano lo studio di quel mondo lassù. Corri il rischio, infatti, di uno il quale creda che sdraiatosi a guardar di *b* sotto in su i fregi di un soffitto, se riesce ad individuarne qualcosa, crede di vedere quel *quid* con la mente e non con gli occhi. Può darsi che tu abbia ragione e che il mio pensiero sia sciocco. Ad ogni modo, secondo me, io ritengo che non sia scienza vera, che rivolga l'anima verso l'alto, se non quella che abbia per oggetto ciò che è in quanto è, ciò che non è visibile con l'occhio fisico: ma se ciò che vogliamo studiare è una cosa sensibile, che la si guardi a bocca aperta di sotto in su, o la si guardi tutti concentrati volgendosi in basso, io nego che in questo senso sia possibile scienza, ché la scienza vera non ha nulla a che fare con la sensibilità, e in questo caso l'anima è sempre rivolta in basso,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

non in alto, per quanto cerchi di apprendere, in terra e in mare *c*
che sia, nuotando sul dorso.

XI – Ho avuto la giusta punizione! — esclamò — E tu hai fatto bene a rimproverarmi. Ma in che senso dicevi che bisogna studiar l'astronomia cambiando quello che è il metodo che oggi si usa, se lo studio di questa scienza deve essere utile al fine di cui abbiamo parlato?

— Ecco — risposi — questi ricami che varii s'intessono in cielo, poiché sono tessuti in luogo visibile, vanno ritenuti come i più belli, come i più perfetti nel loro genere, ma certo molto *d*
inferiori a quelli veri, ove[1] quella che è la velocità in sé e la vera lentezza, scandendosi secondo il vero numero e in tutte le vere forme e movimenti, si muovono l'una in relazione all'altra, e al tempo stesso muovono ciò che in esse è contenuto. Cose queste però che logicamente con la ragione s'intendono, non con la vista. O tu credi di sì?

— Nient'affatto — disse.

— I ricami del cielo, dunque — seguitai —, debbono servirci a mo' d'esempi per intendere quelli del mondo intelligibile, sì come uno che si trovasse dinanzi a magnifici disegni dipinti da Dedalo o da qualche altro artefice o pittore. Se un esperto in *e*
geometria vedesse quei disegni direbbe che sono eseguiti a perfezione, ma troverebbe ridicolo studiarli seriamente per cogliere in essi quella che è la verità intorno all'eguaglianza, al doppio, o intorno a qualsivoglia altra proporzione. 530

— Sicuro che sarebbe ridicolo! — esclamò.

— E non credi — continuai — che anche il vero astronomo si porrà dallo stesso punto di vista guardando i movimenti degli astri? Egli penserà cioè che l'artefice del cielo abbia ordinato, quanto meglio è possibile che tali cose siano ordinate, il cielo, non solo, ma quanto è compreso nel cielo: ma per quanto riguarda i rapporti del giorno con la notte, della notte e del giorno con i mesi, dei mesi con l'anno, e degli altri astri con queste cose, e degli astri con gli astri, non pensi che troverà assurdo si *b*
possa credere che siano sempre uguali, e non subiscano variazio-

1. BURNET: ἃς. Leggo con FRACCAROLI: οἷς: FRACCAROLI, « Rivista di Filologia », 1915, pp. 306-7.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ne alcuna, dal momento che sono materiali e visibili, e riterrebbe stupido chi volesse ad ogni costo ricavare da questi la verità in sé?

— Lo credo anch'io — disse — ora che t'ascolto.

— E allora — seguitai — sì come abbiamo detto per la geometria studieremo l'astronomia attraverso quelli che sono i suoi problemi, senza preoccuparci di ciò che sia in cielo materialmente, se vogliamo, dedicandoci ad essa, rendere fecondo da *c* inutile che era quell'aspetto dell'anima per sua natura intelligente.

— Lavoro senza dubbio di gran lunga maggiore quello che proponi — disse — rispetto alla fatica che oggi l'astronomia impone.

— Non solo, ma io sono convinto — aggiunsi — che dovremo ugualmente ordinare anche le altre scienze, se un qualche vantaggio s'ha da ricavare dalla nostra opera di legislatori[1].

XII – Ma tu stesso mi potresti indicare qualche altra scienza che possa servire per il nostro scopo?

1. Per tutta questa parte sull'astronomia cfr. *Timeo*, 34*b*-40*d*, ove Platone tratta dell'*anima del mondo*, del *tempo*, degli *dèi*.

Quelle pagine del *Timeo* spiegano queste della *Repubblica* e queste quelle del *Timeo*. Qui, dalla contemplazione e meditazione sui movimenti celesti, sulla loro uniformità, relazione, articolazione, visibili all'occhio fisico, si sale a comprendere l'esistenza di una *legge* che il tutto regola ordinatamente e che in quanto *legge* è eterna ed immobile, logicamente trascendente i corpi fisici, afferrabile solo con l'occhio della mente, legge per cui tutto è là dove è bene che sia, per cui questo *cosmo* fisico che vediamo ci appare veramente *somigliante* all'altro *cosmo*, al cosmo logico entro cui il tutto si viene scandendo. Ora, ciò che qui Platone rimprovera agli astronomi suoi contemporanei, è, appunto, di credere che la *legge* sia in quegli stessi corpi fisici che essi studiano. Nella *Repubblica*, dunque, dal sensibile si va all'intelligibile, e, come lo studio dei numeri (aritmetica), dei piani (geometria), dei solidi (stereometria), così l'astronomia vale solo se avvia verso l'intelligibile e la ragion d'essere del tutto. Nel *Timeo* il processo è inverso. Dopo la *Repubblica* attraverso il *Fedro*, il *Parmenide*, il *Sofista*, il *Filebo*, e, da un punto di vista conoscitivo, attraverso il *Teeteto*, Platone scientificamente sviluppa il concetto della legge suprema del tutto come dialettica legge dell'essere — « vuoi tu negare all'Essere che è, vita, intelligenza, anima e moto? »: *Sofista*, 249 —, nel *Timeo*, attraverso il mito del Demiurgo, si vede come il tutto su quella eterna legge dialettica si viene articolando ed informando. Cfr., oltre lib. X (*mito di Er*) e *Leggi*, 821*a*, anche SIMPLICIO, *in Arist. de Coelo* (HEIBERG, pp. 488, 493). Si cfr. P. DUHEM, *Le système du Monde*, Parigi, 1913, I, p. 94; A. RIVAUD, *Le système astronomique de Platon*, in « Revue d'Hist. de la Philosophie », 1928, pp. 1-26. Per il significato delle armonie celesti presso i Pitagorici cfr. A. ROSTAGNI, *Il verbo di Pitagora*, Torino, 1924; R. MONDOLFO, in trad. it. de *La filosofia dei Greci* dello ZELLER, II, pp. 341-2. Cfr. oltre, *Nota bibliografica*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Eh no! — rispose — Così sui due piedi non saprei.

— Eppure — dissi — lo stesso movimento ce ne offre, mi pare, non una sola specie ma molte: tutte le potrebbe dire sol- *a*
tanto un dotto: ma due ve ne sono evidenti anche per noi.

— Quali?

— Oltre a questa — risposi — ve n'è una che con questa è in relazione reciproca[1].

— E qual è?

— Ecco — dissi —, come gli occhi si potrebbe dire che sono stati formati per l'astronomia, così le orecchie per il movimento armonico, e si potrebbe dire che in un certo senso queste scienze sono sorelle fra di loro, sì come dicono i pitagorici, e noi stessi, Glaucone, acconsentiamo. O come dobbiamo fare?

— Così — rispose.

— Poiché, dunque — seguitai —, la questione è assai grave, *e*
su questo punto e su altri ancora, se ci càpita, ci terremo a quanto essi dicono, senza però venir mai meno a quello che è il nostro principio.

— Quale?

— Che i nostri futuri alunni non si accingano mai allo studio di queste scienze in maniera non completa sì da non giungere là dove tutte le nostre conoscenze debbono giungere, come appunto or ora dicevamo dell'astronomia. O non sai che anche l'*armonia* oggi non viene studiata meglio? Ché misurando e 531
ponendo fra di loro in relazione gli accordi e i suoni percepiti dall'orecchio, si fa, come gli astronomi, una fatica che non viene a capo di nulla.

1. Dopo l'astronomia — studio dei corpi in movimento, movimento percepibile dalla vista — in relazione con questa disciplina, di essa sorella come dicono i Pitagorici, quinta scienza Platone pone l'*armonia*, o teoria della musica, che è moto percepito dagli orecchi. Ma anche qui, dice Platone, la legge dei suoni e delle loro relazioni, deve portare l'anima a quell'armonia suprema che è la dialettica delle Idee stesse (donde, dopo l'armonia, lo studio della suprema scienza che è la dialettica del pensiero), e tale armonia non è rintracciabile con l'orecchio ed attraverso esso traducibile in numeri e rapporti numerici come vuole la *scuola pitagorica* da un lato (cfr. ARCHITA, fragm., in DIELS, I[3], 331-7), né dall'altro lato è rintracciabile per via semplicemente sperimentale, dividendo all'infinito, e fra l'uno e l'altro suono cercando un altro suono ancora, come vuole la scuola degli empirici (probabilmente la scuola di Democrito: cfr. E. FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle, 1923, pp. 222-3). Cfr. anche A. ROSTAGNI, *op. cit.*, e, sopra, nota relativa a 400*b*; R. MONDOLFO, *op. cit.*, II, p. 343; A. RIVAUD, *Platon et la musique*, in « Revue d'hist. de la phil. », 1929, pp. 1-30.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Sì, per gli dèi! — esclamò — e ridicola anche: essi parlando di non so quali mai sfumature[1], e tendendo l'orecchio come se cercassero di cogliere le voci del vicinato, gli uni affermano che fra i due suoni ne sentono ancora un altro in mezzo che è, appunto, l'intervallo più piccolo e che deve servire da misura; gli altri sostengono invece che uguale ai precedenti è quel suono mediano; solo che tanto i primi quanto i secondi dànno più valore all'orecchio che non all'intelletto. *b*

— Tu parli — dissi — di quella brava gente che tormenta le corde e, torturandole, prova e riprova tirandole sui pìroli. Ma per non farla troppo lunga con la stessa immagine, parlando dei colpi di plettro che i musici dànno alle corde e delle accuse che lanciano alle corde, non solo, ma dei rifiuti e delle proteste delle corde stesse, lascio andare l'immagine e dico che non voglio parlare affatto di quei musici, ma di coloro [i pitagorici] che sopra dicevamo avremmo interrogati sull'armonia, ché essi si comportano come gli astronomi: proprio perché vanno cercando il nu- *c*
mero in quegli accordi che colpiscono l'orecchio, ma non risalgono a quella che è la vera problematica dell'armonia e che consiste nell'esaminare quali siano i numeri sinfonici[2] e quali no, perché gli uni sì e perché non gli altri.

— Tu parli — esclamò — di un lavoro impossibile all'uomo in quanto tale!

— Ma utile — ribattei — per chi si ponga alla ricerca di ciò che è bello e di ciò che è buono, inutile per chi si ponga invece da un altro punto di vista.

— Naturale — affermò.

XIII – Ebbene — seguitai — io credo che se studiando tutte queste scienze che abbiamo passato in rassegna si giunga *d*
a scoprire quali rapporti, quali parentele corrano fra di loro, e come articolandosi costituiscano un tutt'uno, io credo che questo lavoro possa esser fecondo rispetto a quel fine che ci siamo proposti, e non sarà fatica perduta: se no avremo lavorato invano.

1. Col Fraccaroli traduco *sfumature* il termine πύκνωμα, che aveva un significato tecnico stante a indicare l'infinita serie dei suoni che si trova tra l'uno e l'altro suono determinato.

2. Cioè la *legge*, il *ritmo*, che unisce in relazione armonica i suoni costituendo un tutt'uno, legge e ritmo che, quindi, trascendono i suoni stessi.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Identica previsione la mia — disse —: ma questo di cui parli è un lavoro molto serio, o Socrate.

— Parli del preludio — io chiesi — o di altro? Che ben sappiamo come tutto questo non è che il preludio di quel canto[1] che si deve imparare. Spero, difatti, che tu non sia dell'opinione che coloro i quali sono profondi in queste scienze siano per *e* questo dei dialettici[2].

— No, per Zeus! — esclamò — tranne pochissimi fra coloro che ho incontrati.

— Ma allora — dissi —, gente che non è capace di spiegare una cosa e di discuterla credi che mai possa sapere qualcosa di quanto affermiamo si debba sapere?

— Neppure questo — rispose.

— Ma Glaucone — io dissi — non è appunto questo il canto 532
che la dialettica eseguisce? E benché sia un canto puramente intelligibile, la funzione visiva può imitarlo, quando, e lo abbiamo detto, si sforza di guardare gli esseri viventi prima, poi gli astri, il sole stesso infine. Lo stesso avviene quando uno si sforzi dialetticamente, indipendentemente da ogni sensazione, con la sola ragione, d'intendere quella che sia l'essenza di ciascuna cosa e non si stanchi prima d'aver colto con il solo intelletto quello che è il Bene in sé, soltanto allora costui giunge al *b* fine stesso dell'intelligibile, come, allora, l'altro giungeva al fine ultimo del mondo visibile.

— Perfettamente — disse.

— Bene: ma non è forse questo quello che tu chiami procedimento dialettico?

— Sicuro.

— E la liberazione dai ceppi ed il rivolgersi dalle ombre alle statuette ed alla luce — seguitai — e l'ascesa verso il sole dalla sotterranea caverna, e, una volta fuori dalla spelonca, l'incapacità di vedere gli animali, le piante e la luce del sole, avendo però la possibilità di contemplare nelle acque le loro divine im- *c*
magini e le ombre degli oggetti reali, e non più le ombre di figure proiettate da quell'altra luce, che altro non è che una

1. La dialettica.

2. Così, difatti, nel *Teeteto* (146*b*), Teodoro, grande matematico, risponde a Socrate: « io non sono abituato a codesta maniera di discutere, e d'altra parte sono troppo vecchio per abituarmici ora ». Cfr. E. Sachs, *op. cit.*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

immagine del sole, ebbene, tutto questo lavoro, che si raggiunge con le varie specifiche scienze che abbiamo passato in rassegna, ha proprio questa virtù di elevare la parte più nobile dell'anima alla visione di ciò che di più eccellente v'è in ognuno degli enti, sì come dianzi abbiamo veduto il più acuto degli organi del corpo elevarsi alla visione di quello che nel mondo *d* materiale e visibile è il più luminoso degli oggetti.

— Anch'io — disse — la penso così, sebbene mi sembri sia davvero difficile ad ammettersi, e da un altro punto di vista, invece, difficile a non ammettersi. Ad ogni modo (poiché se ne deve parlare non soltanto in questo caso, ma più volte ci dovremo in sèguito tornare sopra) ammettiamo pure che la questione sia così come ora abbiam detto e passiamo a quello che è il vero e proprio canto ed esaminiamolo sì come abbiamo esaminato il preludio. Dicci, dunque, quale sia la forza dell'attività *dialettica*, quanti siano gli aspetti in cui essa si divide, quali i suoi procedimenti, ché questi, come s'intende, dovrebbero essere i procedimenti che dovrebbero condurci a quel fine ove, là giunti, come al termine di un viaggio, si possa trovare il riposo del faticato cammino[1]. *e*

— Amico Glaucone — dissi — tu qui non mi potrai più **533** seguire: oh sì, quanto a me ci metterò tutta la mia buona volontà, ma non si tratterà più di vedere in questo caso quella che è l'immagine della verità, ma la verità stessa, quale almeno a me sembra che sia: e se realmente questa sia la verità oppure no, non è possibile volerlo dimostrare, ma questo sì, questo lo sostengo, tu dovresti vedere un *quid* che in un certo senso le si possa avvicinare. Non ti pare[2]?

— Come no?

— Ma anche che la sola dialettica può far vedere quel *quid* a chi sia pratico di quelle cose di cui appena sopra abbiamo discusso, ché questa è la sola via possibile?

— Ed anche questo è degno d'essere affermato — egli disse.

— Ecco, dunque — affermai —, un punto che nessuno ci *b*

1. Cfr. sopra, 507*a*-511*e*, 514*a*-521*b*.

2. 533*a*-535*a*. Attraverso l'*aritmetica*, la *geometria*, la *stereometria*, l'*astronomia* e la *teoria della musica*, riusciremo ad avviarci alla più alta delle discipline, a quel *canto* supremo dell'anima, specchio di quell'altro supremo *canto* del tutto, che è la dialettica. Cfr. *Introduzione*, pp. 40-42.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

potrà contendere e cioè che non esiste altro procedimento che sull'essenza di ogni cosa possa metodicamente determinare quel che ciascuna è in sé e per sé. Tutte le altre scienze, invece, a carattere tecnico, non si preoccupano che delle opinioni e delle passioni umane, oppure si sviluppano soltanto in virtù della produzione e della fabbricazione, o per conservare le cose che la natura o l'arte producono. Quanto alle rimanenti, quelle che come abbiamo detto possono cogliere un certo aspetto dell'Essere, la geometria e le altre che seguono, ci siamo accorti come somigli a un sogno la loro conoscenza dell'Essere, e come sia *c* impossibile che da sveglie ne raggiungano la visione fino a che si servono di ipotesi che non discutono affatto, non sapendone rendere ragione. Già! Perché se si prende per principio una cosa che non si conosce, e la proposizione finale e quelle intermedie si tesson con un filo sconosciuto, può esser benissimo che il tutto meccanicamente torni, ma come di qui potrà mai nascere una scienza?

— Assolutamente no — disse.

XIV – Soltanto il metodo dialettico — seguitai — è, dunque, capace d'elevarsi, togliendo di mezzo le ipotesi, fino allo stesso principio per trovarvi la necessità delle proprie conclusioni, ed esso solo quell'occhio dell'anima, che è veramente im- *d* pantanato in una barbara melma, a poco a poco lo trascina fuori ed in alto lo eleva utilizzando a questo scopo, come ausiliarie, quelle specifiche scienze di cui sopra abbiamo parlato: le quali molto spesso per abitudine abbiamo chiamato scienze, ma altro dovrebbe essere il loro nome, nome che indicasse più chiarezza di quello di opinione, ma più oscurità che non quello di scienza: e che più sopra abbiamo indicato come conoscenza discorsiva[1]. Ma a me sembra che la questione non sia di nomi, quando ci si proponga un'indagine su problemi tanto grandi *e* come quelli che ci stanno innanzi.

— Eh no! — esclamò — Un nome ci basta che con chiarezza evochi ciò che il nostro spirito vive[2].

1. Cfr. sopra, 511*e*.

2. Tutti i codici fondamentali, portano a questo punto la seguente frase: ἀλλ' ὃ ἂν μόνον δηλοῖ πρὸς τὴν ἕξιν σαφηνείᾳ λέγει ἐν ψυχῇ (invece di ἀλλ' ὃ il *cod. Vindobonensis* 55 porta ἄλλο, ed invece di λέγει λέγειν; nel *cod. Parisinus* 1807

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Siamo, dunque, d'accordo — io dissi —, come già lo eravamo prima, di chiamare col nome di *scienza*[1] la prima specie: la seconda *pensiero discorsivo*, la terza *credenza*, la quarta 534
congettura; e l'uno e l'altro dei due ultimi momenti *opinione*; *intellezione* i primi due; l'opinione ha per oggetto il mondo del divenire, l'intellezione il mondo delle pure essenze: non solo, ma come il mondo delle pure essenze sta al mondo del divenire, così l'intellezione sta all'opinione, e come l'intellezione all'opinione, così la scienza alla credenza ed il pensiero discorsivo alla congettura. Quanto poi all'analogia ed alla relativa divisione in due delle cose su cui si basano queste distinzioni, e cioè la categoria dell'opinione e quella dell'intelligibile, lasciamo andare, Glaucone, per non ingolfarci in discorsi infinitamente maggiori di quelli già passati.

— Ma in tutto il resto, per quanto son capace di seguirti, *b*
io sono d'accordo con te — affermò.

— E chiamerai dialettico anche colui che afferra la ragion d'essere di ciascuna cosa? E chi non vi riesca, in quanto sia incapace di renderne ragione a sé e agli altri, per questo rispetto non dirai che non ha intelligenza?

— E perché non lo dovrei? — disse.

— Lo stesso si ripeta per il Bene: chi non sappia mentalmente *discorrendo* definire l'idea del Bene, distinguendola da *c*
tutte le altre, e come in battaglia passando attraverso tutte le prove, desideroso di fondar la sua prova non sulla opinione, ma su ciò che veramente è, non riesca a superare tutte queste difficoltà con una ferrea logica, tu puoi dire che uno che si trova in simile condizione non solo non conosce quello che sia il Bene in sé, ma nulla che possa esser buono, e se anche afferri una qualche ombra di bene, l'apprende con l'opinione, non con

alla desinenza di λέγει è soprascritto ις). Grammaticalmente la costruzione è impossibile, senza gravi alterazioni. La traduzione più vicina mi sembra possa essere quella che do. Molti editori omettono la frase nel testo (ADAM, BURNET) o (ed è meglio) la pongono fra parentesi come l'edizione delle « Belles Lettres », 1932. Il FRACCAROLI non la traduce affatto, affermando in nota che tanto « il ragionamento corre anche senza queste parole » ed in questo è d'accordo con l'ADAM. Io ne do la traduzione, tanto più che il senso mi sembra chiaro, e non indifferente il valore filosofico. Cfr. *Introduzione*, pp. 41-42.

1. A p. 511*d* l'aveva, invece di ἐπιστήμη (*scienza*) come qui, chiamata νόησις (*intellezione*).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

la scienza, e questa sua vita egli passa sognando e sonnecchiando, prima che riesca a svegliarsi su questa nostra terra, perché scendendo più presto all'Ade finirà col dormire per sempre. *d*

— Per Zeus! — esclamò — sosterrò davvero tutto questo.

— Ma se dovrai un giorno allevare davvero questi tuoi figli che ora allevi e formi soltanto in teoria, io penso che tu non potresti sopportare che fossero reggitori dello Stato, àrbitri delle più gravi decisioni, se fossero muti come lettere scritte [1].

— No, certamente — disse.

— Porrai, dunque, per legge che particolarmente si attengano a quell'educazione che li renda capaci di interrogare e di rispondere nel modo più scientifico possibile?

— Lo porrò per legge insieme a te — rispose. *e*

— E non ti sembra, dunque — seguitai —, che la dialettica sia come il coronamento di tutti gli studi, e che nessun altro studio si possa giustamente porre più in alto di questo, ma che ogni studio abbia qui il suo termine? 535

— Mi sembra di sì — rispose.

XV – Ed ora — dissi — non ti resta che stabilire a chi assegneremo questi studi ed in che modo.

1. ἀλόγους ὄντας ὥσπερ γραμμάς: Ast, Campbell-Jowett, Fraccaroli interpretano nel senso che i magistrati non debbono attenersi alla lettera delle leggi, ma soprattutto allo spirito, ed allo spirito può attenersi soltanto chi sappia qual è il fine supremo (Sommo Bene). Altri, invece, facenti capo a Schneider, vedono in questa frase un giuoco di parole basato sulle matematiche linee irrazionali (cfr. Euclide, *X definizione*). La prima interpretazione deve, dunque, tradurre ἄλογοι con *muti* e γραμμή con *rigo della scrittura* (*lettere scritte*). Traduzione possibile tenendo conto che altre volte Platone dà questo significato ai due termini (per ἄλογος cfr. *Leggi*, 696*d*; per γραμμή cfr. *Protagora*, 326*d*): vi è poi un'altra ragione e cioè che in effetto ἀλόγους può non riferirsi a γραμμάς: vi è infine una ragione più strettamente filosofica, e cioè che Platone tien sempre presente (cfr. sopra 497*c-d*; *Politico*, 294*b*-297*b*; *Leggi*, 722*b*-723*b*) che un vero legislatore, in quanto conosce quello che è l'ordine razionale del tutto (Λόγος) interpreta la legge non secondo la lettera, ma secondo la più profonda ragione (λόγος) della legge stessa per cui non applica mai la legge mutamente (ἄλογος): cfr. *Leggi*, 957*c*. Quanto poi al silenzio in cui restano le lettere scritte, cfr. *Fedro*, 274*b*-277*a*. Nel *Fedro* però il motivo è più socratico che platonico: per l'interpretazione platonica del perché lo scritto resta muto cfr. *VII lettera*, 340*e*-344*d*.

L'altra tesi, facendo valere ἀλόγους anche per γραμμάς, traduce in questo senso: chi non ha visto il Bene non sa render ragione di nulla (è ἄλογος), irrazionale dunque come le linee irrazionali di cui non si sa render ragione (i Pitagorici avevano messo in luce l'incommensurabilità della diagonale e del lato del quadrato:

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— È chiaro — affermò.

— Ti ricordi[1] nella nostra prima scelta dei governanti quali avevamo eletti?

— E come no — rispose.

— E allora sta' certo — dissi — che da ogni punto di vista quelle sono le nature che si debbono scegliere: dobbiamo preferire i più fermi di carattere, i più valorosi e, per quanto è possibile, i più belli: inoltre non bisogna cercare soltanto chi per natura sia generoso, moralmente serio, ma costoro dovranno *b* possedere anche quelle certe naturali disposizioni adatte a questo nostro tipo di educazione.

— E quali indicheresti in questo senso?

— Intelligenza acuta, amico mio beato — risposi —, bisogna che posseggano per gli studi e facilità d'apprendere, ché le anime si scoraggiano molto di più per le difficoltà dello studio che non negli esercizi ginnastici; appunto perché tale fatica è propria dell'anima, di lei sola, e non condivisa dal corpo.

— Vero — affermò.

— E di buona memoria anche bisogna ricercarli, che siano *c* infaticabili, e che amino il lavoro in tutte le sue forme. Come pensi altrimenti che un uomo consentirebbe a sostenere quelle che sono le fatiche del corpo e al tempo stesso condurre a termine studi ed esercizi così pesanti[2]?

— In nessun modo — rispose — a meno che non sia dotato perfettamente da natura.

— Ad ogni modo — seguitai — l'errore proprio dei tempi

cfr. *Teeteto*, 147*d*). Come senso può valere l'una come l'altra interpretazione. Per le ragioni dette mi sembra preferibile la prima.

1. Cfr. sopra, 412*b* segg.

2. Cfr. sopra, 485*a*-487*a*, 494*b*. Cfr. anche *VII lettera*: « Chi ci ascolta è un vero filosofo, tagliato per questa scienza, di essa degna perché dotato di una natura divina? Ebbene la via che gli s'insegna gli apparirà meravigliosa ed appena l'intraprenda non saprebbe vivere altrimenti. E allora, raddoppiando coi suoi sforzi gli sforzi del maestro, non si stanca prima d'aver compiutamente raggiunto il fine o presa tanta forza da proseguire anche senza guida. Questo lo spirito in cui vive un simile uomo: senza dubbio si libera dalle sue azioni ordinarie, ma in tutto e sempre si rifà alla filosofia, a questo genere di vita che gli dà oltre che spirito sobrio, intelligenza pronta e una ferrea memoria, insieme ad una abilità dialettica. Ogni altra condotta egli l'ha in orrore. Ma coloro che non sono veramente filosofi e si contentano di superficiali opinioni (di una superficiale tinta di sapienza), come chi ha il corpo bruno di sole, considerando che vi è tanto da apprendere, tanto da faticare, ed un quotidiano regime il solo che serva per questo fine, trovano che è difficile, impossibile per la

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

d'oggi, e il disprezzo in cui vien tenuta la filosofia, scaturisce da questo, come anche prima ho detto[1], che non se ne occupano secondo quello che è il suo valore: non i bastardi dovrebbero occuparsene, ma i figli legittimi.

— In che modo? — egli chiese.

— Innanzi tutto — risposi — quando uno si dedica alla filo- *d*
sofia non deve essere zoppo nell'amor del suo lavoro, ossia laborioso da un lato, ma dall'altro lato pigro, il che avviene quando uno ami gli esercizi ginnastici, la caccia ed ogni altra specie di fatica fisica, ma non abbia amore alcuno per lo studio, per le conversazioni, per le ricerche, anzi per tutte queste cose sia assolutamente pigro. Ma altrettanto zoppo è chi volga l'amore per il lavoro in una direzione affatto opposta[2].

— Dici una cosa verissima — affermò.

— Ed egualmente rispetto alla verità non riterremo mutilata quell'anima — seguitai — la quale, odiando la menzogna *e*
volontaria e non potendola sopportare in sé che con disgusto e sdegnandosi delle menzogne altrui, facilmente accetti poi la menzogna involontaria e, convinta d'ignoranza non se ne sdegni, ma, tranquillamente, nella propria ignoranza s'imbratti tutta come un porco?

— Esattamente — rispose. 536

— Ed anche rispetto alla temperanza, al coraggio, alla grandezza d'animo ed a tutte le altre parti della virtù — continuai — non di meno bisogna stare attenti a cogliere chi sia bastardo e chi legittimo, poiché se uno non sa distinguere con esattezza questo, privato o Stato che sia, non si accorge, in qualsiasi affare càpiti, di affidarsi a gente zoppa e bastarda; i privati ad amici, lo Stato a magistrati zoppi.

— È proprio quel che avviene — disse.

— A noi, dunque, spetta di stare bene attenti a tutti questi motivi — affermai —: se sceglieremo gente integra di corpo e *b*

propria tempra: e neppure son capaci di esercitarvisi, ed alcuni si persuadono di saperne a sufficienza e che non hanno più bisogno di affaticarsi oltre. Ecco un'esperienza chiara ed infallibile quando si tratti di persone dedite al piacere ed incapaci di qualsiasi sforzo: essi non debbono accusare il loro maestro, ma se stessi, se non possono praticare ciò che è necessario alla filosofia » (340*b*-341*a*).

1. Cfr. sopra, 495*c*, 496*a*.

2. Chi si dia tutto cioè al lavoro mentale e non, misuratamente, anche a quello fisico.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

di mente per indirizzarla a questi studi ed a questi esercizi, la stessa giustizia non ci rimprovererà, non solo, ma salveremo lo Stato e la costituzione, se no, se indirizzeremo a questi lavori gente incapace, avverrà tutto il contrario, ed anche di maggior ridicolo copriremo la filosofia[1].

— Sarebbe veramente vergognoso! — esclamò.

— Davvero! — dissi — Ma temo ora d'esser caduto anch'io nel ridicolo.

— In che? — domandò.

— Dimenticandomi che scherzavamo ho parlato con troppo *c* fervore[2] — risposi —. Il fatto si è che mentre parlavo tenevo gli occhi fissi alla filosofia e vedendola così indegnamente calpestata, preso di sdegno e quasi direi da una vampa d'ira per chi ne ha la colpa, ho detto quel che ho detto su di un tono eccessivamente serio.

— No, per Zeus! — esclamò — No, almeno per me che ti stavo ad ascoltare.

— Sì però, per me che parlavo — risposi —. Ad ogni modo non dimentichiamo che la nostra prima[3] scelta cadeva su dei vecchi, mentre ora i vecchi non c'entrano più. Ché non bisogna credere a Solone[4] che quanto più si diventa vecchi tante più cose *d* si possono apprendere; anzi è più facile che un vecchio impari a correre; son proprie dei giovani, invece, le molte e gravi fatiche.

— Necessariamente — disse.

XVI – Fin da quando sono ancora fanciulli bisogna, dunque, avviarli allo studio dell'aritmetica, della geometria e di quelle altre scienze propedeutiche che debbono precedere l'insegnamento della dialettica, senza però che vengano elevate a sistema dottrinario che vada imparato obbligatoriamente[5].

— E perché?

— Perché — risposi — l'uomo libero nulla deve appren- *e* dere da schiavo: se infatti le fatiche fisiche, sopportate per

1. Cfr. *Politico*, 293*c-d*, 302*a-b*; *Leggi*, 962*b-c*.
2. Per questo rompersi della tensione spirituale, cfr. sopra 509*c*.
3. Si riferisce sempre a 412*c*.
4. SOLONE, fragm. 22, v. 7 (DIEHL). Cfr. anche *Lachete*, 188*b*, 189*a*.
5. Cfr. *Leggi*, 817*e*-818*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

forza, in niente danneggiano il corpo, nulla invece può durare che l'anima abbia forzatamente appreso.

— Vero — disse.

— Amico mio, non con la violenza, dunque, devi educare i fanciulli — seguitai — ma in modo che l'educazione sia per 537
essi un giuoco[1], sì che meglio tu riesca a comprendere quali siano le naturali attitudini di ciascuno.

— Le tue parole hanno la loro ragione — affermò.

— E non ti ricordi — proseguii — che sopra dicemmo[2] come anche alla guerra si debban condurre i fanciulli, montati a cavallo, a mo' di osservatori, e, se la cosa può esser fatta senza pericolo, avvicinarli alla mischia, tanto che quasi gustino il sangue, sì come si fa con i cuccioli?

— Sicuro che me ne ricordo — rispose.

— Chi in tutto questo, fatiche studi pericoli, si mostrerà sempre come il più abile — dissi —, costui dovrà esser posto in un gruppo a parte[3].

— A quale età? — domandò. *b*

— Quando abbiano finito i corsi obbligatori di ginnastica — risposi —: in questo tempo, che dura dai due ai tre anni, è impossibile che si dedichino ad altro: fatica e sonno sono nemici dello studio. D'altra parte anche questa è una prova, e fra le più importanti, per vedere quale sia il valore di ciascuno negli esercizi ginnastici.

— Come no! — esclamò.

— Dopo questo tempo — continuai —, scelti i migliori fra i giovani che abbiano vent'anni, costoro riceveranno onori mag-

1. Cfr. *Leggi*, 819*b-d*.

2. Cfr. sopra, 467*b-e*.

3. Ecco schematicamente il contenuto di queste pagine (537*b*-541*b*). Sino ai 18 anni s'insegni ai ragazzi musica, ginnastica e quelle discipline elencate prima della dialettica, ma non metodicamente: soltanto per provarne le capacità spirituali. Dai 18 ai 20 anni si educhino nella ginnastica vera e propria. Dai 20 ai 30 anni coloro che si son dimostrati idonei vengano educati sempre in quelle stesse discipline, ma ora con metodo ed ordinatamente, sì che possano elevarsi allo studio della dialettica ed a comprendere l'Essere in sé. Chi poi attraverso questi studi abbia dimostrato una reale capacità dialettica venga dai 30 ai 35 anni educato nella dialettica pura. Saranno costoro che dai 35 ai 50 anni, ispirandosi a quello che è l'ordine, a quella che è l'armonia suprema, reggeranno e governeranno lo Stato, uomini o donne che siano. Per le varie tappe da seguirsi nell'educazione, determinate da Platone nelle *Leggi*, cfr. *Leggi*, 794*a-d*, 672*e*, 795*d*, 809*e*-810*a*, 817*e*-818*a*, 819*a*, 804*d*, 810*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

giori degli altri, e quelle scienze, in cui furono disordinatamente educati quando erano ragazzi, a quei giovani si prospettino ora nel loro articolarsi reciproco e nel rapporto in cui si trovano con quella che è l'essenza intima dell'Essere [*on*]. *c*

— Solo questo metodo — disse — in chi se lo è fatto proprio, consolida una conoscenza vera.

— E sarà — seguitai — anche la più grande prova per capire chi davvero abbia o no capacità dialettiche: chi riesce a cogliere il tutto nel suo articolarsi [*sinopticòs*] è dialettico, e chi no, no.

— D'accordo! — esclamò.

— Ed allora — seguitai — stando attento a tutte queste cose sarà bene che tu scelga fra coloro che già furono scelti, chi, *d* avendo ormai passato i trent'anni maggiormente disposto alla dialettica, sia saldo nelle scienze, nella guerra e in tutte le altre prove che la legge prescrive, e costoro tu innalzi ai più grandi onori, e tu ricerchi, provandoli per mezzo delle loro capacità dialettiche, chi sappia, senza l'aiuto degli occhi o di altro organo sensoriale, elevarsi insieme alla verità fino a quello che è l'Essere [*on*] in sé: e qui, amico mio, bisogna stare veramente molto attenti.

— E perché? — domandò.

— Non ti accorgi — risposi — di quanti e quali mali, *e* oggi, sia fonte la dialettica[1]?

— Quali? — chiese.

— Gli attuali dialettici — risposi — traboccan di disordine.

— Purtroppo! — esclamò.

— E non ti sembra — dissi — che questo sia strano e che essi siano degni d'essere compatiti?

— In che senso? — domandò.

— Come se un figlio presunto[2] — risposi — fosse allevato in mezzo a grandi ricchezze in una numerosa e nobile fami- **538** glia, circondato da molti adulatori, da grande si accorgesse di non essere figlio di quelli che si dicono suoi genitori, e non riuscisse a trovare coloro che davvero l'hanno generato: prevede-

1. Qui Platone mette in discussione la dialettica intesa come formale arte del discutere, degenerata presso l'estrema sofistica, e nella vita pubblica, in eristica. Cfr. tutto l'*Eutidemo*.

2. Cfr. *Critone*, 50*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

resti come si comporterebbe verso quei tali adulatori, verso quei presunti genitori, prima, al tempo in cui nulla sapeva della sua posizione, e viceversa poi quando lo ha saputo? O vuoi sentirlo prevedere da me?

— Così voglio! — esclamò.

XVII – Prevedo — dissi — che terrà in maggior onore il padre, la madre e gli altri presunti familiari che non i suoi adu- *b*
latori, e meno sopporterà che manchi loro qualcosa, meno sarà disposto a maltrattarli, sia coi fatti che con le parole, meno disubbidirà loro nelle cose importanti che agli adulatori, in quel tempo in cui sia all'oscuro della realtà.

— Evidente — affermò.

— Ma quando poi sappia come davvero stanno le cose, allora m'immagino che in lui si verrà rilasciando quel rispetto e quella cura che portava per essi, rispettando invece e curando con maggior intensità i suoi adulatori che ascolterà molto più di prima, vivendo ormai a modo loro, stando con essi aperta- *c*
mente, mentre di quel padre e degli altri presunti familiari, a meno che non sia molto buono per natura, non gliene importerà più un fico secco.

— Le tue parole dicono ciò che dovrebbe esattamente accadere — disse —. Ma in che senso questa tua immagine risponde a coloro che affrontan la dialettica?

— In questo: vi sono sul giusto e sull'onesto delle massime entro cui, come sotto la guida di nostri genitori, fin dalla fanciullezza siamo stati allevati, e siamo abituati a seguirle ed onorarle.

— È così.

— Vi sono però tutt'altri princìpi di vita, opposti a questi, *d*
e che si accompagnano ai piaceri, princìpi che seducono l'anima nostra e l'attirano a sé, ma no chi abbia una propria misura interiore, ché uomini simili onoreranno sempre quelle massime paterne e a quelle obbediranno.

— Proprio così.

— Ebbene — continuai —, se ad un uomo che sia così disposto si domandi in che cosa consista l'onestà e, rispondendo egli quello che ha sentito dire dal legislatore, lo si confuti ed a forza di confutarlo allo stesso modo ed in cento altre maniere,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

si arrivi a fargli credere che ciò che è onesto non lo è più di *e*
ciò che non lo è, e lo stesso si faccia per il giusto, per il buono,
e per quanto egli teneva in massimo conto, dopo tutto questo
cosa pensi che costui faccia di quel rispetto e di quell'obbedien-
za che aveva prima per codesti princìpi?

— Necessariamente — disse — non lo rispetterà né vi obbe-
dirà più allo stesso modo.

— Ma quando — seguitai — non apprezzi più questi prin-
cìpi e più non li ritenga come prima familiari, e non sappia
trovare quali siano quelli veri, a quale altro costume di vita 539
si darà se non a quello dell'adulazione?

— Non è possibile altrimenti — disse.

— Io penso che allora da rispettoso che era, diverrà irrive-
rente delle leggi.

— Per forza.

— Naturale conseguenza, dunque, questa — io seguitai —
per chi similmente segue la dialettica, e, come sopra dicevo,
tali dialettici sono degni d'essere abbondantemente perdonati.

— Non solo, ma son anche degni di compassione — disse.

— Ed allora, perché non siano oggetto di questa compas-
sione anche quei giovani che hai scelto sui trent'anni, non è
forse bene che, introducendoli alla dialettica, tu proceda molto
cautamente?

— Sicuro! — esclamò.

— E non è già una precauzione molto importante far sì *b*
che non ne gustino fino a che sono giovani? Non ti sarai certa-
mente lasciato sfuggire, io penso, che i giovinetti che troppo
presto[1] si siano preso il gusto della discussione, se ne servono
come di un giuoco, e usano l'arma dialettica sempre per con-
traddire e sull'esempio di chi li ha messi con le spalle al muro,
altri essi mettono nella condizione di tacere, simili a cuccioli
che godono a tirare e a dilaniare con il ragionamento chi loro
càpita sotto.

— Esattamente — disse.

— E così dopo aver confutato un sacco di gente ed essere
stati confutati da molti, arrivano presto a un punto tale che *c*

1. Contro i danni della dialettica usata troppo presto cfr. *Filebo*, 15*d* segg.; *Fedone*, 90*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

non credono più per nulla a tutto ciò in cui credevano prima: ed è così che essi stessi, e con loro tutta la filosofia, decadono presso l'opinione pubblica.

— Verissimo! — esclamò.

— Chi sia invece più avanti negli anni — seguitai — non dovrebbe esser preso da questa manìa, e piuttosto seguirà l'esempio di chi ama discutere per cercar la verità, che non l'esempio di chi, per divertirsi, contraddice per giuoco, ed essendo egli stesso intimamente più misurato, renderà più onorata di quanto non lo fosse prima la sua professione filosofica. *d*

— Giusto — disse.

— Dunque, anche quanto ho detto prima non l'ho forse detto tenendo presente che su questo punto bisogna andar cauti, bisogna cioè che coloro che noi avviamo alla dialettica siano per natura ordinati e costanti, e non fare come oggi che alla dialettica si lascia avvicinare il primo che càpita, e che per essa non è affatto tagliato?

— Esattamente — affermò.

XVIII – Basta ora che lo studio della dialettica venga assiduamente e continuamente praticato, escludendo ogni altra occupazione, e sia come l'antistrofe degli esercizi ginnastici, avendo però, rispetto a questi, una doppia durata?

— Vuoi dire sei o quattro anni? — domandò. *e*

— Fa' cinque senz'altro — risposi —: poi li dovrai far discendere di nuovo in quella nostra caverna[1], e li costringerai ad assumere i comandi militari e tutte le altre posizioni direttive proprie ai giovani, affinché non meno degli altri facciano esperienze. Non solo, ma così, ancora una volta, attraverso queste loro esperienze, proverai se restano fermi nonostante le tentazioni che da ogni parte li tirano, o se in qualche senso ne **540** sono smossi.

— E quanto tempo — chiese — tu fissi per questo?

— Quindici anni — risposi –. A cinquant'anni coloro che sopravviveranno e si siano distinti in ogni attività, nelle opere e negli studi, vengano finalmente avviati verso la loro più perfetta formazione, e vengano costretti a volgere in alto il lumi-

1. Cfr. sopra, 519*c-d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

noso raggio dell'anima per contemplare ciò che dà luce al tutto, sì che dopo aver veduto il Bene in sé, servendosi del Bene come di un modello, su quel modello pongano in ordine lo Stato, i proprii simili, se stessi, durante la propria vita, ciascuno per *b* quel che gli spetta, consacrando alla filosofia la maggior parte del tempo, ma, quando venga il loro turno, affrontando le cure politiche, ricoprendo, ciascuno a sua volta, le cariche pubbliche, per il bene comune, e non perché sia una gran bella cosa, ma come un dovere necessario[1]: e così, dopo aver educato altri cittadini simili a sé da poterli lasciare al proprio posto, custodi dello Stato, se ne andranno ad abitare le isole dei beati[2]. E pubblicamente lo Stato consacrerà loro monumenti e sacrifici, come a numi, se tale è il responso della Pizia[3], se no, come *c* ad anime da buon dèmone guidate, anime specchio di divinità.

— Socrate, di una bellezza perfetta hai modellato questi tuoi governanti, come scultore[4]! — esclamò.

— Non solo, Glaucone, ma anche donne governanti — dissi —, ché non hai da credere che quanto ho detto lo abbia detto più per gli uomini che per le donne, quelle almeno che per natura hanno un temperamento adatto.

— Giusto — affermò — se, come abbiamo detto, fra gli uomini e le donne vi ha da essere comunanza in tutto.

— Ebbene — seguitai —, siete d'accordo ora che quanto *d* abbiamo detto sullo Stato e su di una costituzione statale non è un semplice e vano desiderio, ma, ne sia pur difficile le realizzazione, è tuttavia possibile, soltanto però come noi dicemmo, soltanto se i filosofi veri, uno o più[5], giungano ad avere in mano le redini dello Stato, disprezzando tutto quello che oggi si dice un onore e ritenendo quegli onori indegni di un uomo libero e senza valore alcuno, dando invece la più grande importanza al dovere e agli onori che ne derivano, e innanzi tutto, *e*

1. Cfr. sopra, 347*a-e*, 520*e*.

2. Cfr. *Gorgia*, 523*b*: « Fra i celesti è legge che l'uomo, il quale sia giustamente e piamente vissuto, dopo morto se ne vada nelle *isole dei beati* dove vive pienamente felice ».

3. Cfr. sopra, 461*e*, 427*b-c*.

4. Cfr. sopra, 361*d*; *Politico*, 311*c*, ove ritorna la stessa immagine.

5. Non ha importanza che il governo sia monarchico o aristocratico, l'importante è che sia retto dai filosofi. Cfr. anche *Politico*, 293*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

essendo la più necessaria, alla giustizia, ed al servizio della giustizia, la giustizia facendo prosperare, vengano ordinatamente costituendo[1] il proprio Stato?

— Come? — egli chiese.

— Tutti coloro — risposi — che nello Stato abbiano superato i dieci anni di età, li manderanno in campagna: prende- 541
ranno poi i loro figli, ancora immuni da quelli che sono i costumi attuali[2], costumi ancora proprii ai loro genitori, e li educheranno secondo i proprii princìpi di vita, secondo le proprie leggi, quei princìpi appunto e quelle leggi che sopra abbiamo esaminato. Non è questo il mezzo più rapido e più facile per istituire quello Stato e quella sua costituzione di cui parlavamo, felice Stato e dal quale avrebbe giovamento grandissimo quel popolo[3] dal cui seno sorgesse?

— Eccome! — esclamò — E credo anche, o Socrate, che *b*
tu abbia perfettamente spiegato il modo con cui questo Stato si potrebbe realizzare, se un giorno si realizzerà.

— Ed ormai — conclusi — non sono sufficienti i nostri discorsi intorno a questo Stato ed all'uomo che ne abbia le caratteristiche uguali? Eh sì, credo sia chiaro capire quale diremo che dev'essere un simile uomo.

— Chiaro — affermò — e, come tu dicevi, mi sembra che si sia concluso[4].

1. Cfr. *Leggi*, 965*d*-*e*.

2. Cfr. sopra 492*a*, 501*a*. Perché sia possibile realizzare lo Stato perfetto è necessario un netto taglio chirurgico con tutto il passato, ricostituire l'uomo in quella che è la sua retta forma, deformatasi a causa di certe situazioni storiche. Necessaria è dunque una radicale riforma. Per questa esigenza di epurazione cfr. anche *Politico*, 293*d*; *Leggi*, 735*b*-736*e*.

3. Ἔθνος: traduco con *popolo* e non con *nazione* come molti hanno fatto (Fraccaroli, Chambry), per non cadere in equivoci anacronistici.

4. Effettivamente si conclude qui la II parte della *Repubblica* (come sia possibile lo Stato giusto e perfetto: libb. V, VI, VII) ed in generale la delineazione dello Stato giusto nelle sue linee essenziali fondato nei libb. II (da p. 369*b*), III e IV. Risolta quella che è la forma retta dello Stato, specchio dell'armonia suprema, ora è possibile comprendere quelle che sono le forme degeneri dello Stato e riprendere quindi il problema non a caso lasciato in sospeso alla fine del IV lib. Prende di qui le mosse la III parte della *Repubblica* (libb. VIII e IX).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

LIBRO OTTAVO

I – Va bene*: siamo, dunque, d'accordo, Glaucone, che 543
in uno Stato che ha da essere perfettamente governato deve esservi comunità di donne, comunità di figli e di educazione, nella sua totalità[1], non solo, ma che comuni debbono essere le occupazioni, tanto in guerra quanto in pace[2], e fra di loro re chi sia riconosciuto fra tutti il migliore così nella filosofia come nella guerra[3].

— Siamo d'accordo — disse.

— Ed anche questo abbiamo convenuto[4], che non appena *b*
i reggitori siano stati costituiti condurranno i soldati ad abitare in case quali sopra abbiamo descritte, ove nessuno possederà nulla personalmente: a tutti esse sono comuni; ed oltre al problema degli alloggi, se ti ricordi, ci siam messi d'accordo su come dovranno possedere gli altri beni.

— Mi ricordo che, secondo noi, nessuno doveva possedere alcuna cosa di quelle che posseggono gli altri — disse —, ma quali atleti di guerra, quali custodi, dovevano, ricevendo a mercede della loro guardia quanto è necessario per il mante- *c*
nimento di un anno, vegliare sulla propria sicurezza e su quella di tutto lo Stato.

— Hai detto proprio bene! — esclamai — Ma poiché ormai questo problema lo abbiamo definito, ricordiamoci il punto[5] da

* 543*a*-547*c*: *Le forme degeneri dello Stato. Il passaggio dallo Stato perfetto alla sua degenerazione.*

1. Cfr. sopra, 457*c*-*d* segg.
2. Cfr. sopra, 454*e*, 455*a*-*e*.
3. Cfr. sopra, 413*c*-415*d*, ed i libb. VI e VII.
4. Cfr. sopra, 415 segg.
5. Un sunto dei motivi fondamentali della *Repubblica* molto simile a questo lo abbiamo anche all'inizio del *Timeo* (17*a*-19*b*), dialogo che Platone finge tenuto due

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

cui abbiamo deviato per giungere fin qui, sì che di nuovo si possa riprendere l'interrotta via.

— Non è difficile — affermò —, ché, all'incirca, discorrevi come adesso, quasi tu avessi finito quanto è da dire intorno allo Stato, affermando come buono lo Stato che avevi discusso, e così l'uomo formato su quello stesso modello, non solo, ma, *d* a quanto sembra, potendocene mostrare uno, Stato o cittadino, ancora migliore. Ad ogni modo, se questa è quella retta, di- 544 cevi sbagliate le altre costituzioni. E di queste, se ben mi ricordo, distinguevi[1] quattro forme, che sarebbe stato bene sottoporre a discussione e vederne i rispettivi difetti ed i corrispettivi cittadini, sì che dopo averli passati tutti in rassegna, ed esserci messi d'accordo su quello che è l'uomo migliore e su quello che, invece, è il peggiore, potessimo essere in grado di giudicare se il migliore sia anche il più felice, mentre più infelice il peggiore, o se sia altrimenti. Ma proprio mentre io ti chiedevo quali fossero queste quattro forme di governo, Polemarco e Adimanto interruppero, ed è così che tu rispondendo *b* loro sei giunto a questo punto.

— Te lo ricordi molto bene — dissi.

— Di nuovo, dunque, a mo' di lottatore dammi la stessa presa e, poiché ancora ti pongo la stessa domanda, cerca di rispondermi su quello che allora stavi per dire.

— Se ne sarò capace — aggiunsi.

— Quanto a me — disse — sono davvero desideroso di ascoltare quali siano queste quattro forme di governo di cui parlavi.

— Facilmente le ascolterai — aggiunsi. — Le costituzioni *c* di cui io parlo e che hanno un proprio nome, sono innanzi tutto quella che viene lodata da molti e cioè quella di Creta e di Sparta[2]; viene seconda, e seconda è lodata, quella forma che vien detta oligarchia, governo pieno di infiniti guai: viene poi, opposta alla precedente forma, la democrazia, infine la nobilissima tirannia, a tutte le altre superiore, quarta ed estrema

giorni dopo la presente discussione. Per il punto ove è stato interrotto il filo del discorso cfr. sopra, 449*a*.

1. Cfr. sopra, 445*c*.

2. Cfr. *Leggi*, 683*a*, ove ugualmente son dette sorelle le costituzioni delle due città.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

cancrena dello Stato. O pensi che qualche altra forma di costi- *d*
tuzione vi sia tale da potersi inquadrare in una ben distinta specie? Infatti, principati ereditari e regni che si comperano, ed alcune altre forme statali, rientrano in quelle di cui abbiamo parlato e se ne potrebbero trovare non meno presso i barbari che presso i Greci[1].

— Ed in effetto si parla di molte e strane forme — disse.

II – Tu sai anche che di necessità — io seguitai — vi sono tanti caratteri d'uomo quante sono le forme di governo, o forse credi che queste nascano dalle querce o dalle rupi[2], ma non dal costume morale dei cittadini, costume che dalla parte verso *e*
cui pende trascina con sé tutto il resto?

— Certo che non possono sbocciare se non di qui — affermò.

— E allora, se cinque son le forme di governo, cinque saranno le forme in cui si atteggiano le anime degli individui.

— Senza dubbio.

— Intanto abbiamo già esaminato l'uomo conforme alla aristocrazia[3], e non a caso dicemmo che è buono e giusto.

— Ne facemmo l'esame. **545**

— E non ti sembra che ora sia bene passare in rassegna i tipi inferiori, e cioè il tipo dell'uomo prepotente e ambizioso, che potremmo dire corrispondere alla costituzione spartana,

1. Dice giustamente il Diès che Platone non assume atteggiamenti né da libellista, né da puro storico, tanto meno da collezionista. « Qui, come sempre, il suo fine è quello di un riformatore ed il suo metodo quello di un filosofo, cioè di un sinottico. Sappiamo quale ideale illumina e guida la sua filosofia della storia: partendo dalla costituzione in cui si realizza la giustizia nella sua interezza, egli ci mostra attraverso quale serie logica di cadute si stabilisce, con il tiranno, il regno della ingiustizia integrale. Da una costituzione all'altra, Platone segue sempre lo stesso schema, nettamente disegnato: genesi e costumi della costituzione, genesi e costumi dell'individuo che le corrisponde. Ma, come la tirannia ai suoi occhi contrappesa in importanza le altre costituzioni, così essa nella sua esposizione, occupa sensibilmente tanto posto quanto le altre tre insieme. D'altra parte il tiranno non è così attentamente studiato se non per essere paragonato al re filosofo » (A. Diès, *Introduzione alla Repubblica*, *op. cit.*, p. XCI). Cfr. *Introduzione*, pp. 42 segg.

2. Cfr. *Odissea*, XIX, 162. Cfr. sopra, 435*d-e*.

3. Nel senso di *governo dei migliori*: « comandi e governi chi sia riconosciuto sapiente e virtuoso » (*Menesseno*, 238*a-e*). Già nella citata pagina del *Menesseno* non ha importanza per Platone con quale nome di fatto venga chiamato un simile governo ideale: aristocratico, quando ad aristocrazia si dia il suo significato etimologico, in senso morale: « c'è chi la chiama democrazia, chi le dà il nome che più gli piace: in verità è un'aristocrazia con l'assenso del popolo... di fatto l'autorità sovrana risiede

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

l'oligarchico poi, il democratico e il tirannico, sì che compreso quale sia il tipo più lontano dalla giustizia lo si possa opporre a quello che è il più giusto e così condurre a termine la nostra ricerca su quelli che sono i rapporti fra la pura giustizia e l'ingiustizia pura rispetto alla felicità o infelicità di chi la possiede; per cui, o seguiremo Trasimaco sulla via dell'ingiustizia, o la giustizia secondo l'evidente conclusione del nostro di- *b*
scorso[1]?

— Proprio così dobbiamo fare — disse.

— D'altra parte, come abbiamo iniziato ad esaminare il carattere di quelli che sono i pubblici governi prima di considerare quale sia il governo di ciascun individuo[2] (più chiara si presentava così la questione), non conviene ora usare il medesimo sistema, e studiare prima la costituzione ambiziosa (e poiché altro nome non ho con cui chiamarla, la dirò timocrazia, o timarchia[3]), per confrontarla poi con quello che è il carattere dell'uomo simile ad essa, studiare quindi l'oligarchia e l'uomo oligarchico, e, posta poi la nostra attenzione sulla de- *c*
mocrazia, volgere i nostri sguardi sull'uomo democratico, e, in quarto luogo, arrivati allo Stato tenuto da un tiranno e compreso in che consista, a sua volta considerando l'anima tirannica, sforzarci di renderci competenti giudici di ciò che ci siamo proposti?

— Questo, senza dubbio — disse —, sarebbe un logico esame, un logico giudizio.

III – Su via — seguitai —, proviamoci dunque a dire, come è che dalla aristocrazia può scaturire la timocrazia; non è forse

nel popolo che affida cariche e potere a chi, volta a volta, sembra il migliore, senza che mancanza di appoggi, povertà, oscurità di nascita siano motivo d'esclusione, oppure, motivo di preferenza per qualcuno le opposte qualità, come in altre città; questa l'unica norma in atto: comandi e governi chi sia riconosciuto sapiente e virtuoso ». Cfr. anche sopra, 415*a-d*, ove appunto si afferma che nello Stato giusto non vi è chiusura di classi, ma su di una base di uguaglianza si distinguono le funzioni di ogni cittadino e di ogni classe in un'organizzazione armonica delle capacità peculiari di ciascuno.

1. Cfr. sopra, I lib. (338*a*-354*c*), ove è posto il problema e tutto il lib. IX in cui abbiamo la conseguente e definitiva risposta.

2. Cfr. sopra, 368*d*-369*a*-*b*.

3. Termini usati da Platone soltanto nella *Repubblica*. Hanno significato equivalente. Se ne comprende il senso se considerati etimologicamente: *timocrazia* (*timè*,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

innanzi tutto vero, senza discussione, che ogni forma statale *d*
si muta a causa di coloro stessi che ne hanno in mano le redini[1], quando fra di loro nasca discordia, mentre finché il governo si mantiene in armonia, per quanto sia piccolo, resta necessariamente inalterato[2]?

— Esattamente.

— Ma in che modo, Glaucone — io chiesi —, potrebbe allora essere scosso il nostro Stato, in che modo fra di loro ausiliari e magistrati potranno entrare in discordia? O vuoi che seguendo Omero si preghino le Muse perché ci dicano come « per la prima volta irruppe la discordia »[3], e le facciamo parlar solennemente nell'elevato tragico stile, come se dicessero sul se- *e*
rio, giuocando e scherzando con noi come se fossimo fanciulli[4]?

— In che modo?

— Più o meno così: « È difficile che uno Stato, costituito **546**
in questo modo, possa alterarsi: ma poiché tutto che nasce ha in sé implicita corruzione, neppure questa costituzione durerà perennemente, ma si dissolverà, e tale sarà la sua dissoluzione: non solo per le piante radicate alla terra, ma anche per gli animali che vivon sulla terra vi sono a volta a volta periodi di fertilità e di sterilità, sia nell'anima che nel corpo, quando la periodica rivoluzione chiude il cerchio in cui ogni specie si muove, circolo breve per le specie che hanno breve vita, lungo per quelle che hanno vita lunga: ora, la fecondità e l'infecondità della vostra stirpe, sebbene siano saggi coloro che avete allevato a guida dello Stato, non perciò quei momenti di fecondità *b*
e di infecondità tanto meglio potranno discernere con il ragionamento unito all'esperienza, ma tali momenti sfuggiranno loro e talvolta, proprio quando non si deve, genereranno figli: per chi riceve vita dalla divinità vi è un periodo che in sé abbraccia un numero[5] perfetto: per chi, invece, riceve vita dagli

stima, prezzo, considerazione, onore; *cratéo*, signoreggiare, dominare), stanno ad indicare appunto quelle costituzioni il cui principio si basa sulla onorabilità ed il censo.

1. Come nell'uomo quando si ammala l'anima che dell'uomo è pilota: cfr. *Carmide*, 156*e*-157*a*.

2. Cfr. *Leggi*, 683*e*.

3. La frase è omerica: cfr. *Iliade*, XVI, 112-3.

4. Cfr. *Introduzione*, p. 44-45.

5. Nel *Timeo* (38*c*-39*d*), quando i periodi dei varii pianeti, che, a seconda delle loro orbite, hanno moti diversi (più lenti o più veloci), essendo concentrici e muo-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

uomini vi è un periodo che in sé abbraccia un numero nel quale alcune progressioni costituite di radici e potenze, che hanno tre intervalli e quattro termini di numeri simiglianti e dissimiglianti, crescenti o decrescenti, giungono a stabilire, fra tutte c le parti dell'insieme, una corrispondenza esprimibile in termini razionali[1]. La base epitritica [1 e 1/3] di queste progressioni accoppiata col numero cinque e triplicata produce due armonie, di cui la prima è costituita da un quadrato, cento per cento, mentre l'altra è costituita per una dimensione come per la prima, ma rettangolare, formata da cento numeri ricavati col quadrato da diagonali razionali del numero cinque, ciascuno

vendosi in direzioni opposte, si compiono tutti rimultaneamente dopo un certo numero di anni, abbiamo allora quello che Platone chiama il *numero perfetto* del tempo che compie l'anno perfetto (39*d*). Cfr. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, *Appendix*, IV, p. 678.

Ora, per analogia, s'intende qui cosa Platone significhi con numero perfetto, cioè quel numero in cui la somma di tutti i divisori è uguale al numero stesso. Il 6 è, in questo senso, il primo numero perfetto che s'incontra: difatti la somma dei suoi divisori (1 + 2 + 3) è uguale allo stesso 6. Ne segue, dunque, che la generazione divina, anche in relazione al *Timeo*, è scandita sul numero 6, o su altro numero simile.

1. La generazione umana, invece, si scandisce sul numero 216 che è il cubo del 6. Credo che meglio si capisca questo passo se si tiene presente quella pagina del *Timeo* (35*b*-*c*) ove Platone traduce in termini matematici e geometrici l'armonia dell'anima cosmica, che risulta dal fondersi delle serie delle due quaderne pitagoriche (1 : 2 : 4 : 8, e 1 : 3 : 9 : 27). Nel *Timeo* si tratta dell'anima cosmica che viene ad essere la misura e la ragione del tutto fisico, simile a quello che è l'ordine divino. Qui si tratta dell'uomo: ma relativamente all'uomo, l'anima umana ha la funzione che relativamente all'Universo ha l'anima cosmica, indipendentemente da quello che sia il valore dell'anima spiritualmente intesa. Il numero, dunque, del periodo umano — e l'uomo è un tutt'uno, organismo vivente come l'Universo — è ricavabile (come quello dell'Anima cosmica, che è simile al divino) dalle due quaderne pitagoriche. Se difatti prendiamo le due quaderne pitagoriche abbiamo:

1 : 2 : 4 : 8
1 : 3 : 9 : 27

e vediamo che tanto nell'una che nell'altra serie si hanno *tre intervalli* e *quattro termini*, dei quali termini alcuni sono *radici* (2 è radice di 4 e di 8) altri *potenze* (4 è quadrato, 8 è cubo di 2). Se ora moltiplichiamo i termini dell'una serie per i termini dell'altra abbiamo: 1 : 6 : 36 : 216. Se ora si collegano fra loro i due termini estremi delle due serie, 8 cioè e 27, costituendo una *progressione armonica* (es., 6 : 8 = 8 : 12, ove il medio supera un estremo di una frazione di questo stesso estremo eguale alla frazione dell'altro estremo di cui quest'altro lo supera: 8 è difatti uguale a 6 + 1/3 di 6 ed è uguale a 12 meno 1/3 di 12, come 12 è uguale a 8 + 1/3 di 12), come fa Platone nel *Timeo* (35*c*-36*a*), avremo 8 : 12 : 18 : 27, in cui 8 e 18 sono *somiglianti* perché risultano da un rapporto *simile*, 2 : 4 = 3 : 6; mentre dissimiglianti sono 12 e 27, i quali, invece, a loro volta sono *crescenti* e *decrescenti*. Difatti 27 *supera* la somma dei proprii divisori (3 + 9), mentre *al di sotto* della somma dei proprii divisori (2 + 3 + 4 + 6) è 12.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

diminuito di un'unità, oppure irrazionali, ciascuno diminuito di due, e di cento cubi del tre[1]. Ebbene, è proprio questo numero geometrico nella sua totalità che ha questa facoltà di presiedere alle buone ed alle cattive nascite, e quando, ignorando questa legge[2], i vostri custodi, fuori del tempo dovuto[3], accoppieran- *d*
no giovanotti e ragazze, ne nasceranno figli che non avranno né buona natura né buona fortuna. Senza dubbio da principio fra questi nuovi nati saranno scelti i migliori per essere posti a capo dello Stato: ma, poiché ne sono ugualmente indegni, quando saranno elevati alle magistrature dei loro padri, nonostante che siano vostri custodi, cominceranno a trascurarvi, non tenendo più nel debito conto l'educazione musicale e la sottoporranno alla ginnastica, per cui i vostri giovani diverranno sempre più incolti. Da costoro usciranno poi dei magistrati che non hanno più la capacità propria ai custodi, quella capacità cioè di discernere le razze di Esiodo, quelle razze che nasceranno presso *e*
di voi[4], d'oro, d'argento, di bronzo e di ferro: e trovandosi il **547**
ferro mescolato all'argento, e il bronzo all'oro, ne risulterà

1. « Il primo rapporto (o il fondamento, πυθμήν) epitrito (cioè 4/3), triplicato (τρὶς αὐξηθείς) e combinato col numero 5, dà 100:

$$(4/3 \times 3) \times 5^2 = 10^2 = 100.$$

Ora, 100 × 100 è la prima armonia.

Per la seconda armonia, va tenuto presente che il diametro del numero 5, cioè l'ipotenusa del triangolo isoscele di cateto 5, è rappresentato da $\sqrt{50}$, e quindi, sotto questa forma, irrazionale, mentre $7 = \sqrt{94}$ ne fornisce la forma (approssimata) razionale.

Ciò posto, la seconda armonia è data da:

$$(7^2 - 1) \times 100 + 3^3 \times 100 = 7500 = 100 \times 75$$

oppure da:

$$(\sqrt{50^2} - 2) \times 100 + 3^3 \times 100 = 7500 = 100 \times 75.$$

Si ritrovano così i due numeri che il Jowett, da cui è presa, per la seconda parte, questa decifrazione, propone come armonie:

$$10000 = 100 \times 100 = 10 \times 25 \times 40$$
$$7500 = 100 \times 75 = 15 \times 20 \times 25$$

il primo, osserva il Jowett, riducibile alla semplice progressione aritmetica 2, 5, 8, il secondo riducibile ai lati del triangolo pitagorico 3, 4, 5 » (G. A. Maggi, in Fraccaroli e in Gabrieli). Cfr. Adam, *op. cit.*, vol. II, pp. 264-312; A. Diès, *Le nombre nuptial de Platon*. Comptes rendus des seances de l'Ac. des Inscriptions et Belles Lettres, 1933, p. 228; *Le nombre de Platon*, Parigi, 1937; G. M. Pabon-M. F. Galiano, *Platon, La Republica*, Madrid, 1949, III, p. 53 segg. *Nota bibliografica.*

2. Cfr. *Leggi*, 688*c-d*.

3. Cfr. sopra, 459*a*, 460-461.

4. Cfr. sopra, 415*a-d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

difetto d'uguaglianza ed una anomalia irriducibile, che, una volta nata, là dove nasca è sempre fonte di guerra e di odio. Tale, dunque, è l'origine[1] che va attribuita alla discordia, là dove discordia si produca ».

— E diremo — affermò — che giustamente esse hanno parlato.

— Per forza, se sono Muse! — esclamai.

— E poi — domandò — cosa dicono le Muse?

— Una volta che si è generata la discordia — risposi — *b* ciascuna delle due razze, quella del ferro e quella del bronzo, si volgono dalla parte dei guadagni, all'acquisto di terre, di case, d'oro e di argento, mentre le altre due razze, l'aurea e l'argentea, non essendo povere, ma avendo per natura l'anima ricca[2], tendono alla virtù ed al mantenimento della prima costituzione; dopo lunghe lotte, dopo lunghe reciproche violenze si mettono d'accordo di spartirsi e possedere in privato terra e *c* case; e di coloro che prima erano stati custoditi come uomini liberi, come amici, come cittadini che pensavano al loro nutrimento[3], essi fanno ora dei soggetti e li trattano come perieci[4] e servi[5], mentre essi stessi si occupano della guerra e della loro custodia.

— Credo anch'io — disse — che sia proprio di qui che nasce questo cambiamento.

— Ebbene — seguitai — non è forse questa una forma di governo che sta di mezzo fra l'aristocrazia e la oligarchia?

— Certamente.

1. Unione dell'inizio di due versi di Omero, *Iliade*, VI, 211 e XX, 241.

2. Giustamente ADAM pone la virgola dopo τὰς ψυχάς (*anima*). Per la ricchezza dell'anima cfr. *Fedro*, 278*c*; sopra, 416*e*.

3. Cfr. sopra, 463*a-c*.

4. Chiara allusione a Sparta e a Creta. Quando gli Acheo-Dori conquistarono la Laconia soggiogarono la popolazione indigena, in parte riducendola in schiavitù (*Iloti*), in parte lasciandola vivere nei dintorni della città (donde il termine περίοικοι = *perieci*), libera personalmente, ma costretta a pagare tributi ed a seguire gli eserciti spartani. Per estensione poi il termine ha preso il significato di suddito nel senso di sottoposto.

5. Cfr. *Menesseno*, 238*d-e*: « L'ineguaglianza delle razze si riflette nelle forme delle loro costituzioni, tiranniche ed oligarchiche, e gli abitanti rispettivamente si considerano o come servi o come padroni ».

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

IV – Il* cambiamento avviene, dunque, così; ma quale la costituzione che ne seguirà? Evidentemente in parte sarà simile a quella di prima, in parte somiglierà alla forma oligarchica, ché sta di mezzo fra l'una e l'altra: non solo, ma avrà anche una qualche caratteristica propria, no? *a*

— Sicuro! — esclamò.

— E allora, per quel che riguarda il rispetto verso i magistrati, l'avversione dei guerrieri per i lavori contadineschi, per le arti manuali, per ogni altro tipo di mestiere, in quanto sono ordinate mense comuni, curate la ginnastica e le esercitazioni militari, in tutto questo tale forma di governo non sarà forse simile alla costituzione precedente[1]?

— Sì.

— D'altra parte, il timore di elevare[2] ai posti di comando *e* i sapienti, ché più non vi sono, schietti e inflessibili, uomini tali, quanto invece uomini dal carattere incerto, e l'inclinazione verso i caratteri animosi e più semplici, che per natura sono più propensi alla guerra che non alla pace, e l'onore attribuito in **548** guerra agli inganni ed agli strattagemmi, per cui tutto il tempo si passa con le armi alla mano, non presenterà forse una simile forma di governo questi motivi salienti?

— Sì.

— Costoro saranno, dunque, avidi di ricchezze — aggiunsi — come avviene nelle oligarchie, e ferocemente adoreranno nell'ombra l'oro e l'argento, possedendo depositi e forzieri privati, ove tenere nascosti e celati quei tesori, ed intorno alle case muri di cinta, veri e proprii nidi personali, dove faranno grandi spese con le donne o con chi altro sembrerà loro meglio. *b*

— Verissimo! — esclamò.

— Saranno, dunque, avari del proprio denaro, ché lo tengono in grande onore e lo posseggono clandestinamente[3], ma, per la loro cupidigia, pronti a spendere quello degli altri, e di nascosto si prenderanno i proprii piaceri, sfuggendo la legge

* 547*d*-550*c*: *Le forme degeneri dello Stato: lo Stato timocratico e l'uomo timocratico.*

1. Sempre allusione a Sparta. Cfr. *Leggi*, 625-626, 634*b*, 641*e*, 683*a* segg.; sopra, 544*d*. SENOFONTE, *La Repubblica lacedemone*, VII, 1-2.

2. Cfr. *Ippia Maggiore*, 285*a* segg.

3. Anche qui si allude a Sparta. È chiaro dall'*Alcibiade I*, 122*d*-123*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

come figli che cercano d'eludere la sorveglianza paterna, e questo perché sono stati educati non per via di persuasione, ma con la forza, essendosi dimenticati della vera Musa[1], la Musa che insieme si accompagna alla dialettica[2] ed alla filosofia, ed avendo tenuto in maggior pregio la ginnastica piuttosto che la *c* musica[3].

— Quella che tu descrivi — disse — è una costituzione veramente mista di bene e di male.

— Proprio così — affermai —, male e bene vi si uniscono insieme; ma senza dubbio vi è un carattere proprio e saliente, dovuto appunto al fatto che vi domina l'irascibilità, e cioè prepotenza[4] ed ambizione.

— Eccome anche! — esclamò.

— Ecco, dunque — dissi —, come tale forma di governo può nascere e come all'incirca potrebbe essere, ed io, discorrendo di tale governo, ne ho dato soltanto un abbozzo senza *d* completarlo in ogni suo particolare, ché anche da un semplice schizzo si può comprendere abbastanza chi sia l'uomo più giusto e chi il più ingiusto, mentre sarebbe un lavoro impossibile, per la sua lunghezza, passare in rassegna, senza omettere nulla, ogni forma di governo, ogni aspetto dei costumi.

— Giusto — affermò.

V — Ed ora, quale sarà l'uomo che corrisponde a questa forma di governo? Come si sarà formato? E quale sarà?

— Disse Adimanto: — Io penso che somigli molto al nostro Glaucone[5] qui presente, per lo spirito battagliero almeno.

— Forse da questo punto di vista sì: ma non mi sembra *e* che vi somigli sotto altri aspetti — affermai.

— Quali?

— Più compiaciuto di sé deve essere quel tale uomo — ri-

1. Cfr. sopra, 499*d*; anche *Fedone*, 61*a*, ove la filosofia è detta la musica suprema.

2. Cfr. sopra, 530*d*-535*a*.

3. Il corpo cioè invece dell'anima.

4. Senza dubbio Platone deriva il termine φιλόνικος e φιλονικία da νίκη (*vittoria*), non da νεῖκος (*rissa*) come risulta evidente da 581*b*. Traduco dunque con *prepotenza* il termine che alla lettera significa « amor di vittoria ».

5. Sul carattere di Glaucone Platone è tornato più volte: cfr. 307*a*, 398*e*, 459*a*, 474*d*, e per ultimo qui.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

sposi —, meno vicino alle Muse, sebbene ne sia amico; ama i discorsi, ma senza essere affatto un buon oratore. Un simile uomo è duro con i servi, ma non è che di loro neppure s'ac- 549
corga come avviene invece per colui che ha ricevuto un'educazione perfetta[1]; è mite verso gli uomini liberi, e tutto sottomesso alle autorità, desideroso del comando, amante degli onori, aspirando però a comandare non per virtù della propria parola, o per altra qualsivoglia virtù del genere, ma per le proprie attività belliche, per il proprio talento militare, ed ugualmente avrà la passione della ginnastica e della caccia[2].

— Proprio questo — disse — il carattere che ben corrisponde a quella forma di governo.

— Non solo — aggiunsi —, ma da giovane costui potrebbe benissimo sprezzar la ricchezza, soltanto che quanto più avan- *b*
zerà nell'età tanto più amerà il denaro, perché ha in sé i germi dell'avarizia, non essendo più virtuoso genuinamente, a causa della mancanza in lui di quello che è il custode migliore.

E Adimanto: — Quale custode? — chiese.

— La ragione — risposi — unita alla musica: essa sola, in quanto sia innata, salva, in chi l'ha fatta propria, per tutta la vita, la virtù[3].

— Molto bene tu dici! — esclamò.

— E tale è il giovane timocratico — affermai — immagine dello Stato timocratico.

— Esattamente.

— Ecco ora a un dipresso — seguitai — come egli si forma: *c*
vi è talvolta un figlio ancora giovane di un padre galantuomo, cittadino di uno Stato non ben governato, padre che fugge onori, cariche, processi giudiziari, ed ogni altro simile affaccendarsi e che pur di vivere in pace ama starsene indietro...[4].

— Ma come è che si forma? — chiese.

— Innanzi tutto — risposi — quando presti orecchio ai discorsi di sua madre, la quale si lagna che il marito non occupi posti direttivi per cui fra le altre donne è tenuta in minor con- *d*
siderazione, e poi perché ella vede il marito poco o nulla preoc-

1. Cfr. TUCIDIDE, II, 62, 4; ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, IV, 8, 1124*b*.
2. Come a Sparta.
3. Cfr. sopra, 548*b*, 497*c*, 530*d*-535; *Leggi*, 697*b*-*c*, 694*c*-*d*.
4. Cfr. sopra, 496*c* segg.; *Teeteto*, 173*c* seg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

cupato di far soldi, né pronto a rintuzzare chi lo insolentisca[1], sia privatamente in tribunale, sia nell'assemblea dei cittadini, quasi insensibile anzi ad ogni oltraggio del genere, non solo, ma si lagna anche perché ella si accorge che lui pensa soltanto a se stesso, senza preoccuparsi di lei né troppo né poco: quando la madre si lamenti di tutto questo e dica al figlio che suo padre non è un uomo[2], che a tutto è indifferente, e lanci contro di lui altre accuse del genere, quante e quali le donne amano cantare in casi simili... *e*

E Adimanto interrompendo: — Davvero che ne dicon tante — disse — e rivelatrici di quello che è il loro carattere.

— Non solo — seguitai —, ma tu sai che talvolta anche i servi di casa, e soprattutto quelli che si direbbero più affezionati al proprio padroncino, di nascosto, con discorsi del genere così sparlano del padrone, e se si accorgono che vi è uno in debito col padre e che il padre non procede contro lui, o insomma qualcuno che in qualunque modo gli abbia fatto torto, raccomandano al figlio che quando sarà grande tenga fronte a tutta questa gente e si dimostri più uomo di suo padre. Uscendo poi 550
di casa ascolta e vede altre cose simili, e cioè che sciocchi e da nulla son chiamati coloro che nello Stato pensano ai fatti proprii, mentre onorati e lodati coloro che si occupano degli affari altrui. Il nostro giovane allora che ascolta e vede tutto questo e dall'altro lato ascolta i discorsi di suo padre, vedendo la condotta di lui, la paragona con quella degli altri, si sente attratto dall'una e dall'altra parte, dal padre che annaffia e coltiva quello che nell'anima sua è l'aspetto razionale[3], da quegli altri che ne annaffiano e coltivano l'aspetto concupiscibile e impulsivo, *b*
e non essendo per natura cattivo, ma avendo frequentato cattive compagnie, attratto dall'una e dall'altra parte, in se medesimo costituisce un carattere medio, ed alla parte intermedia dell'anima, prepotente e ambiziosa, affida il governo di se stesso, facendo di sé un uomo arrogante e desideroso di onori.

1. μηδὲ μαχόμενον καὶ λοιδορούμενον. AST, STALLBAUM, SCHLEIERMACHER, FRACCAROLI, intendono λοιδορούμενον passivo, piuttosto che medio come intendono ADAM e GABRIELI. Accetto λοιδορούμενον come medio, con significato attivo.

2. Per il valore dell'espressione cfr. *Gorgia*, 485 segg.

3. Per la metafora cfr. oltre, 606*d*; *Eutifrone*, 2*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Mi sembra — disse — che tu abbia perfettamente descritto quale sia la genesi di un simile carattere.

— E così — conclusi — ecco che abbiamo quella che è la *c* seconda forma di governo ed il secondo tipo d'uomo.

— L'abbiamo sì! — esclamò.

VI — Ed ora* che abbiamo così concluso, non diremo anche noi con Eschilo:

come è che in altro Stato altro uomo si inquadra [1]?

oppure è meglio, secondo la nostra ipotesi, che prima si consideri lo Stato?

— Facciamo così — disse.

— Credo che sia l'oligarchia [2] la forma di governo che viene dopo quella che ora abbiamo discusso.

— Ma in che consiste — chiese — quella che tu dici costituzione oligarchica?

— La costituzione — risposi — che ha per fondamento il censo, ove cioè soltanto ai ricchi è concesso il potere, potere *d* da cui, invece, sono esclusi i poveri.

— Capisco — affermò.

— Ma non è dunque il caso di spiegare prima com'è che dalla timarchia si sfocia nell'oligarchia?

— Sì.

— Per la verità — aggiunsi — anche un cieco vedrebbe come avviene il passaggio.

— Come?

* 550*c*-555*b*: *Le forme degeneri dello Stato: lo Stato oligarchico e l'uomo oligarchico.*

1. Il verso non è esattamente così in Eschilo, ma ce n'è lo spunto in due versi dei *Sette a Tebe*, 451, 570.

2. In Erodoto (III, 81) il termine oligarchia è usato nel suo significato etimologico (governo dei pochi). Nei *Detti Memorabili* (IV, 6, 12) Senofonte vi dà il significato di plutocrazia. Nel *Politico* (301*a*) è detta oligarchia la costituzione ove comandano i ricchi, ma senza legge: aristocrazia invece quando comandano secondo leggi. Molto probabilmente qui Platone, pur tenendo presenti le varie forme di costituzioni oligarchiche, proprie, in un certo periodo, di molte città greche, in quel far derivare l'oligarchia dalla timocrazia tiene sott'occhio quella che è stata detta la decadenza di Sparta durante il IV secolo, dovuta alla sperequazione fra gli aventi diritto pieno (gli Spartiati) e la posizione degli Iloti e dei Perieci. Cfr. G. Glotz, *Histoire grecque*, Parigi, 1929, I, p. 353 segg.; A. Diès, *op. cit.*, pp. XCIV-XCV. Cfr. Senofonte, *Repubblica lacedemone*, I, 1; *Elleniche*, II, 3, 5-6.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Quel deposito pieno d'oro che ciascuno possiede — dissi —, ecco la causa per cui questa forma di governo va in rovina: innanzi tutto perché trovano la scusa per fare grandi spese; e per far questo rovesciano il valore delle leggi e più non vi obbediscono, costoro e le loro donne. *c*

— Naturale! — esclamò.

— In secondo luogo, mi sembra, perché l'uno tenendo d'occhio l'altro e volendosi imitare, tutti si riducono allo stesso modo.

— Naturalmente.

— Quindi, quanto più sono tesi ad accumulare denaro e quanto più l'onorano — seguitai — di tanto viene meno il rispetto per la virtù: o non è forse vero che fra la virtù e la ricchezza corre questa differenza che, poste ciascuna sui due piatti della bilancia, l'una tira sempre in senso contrario all'altra[1]?

— Proprio così — egli disse.

— Se, dunque, la ricchezza ed i ricchi vengono onorati in 551
uno Stato, di tanto la virtù e gli uomini virtuosi vengono disprezzati.

— È chiaro.

— D'altra parte si pratica sempre ciò che si apprezza, mentre ciò che si disprezza viene accantonato.

— Esatto.

— E così, da uomini desiderosi di supremazia e di onori quali erano, finiscono invece per essere cupidi trafficanti di ricchezze, cupidi avari, ed applaudono ed ammirano il ricco, al ricco offrono le più alte cariche governative, mentre disprezzano il povero.

— Esattamente.

— Stabiliscono allora per legge quali siano i limiti della costituzione oligarchica, fissando una certa quantità di ricchezza, *b*
maggior ricchezza ove più forte sia l'oligarchia, via via minore, quanto meno forte essa sia, mettendo al bando dalle cariche pubbliche chi non abbia sostanze tali da raggiungere il censo stabilito. Ora, queste misure o si impongono con la forza delle armi, oppure, senza giungere a questi estremi, tale forma

1. Cfr. *Leggi*, 743*a* segg.; oltre 555*c-d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

di governo s'impone, per la paura che i ricchi incutono. Non è così?

— Proprio così.

— Ecco, in linea di massima, come sorge una simile forma di governo.

— Sì — disse —, ma quale il carattere di questo Stato? E quali i difetti che dicevamo essergli proprii? *c*

VII – Il primo è questo — affermai —, lo stesso principio per cui esso è quello che è: pensa un po', se per le navi[1] si scegliessero i piloti con un simile criterio, in base al censo, e uno perché povero non venisse scelto nonostante fosse un ben più abile navigatore...

— Navigherebbero molto male — interruppe.

— E lo stesso non avverrebbe nel governo di qualunque altra cosa?

— Lo credo bene.

— Meno che per lo Stato? — domandai — O vi rientra anche lo Stato?

— Tanto più anzi — rispose —: il governo è qui più grande e più arduo.

— Questo, dunque, il primo e fondamentale vizio che potrebbe esser proprio dell'oligarchia. *d*

— Pare.

— E che? Forse quest'altro è minore?

— Quale?

— Che questo non è uno Stato, ma due[2], e due per forza, uno dei poveri, l'altro dei ricchi, e l'uno Stato e l'altro vivono sullo stesso suolo, in una continua, reciproca insidia[3].

— Per Zeus! — esclamò — Non è certo questo un difetto minore.

— Ma neppure quest'altra è una gran bella cosa: che, molto probabilmente, essi non sarebbero capaci di sostenere alcuna guerra, ché o son costretti ad armare il popolo ed a temerlo

1. Immagine comune a Socrate ed a Platone. Cfr. SENOFONTE, *Detti Memorabili*, III, 9, 11; sopra 488*a-e*; *Politico*, 298*c*, 299*b*; anche *Leggi*, 696*c*.

2. Cfr. sopra, 422*c*-424*a*.

3. In tutta questa parte Platone, probabilmente, tiene presente la storia di Sparta ed i rapporti fra Spartiati e Iloti. Cfr. TUCIDIDE, III, 27, IV, 80.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

quindi più del nemico stesso, o, non facendo questo, a mostra- *e*
re che anche in battaglia sono veramente oligarchici [1], mentre al tempo stesso per la loro avarizia non vogliono contribuire alle spese generali.

— Non è bello davvero.

— Non solo, ma ciò che già da un pezzo [2] abbiamo biasimato, e cioè che in questo tipo di Stato le stesse persone esercitano più occupazioni, agricoltura, commerci, guerra, ti pare 552
che sia questa una cosa che vada bene?

— Per niente.

— Guarda ora se di tutti questi mali quest'altro non sia il maggiore e l'oligarchia, appunto, la prima costituzione che lo ammetta.

— Quale?

— Che uno possa dar via tutto ciò che gli è proprio sì che se ne rivesta un altro, e una volta che se ne sia spogliato possa seguitare a vivere nello Stato senza, in effetto, farne più parte, né come finanziere, né come operaio, cavaliere, soldato, ma col solo titolo di povero e indigente [3].

— Sì, è la prima costituzione che lo ammetta — disse. *b*

— Né può esser vietato che un caso simile avvenga nei governi oligarchici, se no non vi sarebbe gente ricca all'eccesso ed altri invece totalmente poveri.

— Giusto.

— E considera anche questo: quando quel tale era ricco e spendeva, ne derivava un qualche vantaggio allo Stato rispetto a quei fini di cui ora abbiamo parlato? o egli apparteneva soltanto in apparenza alla classe dominante, ma in realtà non aveva nello Stato nessuna funzione, né di capo né di ultima ruota del carro, ed altro non era che uno scialacquatore [4]?

1. Platone giuoca sul significato etimologico del termine *oligarchici*, che significa, appunto, pochi. È noto che presso gli Spartani combattevano solo gli Spartiati, che erano pochi (può darsi che Platone si riferisca qui alla battaglia di Leuttra, 371 a. C., in cui Sparta fu sconfitta da Tebe, sconfitta soprattutto dovuta proprio alla cristallizzazione dell'esercito spartano, in cui soltanto 700 erano gli Spartiati. In questa caso, almeno l'VIII lib. sarebbe stato scritto dopo il 371).

2. Cfr. sopra, 434*a* segg.

3. Cfr. *Leggi*, 744*d*; sopra, 433*a*.

4. Cfr. *VII lettera*, 326*c-d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Esatto! — esclamò — Sembrava chi sa che, ma altro *c*
non era che uno scialacquatore.

— E allora — dissi — vuoi che di lui si dica che, come in una cellula il fuco nasce a flagello dello sciame, così codesta razza d'uomo nasce in una casa come un fuco, a flagello dello Stato[1]?

— Proprio così, o Socrate — affermò.

— Soltanto che, o Adimanto, i fuchi alati dio li fece tutti senza pungiglione, mentre i fuchi con due piedi li ha fatti alcuni sì senza pungiglione, ma altri con terribili punte: e quelli senza sono coloro che finiscono la vita in povertà, mentre quelli *d*
che hanno il pungiglione formano quell'insieme di uomini cui si dà il nome di farabutti.

— Verissimo — disse.

— È chiaro, dunque — seguitai —, che ovunque tu veda mendicanti in uno Stato, là sono nascosti ladri, tagliaborse, saccheggiatori di templi, ed altri malfattori d'ogni specie.

— È chiaro — affermò.

— Ebbene, negli Stati oligarchici non ci vedi dei pitocchi?

— Tutti si può dire! — esclamò — Tranne coloro che sono al governo[2]!

— Non dobbiamo ritenere, dunque, che vi siano anche *e*
molti malfattori col pungiglione, che le autorità, con gran cura e con la forza, cercano di tenere a freno? — domandai.

— Sì che lo dobbiamo ritenere — rispose.

— E non dovremo dire che è proprio per colpa dell'ignoranza, della cattiva educazione, della costituzione stessa dello Stato che tale gente si viene generando in esso?

— Lo diremo sì!

— Tale, dunque, in generale, uno Stato oligarchico, e questi, ma forse anche altri, i mali che gli sono proprii.

— Più o meno sì — disse.

— E così abbiamo concluso anche su questa forma di go- 553
verno — affermai —, che ha nome oligarchia, ed i cui reggitori sono tali per censo: veniamo ora ad esaminare l'uomo che cor-

1. Immagine non rara nella letteratura greca a cominciare da Esiodo, *Opere e Giorni*, 303-304.

2. Tali gli Ateniesi prima della legislazione di Solone. Cfr. Solone, fragm. 24 (Diehl); Aristotele, *Costituzione di Atene*, XII, 4.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

risponde a tale costituzione, come si formi e, una volta formato, quale sia.

— Va bene — disse.

VIII – E non è precisamente in questo modo che da quello che è lo spirito dell'uomo timocratico si passa a quello dell'uomo oligarchico?

— In che modo?

— Quando il figlio di un timocratico da principio emula il padre e ne segue le orme, vedendo poi che suo padre ad un tratto va a cozzare contro lo Stato come contro uno scoglio[1], *b* e che dopo aver perduto tutto, se stesso come i proprii averi, o nelle sue funzioni di comandante supremo dell'esercito, o in quanto tenne qualche altro importante posto direttivo, viene poi processato, messo in iscacco da chi calunniando lo ha posto sotto accusa, e così condannato a morte, o all'esilio, alla perdita dei suoi diritti pubblici, dei suoi beni...

— Naturale — disse.

— Ed è, appunto, amico mio, vedendo queste cose e soffrendone, avendo tutto perduto, che egli si prende di paura, e, io penso, sùbito, a precipizio, getta giù quell'ambizione e quella fierezza dal trono che prima avevano nell'anima sua; *c* e così, umiliato dalla povertà, si volge a far quattrini ed a forza di lavoro e di economie a poco a poco raccoglie una nuova ricchezza. Non credi che costui, arrivato a questo punto, non sia spinto a mettere su quel trono la cupidigia e l'avarizia tanto da elevarle a gran re[2] dell'anima sua, cingendole di tiare, di monili e scimitarre?

— Io sì! — esclamò.

— E quanto alla ragione ed al coraggio, ritengo che l'una *d* e l'altro, l'una di qua, l'altro di là, prosternerà ai piedi di questo re, e li farà schiavi di lui, obbligando la ragione a discutere ed a ricercare niente altro se non come meglio sia possibile accrescere il proprio patrimonio, ed il coraggio a rispettare ed

1. Per l'immagine dello scoglio, cfr. Eschilo, *Agamennone*, 1006, *Eumenidi*, 554-565.

2. Appellativo comune con cui s'indicava il re di Persia (cfr. anche *Leggi*, 695*e*) ed il suo fasto: lo testimoniano anche quelle *tiare*, *monili* e *scimitarre* che erano appunto i simboli della sovranità orientale.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

onorare null'altra cosa se non i ricchi e la ricchezza, ed in niente riporre la propria ambizione se non nel possedere grandi beni e in ciò che possa condurre a tutto questo.

— Non c'è — disse — altro modo così rapido e fatale, per cui un giovane si trasformi da ambizioso in avaro.

— E non è, dunque, questo l'uomo oligarchico? — chiesi. *e*

— Senza dubbio il modo con cui tale individuo si è trasformato lo ha fatto simile a quella forma di governo d'onde si è sviluppata l'oligarchia.

— Vediamo allora se davvero le somiglia.

— Vediamolo. **554**

IX – Non le somiglierebbe innanzi tutto in quanto tiene ugualmente in altissima stima il denaro?

— Come no?

— Ed anche le somiglia in questo, che risparmia, lavora e non dà soddisfazione se non ai bisogni necessari, vietandosi ogni altra spesa, e soggiogando come frivolezze gli altri desidèri.

— Esattamente.

— Anima non liberale, egli di tutto fa danaro — seguitai — di tutto fa tesoro, uno di quelli, insomma, che viene lodato dal *b* volgo. E non dovrebbe essere questa l'immagine di colui che sia simile a quella forma di governo che è l'oligarchia?

— Mi pare — disse —, perché tanto un tale uomo quanto quel tale Stato onorano soprattutto il denaro.

— Non credo, infatti — aggiunsi —, che costui si preoccupi dell'educazione.

— Non mi sembra — affermò —: altrimenti, non avrebbe posto a guida del coro un cieco[1], e non lo terrebbe in così alto onore.

— Bene! — esclamai — Ma poni attenzione anche a questo; non dovremo affermare che appunto questa mancanza di educazione ha fatto sbocciare in lui quelle passioni proprie alla natura dei fuchi, alcune di pitoccheria, altre malvage[2], pas- *c* sioni che sono contenute a forza dagli altri interessi?

1. Pluto, il dio della ricchezza, secondo la leggenda, è cieco. Cfr. ARISTOFANE, *Pluto*, 90-91; TIMOCREONTE, fragm. 5 (DIEHL). Così anche lo Scoliaste del Codice *Parisinus* 1807.

2. Cfr. sopra, 552*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Sicuro! — esclamò.

— E sai — aggiunsi — ove devi guardare se li vuoi cogliere nelle loro mascalzonate?

— Dove? — chiese.

— Quando si occupano della tutela degli orfani o quando si offra loro un'altra occasione del genere, in cui facilmente vi è la possibilità di far del male.

— Vero.

— Ne possiamo dedurre chiaramente che negli altri negozi, ove si possa acquistare buona fama mostrandosi apparentemente giusto, costui tiene a freno gli altri malvagi desidèri *d*
con una sua opportuna forza che egli fa a se stesso, ma non perché li persuada che così è meglio, né perché, ragionando, addolcisca quegl'istinti; per necessità soltanto e per paura, tremando sempre per il resto delle proprie sostanze.

— Certo — disse.

— Eh sì, per Zeus, amico mio! — esclamai — Ma quando si tratterà di spendere i beni altrui, allora troverai nella maggior parte di costoro quelle inclinazioni proprie alla natura dei fuchi.

— Senza dubbio e come! — affermò.

— Si capisce, dunque, come un uomo simile sia interiormente discorde, non più interiormente uno, ma in un certo senso doppio; ad ogni modo, nel conflitto delle sue passioni, *e*
quelle buone vincerebbero più spesso le peggiori.

— Proprio così.

— Per questo mi sembra che un uomo tale farebbe miglior figura di altri, ma certo quella che è la vera virtù, che consiste nell'accordo e nell'armonia dell'anima, fuggirà ben lontano da lui.

— Mi sembra.

— Non solo, ma quest'uomo così parsimonioso non si mo- 555
strerà certo nella propria città un grande antagonista nelle gare che vi si svolgeranno o in qualche altra nobile competizione[1], non vorrà spendere per farsi onore, ma neppure per queste specie di agonali, avendo paura di risvegliare in sé le proprie inclinazioni alla prodigalità e chiamarle in causa ad aiutarlo

1. Cfr. sopra, 551*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

nella impresa, e scenderà in campo mettendo in ballo poca parte delle proprie sostanze, da quel puro oligarchico[1] che è; ed il più delle volte viene vinto, ma riesce a rimanere ricco.

— Esatto! — esclamò.

— E, dunque, avremo ancora dei dubbi nel paragonare allo Stato oligarchico quest'uomo tutto economie e traffici? — io *b* chiesi.

— Nessun dubbio — rispose.

X — A quanto sembra è giunto ora* il momento di esaminare la democrazia[2], come nasca e, una volta che si sia formata, quale ne sia il carattere, sì che conoscendo questa si possa poi sottoporre a giudizio il carattere dell'uomo a quella analogo.

— Così almeno seguiremo senza contraddirci il nostro metodo — disse.

— Ebbene — affermai —, non è forse così che avviene il passaggio dall'oligarchia alla democrazia, per causa cioè dell'insaziabile cupidigia di quel bene cui l'oligarchia tende e che consiste nel dover diventare quanto più è possibile ricchi?

— Come?

— Ecco, io ritengo che coloro i quali in questa forma di *c* governo hanno in mano il potere, poiché appunto la loro autorità deriva dalle grandi ricchezze che posseggono, non vogliono vietar per legge che i giovani, quanti ve n'è di scapestrati, spendano e scialacquino tutti i proprii averi, proprio per esser liberi o di comperare i loro beni o di fare dei prestiti a ipoteca, sì da diventare essi stessi ancora più ricchi ed onorati.

— Perfettamente.

— Non è chiaro oramai che in uno Stato i cittadini non possono tenere in onore la ricchezza ed attuare in sé al tempo

1. Scherzosamente Platone giuoca qui sulla parola *oligarchico* (*governo di pochi*). Cfr. sopra, 551*e*.

* 555*b*-562*a*: *Le forme degeneri dello Stato: lo Stato democratico e l'uomo democratico.*

2. In questo passaggio dalla oligarchia alla democrazia, molto probabilmente Platone ha presente la storia di Atene da Solone a Clistene, ma, per lui più viva e drammatica, la storia di Atene dal 411 in poi: dall'oligarchia dei *Quattrocento* ai *Trenta Tiranni* alla rinnovata e demagogica democrazia. Esperienze vive e tragiche che senza dubbio hanno un peso nella descrizione di questa parte. Cfr. *VII lettera*, 324*c*-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

stesso la dovuta temperanza, ma che bisogna invece o trascu- *d*
rare l'una o trascurare l'altra[1]?

— Chiarissimo! — esclamò.

— Ecco, dunque, come nelle oligarchie i magistrati, a causa della loro negligenza e per aver lasciato mano libera alla dissolutezza, costringono talvolta a cadere in povertà uomini per natura non senza valore.

— Davvero!

— E questa gente, io credo, si insedia nello Stato, pronta col pungiglione e bene armata, gli uni carichi di debiti, altri infamamente additati, altri ancora l'una e l'altra cosa, pieni d'odio e pronti a tendere insidie contro chi è venuto in possesso dei loro beni, e contro tutti, desiderosi sempre di una qualche novità.

— Proprio così. *e*

— Intanto quegli altri, gli usurai, spiando di traverso, facendo finta di non vederli neppure, chiunque presti il fianco, son lì sempre pronti a ferirlo gettandogli denaro e raccogliendo centuplicati i discendenti frutti[2] di quel padre, riempiendo così 556
la città di un gran numero di fuchi e di pezzenti.

— Ed effettivamente vi debbon pullulare — disse.

— E nonostante che ormai divampi tanto grande male — continuai — essi non vogliono spengerlo, né, come prima dicevo, impedendo alla gente di far dei proprii beni quel che meglio le sembra, né in quest'altro modo, cioè con un'altra legge, che porrebbe fine a tutti questi abusi.

— Quale legge?

— Una legge che vien sùbito dopo quell'altra, e che costrin- *b*
gerebbe i cittadini ad esser gente onesta; se, infatti, si prescrivesse che tali liberi traffici vengano ordinariamente stipulati a rischio e pericolo di colui che impresta[3], costoro, con meno sfac-

325*d*; *Leggi*, 698*a*-701*d* (ove ugualmente si critica l'eccessiva libertà della democrazia). Cfr. G. Glotz, *La cité grecque*, Parigi, 1928, I, pp. 384-99.

1. Cfr. sopra, 550*e*; *Leggi*, 743*a*.

2. Cfr. sopra lo stesso giuoco di parole anche se ad altro proposito; 507*a*. Per l'immagine dei fuchi cfr. A. Pellettier, *L'image du « frelon » dans la Rép. de Plat.*, in « Revue de philologie », 1948, pp. 131-46.

3. Senza valore legale. Secondo Teofrasto (fragm. 97, 5, Wimmer) una legge del genere era stata emanata da Caronda (cfr. Stobeo, *Florilegio*, 44, 22). Cfr. *Leggi*, 842*d*, 849*d*, 915*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ciataggine, s'impegnerebbero ad arricchirsi, e molti meno sarebbero nello Stato quei mali di cui abbiamo parlato ora.

— Molti meno — disse.

— Adesso, invece — seguitai —, i governanti, per tutte quelle ragioni che abbiamo addotte, così hanno ridotto i proprii sudditi: quanto poi a se stessi ed ai proprii familiari? I giovani si lasciano andare alla lussuria e si fanno pigri, fisicamente e moralmente, e divengono molli ed inerti per resistere tanto ai *c* piaceri quanto ai dolori.

— Come no?

— Ed essi stessi, di tutto dimentichi, se non del denaro, si preoccupano forse della virtù più di quanto se ne preoccupino i poveri?

— No davvero.

— Ebbene, dopo che si son formati in tale modo, se per un caso gli uni e gli altri, governanti e governati, si trovano ad essere insieme sia in viaggio, sia in qualsivoglia altro incontro del genere, in un pellegrinaggio, in una spedizione militare, o, quali compagni, navigando o facendo la guerra, o in un momento di pericolo, se gli uni si paragonano agli altri, non sono i ricchi che allora disprezzano i poveri: il più delle volte anzi *d* quando un povero, magro, bruciato dal sole, posto in battaglia accanto ad uno di quei ricchi allevato nell'ombra, e ricoperto di molta carne superflua[1], lo vede pieno d'angoscia e che non sa più che cosa fare, non ti sembra che il povero debba pensare che tale razza di gente è ricca soltanto per la viltà dei poveri? E quando poi si ritrovi tra i suoi simili, non credi che l'un l'altro si passin la parola e dicano: « In nostra mano sono questi uomini, poiché sono proprio una nullità »[2]?

— Anch'io — rispose — sono proprio persuaso che facciano così.

— E come per un corpo debole basta un non nulla che lo colpisca dal di fuori perché cada ammalato, anzi talvolta perde il proprio equilibrio anche senza una causa esterna, così quello Stato, che si trovi in simile situazione, alla minima occasione

1. Cfr. sopra, 422*b*; *Leggi*, 807*a-b*.

2. BURNET: Ἄνδρες ἡμέτεροι εἰσὶ γὰρ οὐδέν: la lezione tradizionale è ἄνδρες ἡμέτεροί εἰσι. γὰρ οὐδέν (*i nostri uomini sono infatti una nullità*). Preferisco la lezione del BURNET.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

si ammala e cade in preda a guerra intestina, nell'atto che ciascuna delle due parti invochi aiuto dal di fuori, gli uni il soccorso di altro Stato oligarchico, gli altri di uno Stato democratico, a meno che la discordia non scoppi indipendentemente da ogni intervento estraneo.

— Proprio così. 557

— Secondo me, dunque, la democrazia ha origine quando la vittoria resti in pugno ai poveri, che massacrano parte dei ricchi e parte esiliano, mentre si dividono con quelli che restano l'amministrazione e le magistrature, il più delle volte spartendosele a sorte[1].

— Proprio così sorge una costituzione democratica — disse — sia che ciò avvenga per mezzo delle armi, sia perché gli altri, per paura, si tirino indietro.

XI – Ma com'è — domandai — che costoro si governano, quale il carattere di questo governo? Ed evidentemente l'uomo *b* che a quello è fatto simile ci risulterà essere l'uomo democratico.

— Evidentemente — rispose.

— E innanzi tutto non saranno liberi e non si riempirà lo Stato di libertà, libertà di parola, licenza per tutti di fare ciascuno il proprio comodo[2]?

— Almeno così si dice — affermò.

— E là dove tutto è lecito, è chiaro, no, che ciascuno può costituirsi un proprio genere di vita personale, sì come meglio gli pare?

— Chiaro.

— Mi sembra, dunque, che in un simile Stato più che in *c* ogni altro dovremmo trovare uomini ove ciascuno è a modo suo.

— Eccome!

1. Erodoto, III, 80. Di qui in poi Platone illustra le estreme conseguenze della democrazia. Cfr. in Tucidide il discorso di Pericle (II, 36-41) e quello di Alcibiade agli Spartani (VI, 89). Il che non significa che Platone neghi, se moderata, un certo valore alla democrazia, che anzi riconosce, fra i regimi corrotti, storici, come la migliore (cfr. *Politico*, 303*a*).

2. Cfr. *Gorgia*, 461*e*-462: « Davvero disgraziato saresti, amico mio, se venuto ad Atene, la città della Grecia ove si gode la più grande libertà di parola, tu solo non ne dovessi avere il diritto!... ». Cfr. *Leggi*, 701*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Rischia che questa sia fra tutte la più bella della costituzioni! — esclamai — Come variopinto mantello variamente intessuto d'infiniti fiori, così anche questo Stato variamente intessuto d'infiniti costumi potrebbe davvero sembrare bellissimo. Ed è probabile — aggiunsi — che anche questo, come i fanciulli e le donne che restano affascinati dalle cose variopinte, il volgo lo giudicherebbe bellissimo[1].

— Certo — disse.

— Ed è davvero facile, amico mio beato — seguitai —, *d* trovare in esso la costituzione che più di tutte quadra al caso nostro.

— Come?

— Eh sì, ché, grazie alla libertà che vi regna, esso ha in sé ogni tipo di costituzione: si direbbe anzi che ad uno che voglia fondare uno Stato, come noi poco fa, non resta che recarsi in uno Stato democratico e là sceglierv la costituzione che più gli piace, come se si trovasse alla fiera dei governi, ed una volta sceltosene uno adeguarsi a quello.

— Né probabilmente — disse — vi sarebbe penuria di *e* modelli.

— Ed il fatto — aggiunsi — che in codesto tipo di Stato non vi sia alcuna necessità di dover partecipare al governo, anche se davvero tu ne sia capace, ma neppure d'obbedire se non si vuole, né far la guerra quando altri la facciano, né stare in pace quando altri ci stanno, se non si vuol la pace, e che d'altra parte, invece, se vaghezza te ne colga, tu possa comandare e giudicare infischiandotene se qualche legge te lo proibisca, non è forse, a prima vista, questa una quanto mai dolce maniera 558 di vivere[2]?

— Forse sul momento — rispose.

— E non è veramente fine la mitezza di certe sentenze? O non hai mai veduto in un simile Stato uomini che, essendo

1. Platone nega la libertà in quanto licenza. Non a caso nelle *Leggi* dirà: « poiché il re non era invidioso, e dava anzi libertà di parola, onorando chi fosse capace di dar consigli quando ve n'era bisogno, se v'era qualcuno fra i sudditi che fosse uomo di senno e tale da dar suggerimenti, questo suo potere metteva a comune profitto: e fu così che allora tutto si sviluppò fra loro in virtù della libertà, della concordia e della collaborazione delle intelligenze » (694*b*).

2. Cfr. *Leggi*, 701*b-d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

contro loro pronunciata sentenza di morte o di esilio, ugualmente se ne restano, gironzolano in mezzo agli altri, partiti se ne tornano, come se fossero eroi, quasi nessuno si preoccupasse di loro o li vedesse [1]?

— Ne ho visti sì e molti! — esclamò.

— E l'indulgenza e l'assenza, in ogni circostanza, di meti- *b*
colosa precisione, proprie di questa costituzione, il disprezzo anzi di tutti quanti quei motivi che noi abbiamo discusso, invece, con tanta serietà, quando gettavamo le fondamenta del nostro Stato, quando dicevamo [2], ad esempio, che se uno non ha da natura doti eccezionali, mai potrebbe divenire un buon uomo se fin dalla prima infanzia, nei suoi stessi giuochi, non sia volto verso il bello e se di tutte queste cose, appunto, non si preoccupi... come tale disprezzo trionfalmente calpesta tutto ciò, senza che ci si preoccupi in quali studi si sia preparato un uomo politico per l'amministrazione dello Stato, mentre basta, per essere colmato d'onori, che si proclami amico del *c*
popolo [3]!

— Magnifico davvero questo Stato! — esclamò.

— Tali sono, con altri di questi fratelli, i vantaggi della democrazia — dissi —: incantevole governo, a quanto pare, sciolto dal peso di ogni disciplina, variopinto e che concede uguaglianza di diritti ai giusti come agli ingiusti [4].

— Dici cose a tutti note — affermò.

XII – Considera ora — seguitai — come in un singolo individuo si attua un uomo di tal fatta: innanzi tutto, non dovremo esaminare, come abbiamo fatto per il governo, come è che si venga formando?

— Sì — disse.

— Così, no? Io penso che da quel tale economo e oligar-

1. Per queste peregrinazioni degli eroi, dèmoni e dèi cfr. *Odissea*, XVII, 483 segg., IX, 270 segg. Cfr. *Sofista*, 216*a-b*. Quanto all'usanza ateniese per cui il condannato a morte poteva, se voleva, fuggire, cfr. *Critone*, 50*b*.

2. Cfr. sopra, 424*e* segg., 492*e*.

3. Cfr. *Gorgia*, 484*a*.

4. La più vera uguaglianza è per Platone l'uguaglianza proporzionale o giustizia distributiva: a tutti sia dato ugualmente ciò che è proprio di ciascuno. In questo senso cfr. soprattutto *Leggi*, 757*b-e*; *Gorgia*, 508*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

chico nascerà un figlio che il padre educherà secondo quelle *d*
che sono le sue abitudini.

— Perché no?

— E, come il padre, egli tratterà con la forza le inclinazioni che sente in sé, e che lo spingerebbero a spendere e a non economizzare, quei bisogni, insomma, cosiddetti superflui.

— Evidentemente — disse.

— Ma per maggior chiarezza della nostra discussione — seguitai — non vorresti che cominciassimo col definire i desidèri necessari e quelli superflui[1]?

— Sì che lo voglio — affermò.

— Ebbene, giusto è chiamare necessari quei desidèri che non è possibile tagliare via, e quanti altri è per noi bene soddisfare, *e*
ché ambedue queste inclinazioni sono dovute alla stessa necessità della natura. O no?

— Sì.

— È giusto, dunque, che questi abbiano come attributo **559**
qualitativo la necessità.

— È giusto.

— Per quei desidèri, invece, di cui ci si può liberare, se uno ci sta attento fin da giovane, non solo ma che fino a che sono in noi non ci recano alcun bene, quando non ci fanno del male, se tutti questi li dicessimo desidèri superflui, useremmo forse l'espressione esatta?

— Esatta.

— Ebbene, prendiamo ora un esempio degli uni e degli altri, per veder quali sono, e coglierli così in quello che è il loro carattere preciso.

— Bisogna far così.

— Il desiderio di mangiare, per quanto è necessario alla salute e al benessere, questo desiderio del nutrimento in quanto tale e del companatico non è, dunque, un desiderio neces- *b*
sario[2]?

— Credo di sì.

— E per due ragioni si potrebbe dire che è necessario il

1. Anche Epicuro divide i desidèri in tre specie: 1) Naturali e necessari; 2) Naturali e non necessari; 3) Non naturali e non necessari: cfr. H. USENER, *Epicurea*, Lipsia, 1887, pp. 78 e 294: *Ep. a Meneceo*, 127; *Massime Capitali*, XXIX.

2. Cfr. sopra, 437*d*-439*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

bisogno del nutrimento semplice, e per la sua utilità e in quanto è indispensabile alla vita[1].

— Sì.

— Quello del companatico, invece, soltanto in quanto abbia una certa utilità perché ci si mantenga bene.

— Precisamente.

— Ma il desiderio che vada di là da questi, il desiderio di altri e più raffinati cibi, che, quando sin dall'infanzia sia tenuto a freno per mezzo dell'educazione, può esser vinto nella maggioranza dei casi, desiderio che nuoce al corpo non meno che all'anima, tanto per l'intelligenza quanto per l'interiore equilibrio, non avremmo ragione a dirlo un desiderio superfluo? *c*

— Sicuro che avremmo ragione.

— E non dovremmo questi ultimi chiamarli desidèri dispendiosi, mentre gli altri, i primi, desidèri fecondi, appunto perché utili al nostro essere attivi?

— Perché no?

— E così dovremmo dire anche per i desidèri d'amore e per gli altri?

— Così.

— Ebbene, quel tale che, appena sopra, chiamavamo col nome di fuco, non abbiamo detto che era tutto rigonfio di questi piaceri, di questi desidèri e dominato da quelli superflui, mentre abbiamo detto economo ed oligarchico colui che è governato dai desidèri necessari? *a*

— Ma certo.

XIII – Ed ora — aggiunsi — torniamo a dire come dall'uomo oligarchico si formi il democratico. A me sembra che generalmente nasca nel modo seguente.

— Come?

— Quando un giovane allevato, come dicevamo ora, nell'ignoranza ed in ristrettezze economiche, abbia gustato il miele dei fuchi ed abbia frequentato queste focose bestie funeste, abili a procurare i più svariati piaceri, di ogni specie e di ogni

1. ἤ τε παῦσαι ζῶντα δυνατή. BURNET, accogliendo la lezione di qualche codice minore, inserisce un μή dinanzi a παῦσαι: se ne può fare benissimo a meno.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

qualità, è proprio qui, sta' tranquillo, che, più o meno, si inizia in lui il passaggio dall'oligarchia alla democrazia. *e*

— Con assoluta necessità! — esclamai.

— E dunque, come lo Stato si è venuto trasformando quando la fazione avversaria ha ricevuto aiuti dal di fuori, aiuti venuti da gente dello stesso partito, così quel tale giovane si vien trasformando quando quelle passioni, che in lui sono in contrasto, ricevono dal di fuori l'appoggio di un gruppo di passioni della stessa famiglia e simili.

— Esattamente.

— E se, come ritengo, qualche altro soccorso sopraggiungesse a quella che in lui è la tendenza oligarchica, dal padre, ad esempio, o da qualche altro parente, che lo ammoniscano **560** e lo rimproverino, problema, ribellione, conflitto, sorgerebbero in lui contro se stesso.

— E come no?

— Talvolta poi, così penso, la tendenza democratica cede a quella oligarchica ed alcuni di quei suoi desidèri vengono distrutti, altri decadono, per un certo pudore che ancora sussisteva nell'anima del giovane, tanto che egli rientra nell'ordine.

— Talvolta avviene veramente questo — disse.

— Io penso però che decaduti quei primi desidèri, altri e *b* della stessa razza ne emergono, per colpa del padre che, incoscientemente, non ha saputo educare il proprio figlio, e quei desidèri si fanno infiniti e sempre più forti.

— Generalmente — affermò — avviene proprio così.

— Quei desidèri lo trascinano in quelle stesse compagnie di prima, e si moltiplicano clandestinamente unendosi l'un l'altro.

— Come no?

— Ecco qua il mio pensiero: essi finiscono così per impadronirsi di quella che è nel giovane la roccaforte dell'anima sua[1], essendosi accorti che era vuota di ogni cultura, di nobili studi, e di ragionamenti volti alla verità, le uniche guardie queste, gli unici custodi migliori che si trovino nei pensieri *c* degli uomini amati dagli dèi.

— Senza dubbio alcuno! — esclamò.

1. Cfr. *Timeo*, 90*a*, 70*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— False e vanagloriose convinzioni, false e vanagloriose opinioni dànno allora l'assalto e s'impadroniscono di quello che era in lui il posto delle convinzioni e delle opinioni vere.

— Certamente — disse.

— Egli torna allora da quei tali Lotofagi[1] ed apertamente abita in loro compagnia: e se da parte dei suoi famigliari ancora gli venisse aiuto a quella che nell'anima sua è la tendenza all'economia, quelle tali vanagloriose convinzioni, chiudendo le porte di quella che è in lui la sovrana roccaforte, non farebd bero passare né gli stessi soccorsi, né quei buoni consigli che, a mo' di ambasciatore, privatamente gli rivolge chi è più anziano di lui[2]: e son esse che vincon la battaglia, e sciocchezza chiamando il pudore lo buttano fuori e vergognosamente lo mandano in esilio, e così dicendo vigliaccheria la temperanza, svergognandola, la cacciano via[3], e l'ordine e la misura delle spese, facendoli passare per rozzezza e mancanza di generosità, assecondati in questo da molte e funeste passioni, li mettono al bando.

— Davvero.

— E quando hanno vuotato ed epurato da queste virtù l'anima di colui che oramai è in loro possesso e iniziato ai e grandi misteri[4], non tardano certo a far scendere in lui tracotanza, anarchia, dissolutezza, sfacciataggine, splendidamente adornate di corone, con grande sèguito, e ne cantano le lodi e vezzosamente chiamano la tracotanza buona educazione, libertà l'anarchia, magnificenza la dissolutezza, e coraggio la sfacciataggine. E non è forse così che un giovane passa da quelli che 561 erano i desidèri necessari, entro cui era stato educato, alla libertà e alla licenza dei piaceri superflui, anzi dannosi?

1. Quei tali fuchi della società dimentichi di ogni amor di patria, così detti perché chi mangiava il loto si dimenticava della patria. Cfr. *Odissea*, IX, 81 segg.

2. Si è vista qui un'allusione ad Alcibiade ed ai rimproveri ed esortazioni da parte di Socrate per farlo rientrare in se stesso, ad una più intima e profonda riflessione su di sé. Cfr. *Alcibiade I*; *Convito*, 215*d* segg.; sopra, 494*c*.

3. Cfr. Tucidide, III, 82, 4.

4. Così detta una delle due categorie in cui si dividevano i Misteri Eleusini. I piccoli Misteri, che erano una specie di iniziazione ai Grandi, avvenivano sei mesi circa prima dei Grandi, tra il 19 e il 21 del mese di Boedromione. Per la descrizione e le fonti dei Grandi Misteri cfr. N. Turchi, *Le religioni misteriosofiche del mondo antico*, Roma, 1923. Naturalmente qui l'accenno di Platone è ironico: cfr. sopra, 362*c* segg., e nota relativa; anche *Gorgia*, 497*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Evidentemente è così — disse.

— Dopo di che io penso ch'egli viva spendendo, tanto nei desidèri superflui quanto in quelli necessari, danaro, fatiche, tempo: ad ogni modo, se è fortunato e non folleggi smisuratamente, ma con l'età, passato il tumulto delle passioni, lasci *b* rientrare una parte di quelle virtù che prima erano state esiliate e non si lasci prendere tutto da quei vizii che sono sopraggiunti, egli pone allora fra i varii piaceri una specie di uguaglianza e vive affidando il governo di se stesso a quello in cui si venga volta a volta imbattendo, come se fosse la sorte a decidere, finché non lo abbia completamente soddisfatto, per affidarsi poi ad un altro, senza rifiutarne alcuno, ma coltivando tutti ugualmente [1].

— Precisamente.

— Non accetta invece argomenti che abbiano sapore di verità — seguitai —, né li lascia penetrare nella sua fortezza, se, per un caso, qualcuno gli dica che certi piaceri sono effettivamente buoni e nobili, altri invece cattivi, e che è dovere *c* coltivare ed onorare i primi, frenare e domare i secondi: a tutto questo egli risponde negativamente, affermando che sono tutti uguali, tutti ugualmente degni di essere onorati.

— Ed in tale disposizione d'animo — disse — si capisce che uno faccia proprio così.

— E così — aggiunsi — passa la vita affidandosi giorno per giorno a quello che sia il desiderio del momento, ora ubriacandosi in un conviviale suonare di flauti, ora bevendo acqua e digiunando, ora esercitandosi nei ginnasi, altra volta, stando- *d* sene in ozio e non preoccupandosi di nulla: vi son dei giorni, invece, in cui sembra tutto preso da studi filosofici; spesso si occupa anche di politica, e si leva in piedi per dire o per fare quel che gli passa per la testa. Talvolta poi gli può capitare d'invidiare gli uomini di guerra, ed allora si volge da quella parte, altra volta invece gli uomini d'affari e quindi si butta al commercio: la sua vita insomma non conosce né ordine né legge, ma, chiamando piacevole, libero, beato questo modo di vivere, egli si conduce sempre su questa linea.

1. Cfr. *Gorgia*, 493*a*-494*a*: « E l'anima di chi davvero è sconsiderato paragonò ad un crivello, perché essa è come bucata, non riuscendo a trattener nulla per la sua inconsistenza e smemoratezza... » (493*c*).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Ci hai presentato — disse — con somma esattezza la *e*
vita di un uomo che proclami l'eguaglianza delle leggi.

— Non solo, ma, credo, multiforme e piena di infiniti costumi — seguitai — e penso che questo sia quel tale uomo bello e variopinto conforme a quello che è lo Stato democratico: molti, uomini e donne, ne invidierebbero la vita, ché in esso, come in modello, vi si ritroverebbero rappresentate quasi tutte le forme di governo, quasi tutti i caratteri.

— Proprio così! — esclamò.

— Classifichiamo allora quest'uomo nell'àmbito della de- 562
mocrazia, ché con ragione possiamo effettivamente chiamarlo democratico?

— Classifichiamolo pure — egli disse.

XIV – Ci resta ora* — seguitai — da discorrere della più bella forma di governo, del più bel carattere d'uomo, della tirannide[1] cioè e del tiranno.

— Certamente — disse.

— Ebbene, amico mio, quale la genesi della tirannide? Ormai dovrebbe essere abbastanza chiaro che sorge per un cambiamento che si opera nella democrazia.

— Chiaro.

— Ed in un certo senso non avviene forse nello stesso modo con cui si passa dalla oligarchia alla democrazia che si passa dalla democrazia alla tirannide? *b*

— Come?

— Il bene che allora ci si proponeva, e che ha dato luogo al costituirsi dell'oligarchia — dissi — consisteva in una eccessiva ricchezza, non è vero?

— Sì.

* 562*a*-569*c*: *Le forme degeneri dello Stato: la Tirannide.*

1. Per la storia della tirannide in Grecia cfr. G. Glotz, *Histoire grecque*, Parigi, 1929, I, pp. 238-50; *La cité grecque*, Parigi, 1928, I, pp. 126-36; G. Heintzeler, *Das Bild des Tyrannen bei Plato*, Stoccarda, 1927; F. Cornelius, *Die Tyrannis in Athen*, Monaco, 1929; A. Diès, *op. cit.*, pp. xcviii-ciii; B. Giger, *Der Tyrann, eine Darstellung aus den Werken Platons*, Zurigo, 1940; W. W. Hyde, *The Greek tyrannies*, in « Classical Weekly », 1943-44, pp. 123-5; H. L. Russell, *Tyranny and democracy*, in « Class. Week. », 1943-44, pp. 128-30. Per le fonti letterarie cfr. G. Plass, *Die Tyrannis in ihren drei den Perioden bei den alten Griechen*, Lipsia, 1859[2]. Cfr. *Politico*, 276*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Ed era proprio quell'insaziabile desiderio di ricchezza e, pur di accumular denaro, quell'indifferenza per ogni altra cosa che ha mandato in rovina l'oligarchia.

— Vero — affermò.

— Anche la democrazia tende come fine ultimo ad un certo suo bene; non sarà proprio l'insaziabilità di questo bene che la perde?

— Quale è il bene che dici proporsi la democrazia?

— La libertà — risposi —. Ed è proprio la libertà che in uno Stato retto democraticamente tu sentirai proclamare come *c* il maggior bene che esso possegga e che per questa ragione in questo Stato soltanto è possibile vivere a chi sia libero per temperamento[1].

— Ed effettivamente — affermò — molto spesso si sente ripetere un simile discorso.

— Appunto, proprio questo ti volevo dire! — esclamai — Non è forse l'insaziabile desiderio di questo bene, per cui tutto il resto viene accantonato, che determina che anche questa forma di governo si deformi, preparandosi così il bisogno della tirannide?

— In che modo? — egli chiese.

— Io ritengo che quando uno Stato retto democraticamente e assetato di libertà sia in balìa di cattivi coppieri, e si ubriachi *d* di quella libertà, bevendola pura oltre la debita misura[2], se coloro che sono al governo non sono allora estremamente compiacenti e non permettono la più assoluta libertà, il popolo pone quei governanti in istato di accusa e li punisce come traditori ed oligarchici.

— È proprio così che fanno — disse.

— E quei cittadini che obbediscono alle autorità costituite — ripresi — vengono oltraggiati e trattati da uomini volontariamente schiavi e buoni a nulla: lodati e onorati vengono, invece, quei magistrati che sembrano uguali ai cittadini e quei cittadini che sembrano altrettanti magistrati, tanto in privato quanto in pubblico. Non è, dunque, inevitabile che in un

1. Cfr. *Leggi*, 698*a*-701*d*; *Menesseno*, 239; EURIPIDE, *Ione*, 671-672; TUCIDIDE, II, 37.

2. I Greci non bevevano vino puro: berlo era ritenuto un eccesso.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

simile Stato sopra ogni altra cosa vada lo spirito di libertà? *e*

— Come no?

— E che si insinui, amico mio — aggiunsi —, nell'intimità delle famiglie, e che infine l'anarchia si estenda perfino alle bestie?

— In che senso — domandò — diciamo questo?

— Il padre, per esempio, si abitua a trattare il figlio da pari a pari — risposi — ed a temere i suoi ragazzi, e viceversa il figlio nei confronti del padre, tanto che più non rispetta e più non teme i proprii genitori, appunto per essere libero: ed i meteci[1] si uguagliano ai cittadini e i cittadini ai meteci, e 563
così fanno anche gli stranieri.

— Proprio così avviene — disse.

— Questo appunto ed altre cose da niente — ripresi —: in un simile Stato il maestro teme ed adula i proprii allievi, e gli scolari s'infischiano dei maestri, così come s'infischiano dei proprii pedagoghi; in una parola sola i giovani si mettono alla pari e stanno al passo con i vecchi, tanto a parole quanto nelle azioni: a loro volta i vecchi si mostrano pieni di condiscendenza verso i giovani, tutti briosi e scherzosi, imitando i gio- *b*
vani sì da non parere intolleranti e dispotici.

— Perfettamente — disse.

— Ma l'estremo cui giunge la libertà della folla si ha, caro mio — aggiunsi —, quando in un simile Stato perfino gli schiavi e le schiave, che vengono comperati sul mercato, non sono meno liberi di chi li compera. E per dimenticanza stavamo quasi per non dire fino a che punto giunga parità di diritti e libertà nei reciproci rapporti fra uomini e donne.

— E perché — affermò — non diremo con Eschilo « quella *c*
parola che alle labbra ci corre[2] »?

— Perfettamente — dissi — ed è proprio quel che faccio: le stesse bestie infatti, sottoposte all'uso dell'uomo, sono qui

1. Erano stranieri che avevano fissato stabile residenza nel territorio della polis: non avevano diritti politici ed erano esclusi da alcuni importanti diritti civili. Per speciale concessione potevano però essere equiparati ai cittadini veri e proprii. Sembra che ad Atene fosse in un certo tempo divenuto consuetudine dare tale concessione, o non osservare le norme che limitavano i diritti del meteco. Il che era causa di malcontento da parte degli aristocratici.

2. Non sappiamo da quale delle perdute tragedie di Eschilo sia tolto questo verso. Cfr. Eschilo, fragm. 337 (Dindorf) o 334 (Nauck).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

molto più libere che altrove, tanto da non credersi se non se n'è fatta esperienza. E davvero che le cagne sono là, come dice il proverbio, tali e quali la padrona, e così cavalli ed asini, abituati ad andarsene per le vie in assoluta libertà e col fare importante, urtano contro chiunque s'imbatta loro fra le zampe e non ceda loro il passo: tutto, insomma, ugualmente vi gode *d* la più piena libertà.

— Proprio il mio sogno mi stai raccontando! — esclamò[1] — Ché, spesso, succede così, quando me ne vado in campagna.

— Ebbene, la sintesi di tutti questi abusi messi insieme — seguitai — tu capisci come faccia sensibile l'anima dei cittadini, tanto che alla pur minima ombra di costrizione, si irritanto e non la sopportano; e così, come sai, avviene alla fine che non si preoccupano più neppure delle leggi, scritte o meno che siano, sì da non avere su di sé alcun padrone[2]. *e*

— Anche troppo lo so! — egli disse.

XV – Tale è, dunque — ripresi —, amico mio, il tanto bello ed esuberante principio[3] d'onde sboccia la tirannide, come a me sembra.

— Esuberante davvero! — esclamò — Ma cosa avviene poi?

— Quella stessa cancrena che, infiltratasi nell'oligarchia, l'ha mandata in rovina — risposi — anche qui è la stessa, che, quando vi nasca, sviluppandosi, a causa dell'arbitraria libertà, con più forza e virulenza, riduce in ischiavitù lo Stato democratico. Certo si è che ogni eccesso ordinariamente suole produrre una violenta reazione, correlativamente opposta[4], nelle stagioni, nelle piante, nei corpi, non solo, ma anche nei governi. **564**

— È naturale — disse.

1. Modo di dire greco: mi racconti cose che so meglio di te.

2. Può darsi che qui Platone si riferisca alla battaglia delle Arginusse in cui rimase vincitrice la flotta ateniese. Per forza maggiore però i generali ateniesi non riuscirono a trarre in salvo gli equipaggi di 25 navi che, a causa delle avarie riportate in battaglia, affondarono. Ad Atene non si volle sentire ragione e i generali vincitori furono illegalmente condannati a morte (ottobre 406). Atene, così in gran pericolo, rimase priva dei suoi migliori strateghi. Cfr. SENOFONTE, *Elleniche*, I, 7, 12 segg.; anche *VII lettera*, 354*d-e*.

3. Ἀρχή: si potrebbe tradurre anche *governo*. Credo più giusto e logico tradurre, con JOWETT, ZURETTI, FRACCAROLI, *principio*.

4. Platone accenna qui alla teoria dei contrari chiaramente svolta in *Fedone*, 70*e*; cfr. oltre, 611*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— L'eccessiva libertà non può sfociare, infatti, che in un'eccessiva schiavitù, tanto nell'individuo quanto nello Stato[1].

— È naturale.

— È naturale, dunque — io dissi —, che la tirannia da non altro governo può prendere le mosse se non dalla democrazia: dalla estrema libertà nasce, cioè, la schiavitù più piena e più atroce.

— Ed è logico infatti — affermò.

— Ma non credo che tu mi domandassi proprio questo — ripresi — quanto piuttosto quale fosse quella comune cancrena che, allignando sia nella democrazia come nell'oligarchia, ri- *b*
duce la democrazia in servitù.

— È vero — egli disse.

— Ebbene — seguitai —, dianzi intendevo parlare di quella razza d'uomini oziosi e spenderecci, i più coraggiosi dei quali si mettono alla testa, mentre i più vili vanno dietro, quella razza di gente che appunto abbiamo paragonato ai fuchi armati di pungiglione e ai fuchi senza pungiglione.

— E non a caso — disse.

— Queste due specie d'uomini — affermai — in qualsiasi forma di governo si trovino sono causa di disordini, sì come nel corpo catarro e bile sono due flagelli che il buon medico *c*
come il legislatore di uno Stato, sull'esempio di un saggio apicultore, debbono prevenire da lontano, innanzi tutto perché non vi facciano presa, e se già vi sono, perché al più presto vengano tagliati via insieme ai favi medesimi.

— Per Zeus, proprio così! — esclamò.

— Ma prendiamo — io dissi — la questione da questo punto di vista, sì che più chiaramente si possa trovare ciò che vogliamo vedere.

1. Cfr. *VIII lettera*, 354*d*-355*a*: « A coloro che tendono alle libere istituzioni e come gran male fuggono il giogo della servitù, consiglio di stare attenti che il non sentirsi mai sazi di libertà senza limiti non li faccia cadere nella malattia in cui già caddero i loro antenati (chi si trovò prima della tirannide di Dionigi il vecchio), per la suprema anarchia cui li aveva condotti il troppo amore per la libertà... non riconoscere autorità alcuna, né della giustizia, né della legge: godendo così di una libertà assoluta, questa fu, per essi, l'origine della tirannide. Obbedienza e libertà, se eccessive, sono fonte di ogni male, se misurate, fonte di ogni bene ».

In tutta questa parte sulla tirannide e il tiranno, così viva e realistica, è evidente come Platone parli sotto l'influenza delle sue personali esperienze, soprattutto siracusane (cfr. *lettere VII* e *VIII*).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— In che modo?

— Distinguiamo nel pensiero lo Stato democratico in tre parti[1], che poi sono le tre parti in cui si distingue anche in realtà. La prima è formata da questa razza di gente che vi si *d* genera appunto per l'eccessiva libertà, non meno che nello Stato oligarchico.

— Proprio così.

— Soltanto che qui è molto più acuta[2] che non nell'oligarchia.

— Perché?

— Perché là non aveva nessun significato ed era anzi esclusa dalle magistrature, per cui cresceva senza allenamento e senza forza: nella democrazia, invece, è proprio questa parte ad essere in primo piano, tranne pochi, e di questa razza di gente sono i più acuti che parlano e agiscono, mentre gli altri insediatisi intorno alla tribuna, fanno grande ronzio e chiudono la bocca a *e* chiunque dica altrimenti[3], tanto che, salve poche eccezioni, in questo governo tutto è nelle mani di costoro.

— Verissimo! — esclamò.

— Ma vi è anche un'altra classe che viene sempre più distinguendosi dalla moltitudine.

— Quale?

— Là dove tutti si dànno a far quattrini, coloro che per natura sono più ordinati, generalmente sono quelli che divengono anche i più ricchi.

— È naturale.

— Io penso che sia proprio da codesta parte che ci sia per i fuchi gran miele e facilissimo a succhiare[4].

— E difatti come sarebbe possibile — disse — che lo succhiassero da chi non possiede quasi nulla?

— Erba da fuchi[5], dunque, io ritengo, si potrebbero chiamare questi ricchi.

— In linea di massima, sì — affermò.

1. Così divide anche EURIPIDE, nelle *Supplici*, 238-45: 1) Ricchi inutili; 2) Chi nulla possiede: i violenti, gl'invidiosi che contro i ricchi lanciano i loro cattivi aculei; 3) La classe media salvatrice dello Stato.

2. Con riferimento ai pungiglioni dei *fuchi*.

3. Cfr. DEMOSTENE, *Olynth.*, XI, 29; sopra, 492*b-c*.

4. Correggo, con ADAM, βλίττει in βλίττειν.

5. Forma proverbiale: cfr. il proverbio κηφῆνες μόχθους ἄλλων κατέδονται

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

XVI – La terza classe poi potrebbe essere composta dal 565
popolo, da quanti cioè lavorano e non si occupano di politica, gente che non è certo molto ricca. In uno Stato democratico è questa la classe più numerosa ed è la più importante quando si trovi adunata.

— Proprio così — disse —, soltanto che non è quasi mai disposta a riunirsi in massa, a meno che non le si dia una qualche parte di miele.

— Ma una certa parte di miele le vien sempre data! — esclamai — Più o meno grande a seconda che i suoi caporioni sian riusciti a spogliare i ricchi delle proprie sostanze, distribuendone al popolo, facendo però per sé la parte del leone.

— Proprio questo è il modo con cui si fanno le parti *b*
— disse.

— Come mi sembra, questi ricchi che vengono spogliati sono pur costretti a difendersi: prendon la parola innanzi al popolo, e cercano di fare tutto quanto è in loro potere.

— Si capisce.

— E pur non avendo affatto desiderio di novità, sùbito vengono incolpati da quegli altri di tradire il popolo e d'essere oligarchici.

— Davvero!

— Ed alla fine, quando si accorgono che il popolo, non per cattiva volontà, ma per ignoranza e perché messo nel sacco dai calunniatori, è pronto a far loro del male, allora, volenti o *c*
nolenti, divengono oligarchici sul serio e non spontaneamente; ed anche questo male sono essi, i fuchi, a inocularlo con il loro pungiglione [1].

— Evidentemente.

— Di qui denunce, processi, dibattiti degli uni contro gli altri.

— E molti.

— E il popolo non ha l'inveterata abitudine di farsi condurre preferibilmente da un qualche caporione che egli stesso nutrisce e di cui accresce sempre più il potere?

(*i fuchi, l'altrui lavoro sprecano*): L. LEUTSCH-SCHNEIDEWIN, *Paroemiographorum graecorum*, Gottinga, 1851.

1. Un simile concetto è espresso da ISOCRATE, *Ant.*, 318.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Ne ha sì l'abitudine.

— Questo dunque è intanto ben chiaro — dissi — che se *d*
il tiranno germoglia, egli sboccia da questa radice, di chi si proclama protettore del popolo e non da altra parte.

— Chiarissimo.

— Ora, quale è l'origine per cui codesto protettore del popolo si trasforma in tiranno? È chiaro, no, che questo avviene quando costui si ponga nella situazione di quella leggenda che vien narrata[1] intorno al santuario di Zeus Liceo in Arcadia?

— In che consiste — domandò — questa leggenda?

— Che quando uno abbia gustato visceri umani, spezzettati e mescolati con quelli di altre vittime, fatalmente si cangia in lupo. Non hai mai ascoltato tale storia? *e*

— Sicuro.

— Lo stesso avviene quando il capo del popolo, trovando che la moltitudine è pronta ad obbedire, non sa astenersi dallo spargere sangue cittadino: ma sotto false imputazioni, proprio secondo l'uso caro ai suoi simili, trascinando la gente dinanzi ai tribunali, si macchia di omicidio, facendo togliere la vita a un uomo, e gusta con la lingua e le sue scellerate labbra il sangue del prossimo suo, ed altri manda in esilio, altri ancora a morte[2], mentre d'altra parte fa intravedere la remissione dei **566**
debiti[3] ed una nuova spartizione di terre; non è forse necessario allora, anzi fatale per un simile uomo o morire per mano dei propri nemici, o farsi tiranno e da uomo trasformarsi in lupo?

— Assolutamente necessario! — esclamò.

— Ecco, dunque, chi eccita la lotta contro chi abbia una qualche ricchezza — io dissi.

— Sì.

1. Cfr. PAUSANIA, VIII, 2; C. e TH. MÜLLER, *Frammenti di Storia greca*, fragm. 375, Parigi, 1883-5, I, p. 31.

2. Cfr. *Gorgia*, 466*b*: « i rètori, come i tiranni, possono uccidere chi vogliono e spogliare delle ricchezze o cacciare dallo Stato chi loro piace ». Cfr. *VII lettera*, 351*a-b*: « per la sua ignavia costretto a servire le passioni, mette a morte chi possegga molti beni, dichiarandolo nemico, e ruba la loro ricchezza, invitando amici e complici a fare altrettanto, sì che nessuno gli debba rinfacciare di trovarsi in povertà... ».

3. Cfr. *Leggi*, 684*c*. Lo stesso Solone, per alleviare le condizioni del popolo ateniese, ricorse alla decurtazione dei debiti, mentre coraggiosamente si oppose alla richiesta di nuova distribuzione delle terre: cfr. ISOCRATE, *Panath.*, 259.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— E se per un caso venga cacciato via e poi, nonostante i suoi nemici, ritorni, non è forse il momento in cui rientra tiranno perfetto[1]?

— Evidentemente.

— Ma se i suoi nemici non riescono a cacciarlo via o a condannarlo a morte, buttandolo giù nella stima dello Stato, sarà *b* la volta allora che, di nascosto, cercheranno di assassinarlo.

— Proprio così avviene generalmente — egli disse.

— Ecco il momento in cui tutti, che siano giunti a questo punto estremo, ricorrono a quella famosa richiesta, tipica del tiranno[2]: domandano cioè al popolo una guardia del corpo, sì che egli, il difensore del popolo, possa conservarsi per servirlo.

— Purtroppo! — esclamò.

— Ed io penso che il popolo gliela conceda, temendo per lui, e sicuro quanto a se medesimo.

— Purtroppo! *c*

— E così, quando uno, che abbia una certa ricchezza e per ciò stesso sia sospettato quale nemico del popolo, si accorge di questa situazione, allora, amico mio, seguendo l'oracolo che fu dato a Creso:

> verso il molto ghiaioso Ermo se ne fugge
> senza perdere tempo, senza vergogna di essere un vile[3].

— Eh sì — disse — ché non potrebbe vergognarsi una seconda volta.

— Non solo — seguitai —, ma se si lasciasse prendere sarebbe messo a morte.

— Fatalmente.

— E lui, il protettore del popolo, è chiaro che non se ne giace coprendo col suo « gran corpo una grande estensione »[4]; *d* anzi, dopo aver eliminato molti dei suoi avversari, saldamente

1. Allusione a Pisistrato.

2. Così fu per Teagene di Megara, Pisistrato, Dionigi di Siracusa: cfr. ARISTOTELE, *Rettorica*, 1357*b*.

3. Cfr. ERODOTO, I, 55. Così la Pizia rispose a Creso, che all'oracolo di Delfi aveva domandato quanto a lungo sarebbe durata la sua monarchia: « quando un mulo sarà diventato re dei Medi, fuggi, allora, o Lidio dai delicati piedi, fuggi verso l'Ermo sassoso, in grande fretta e senza timore d'essere ritenuto un vile ».

4. OMERO *Iliade*, XVI, 776, ove Cebrione, caduto morto dal cocchio, giace col suo

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

s'installa sul cocchio dello Stato, divenendo così da protettore del popolo tiranno in atto.

— Come no? — disse.

XVII – Dobbiamo esaminare ora — io chiesi — la felicità dell'uomo e dello Stato in cui si è venuto formando un simile mortale[1]?

— Esaminiamola pure — rispose.

— E non è forse vero — dissi — che nei primi giorni, nei primi tempi, sorride a tutti, tutti saluta, chiunque incontra, e assicura di non essere un tiranno, ed in privato e in pubblico *e* fa un monte di belle promesse, e rimette i debiti e distribuisce le terre al popolo ed ai suoi partigiani, facendo finta di essere con tutti benigno e mite?

— Per forza fa così — egli disse.

— Io penso però che quando abbia fatto la pace con alcuni dei nemici esterni, altri abbia distrutto, ed oramai potrebbe essere tranquillo nei loro confronti, innanzi tutto cerca invece di far sorgere sempre nuove guerre, perché il popolo creda sempre di aver bisogno di uno che lo guidi.

— Si capisce.

— Non solo, ma anche perché i cittadini, divenuti più po- 567
veri per i contributi di guerra, siano assorbiti dalla preoccupazione di tirare innanzi giorno per giorno e quindi siano meno portati a cospirare contro lui?

— Chiaro.

— E infine io penso perché nel caso dovesse sospettare di qualcuno, che avendo spirito libero non voglia sottomettersi al suo dominio, nella guerra avrebbe appunto un pretesto per disfarsene consegnandolo ai nemici. Per tutte queste ragioni il tiranno non ha sempre bisogno di essere in guerra?

— Necessariamente.

— Ma così agendo non trova il sistema di farsi odiare dai *b* cittadini?

— Di certo.

grande corpo in grande spazio, immobile cadavere, in mezzo all'infuriare della battaglia. Il tiranno, invece, dice Platone, fa cader gli altri dal cocchio.

1. In queste pagine Platone ha senza dubbio presente Dionigi il vecchio di Siracusa: cfr. *VII lettera* e *VIII lettera*, *passim*; ARISTOTELE, *Politica*, IV, 1295*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Ma non avviene anche che fra coloro che lo hanno aiutato a sollevarsi e che godono quindi di una certa potenza, alcuni cerchino di parlar francamente con lui e fra di loro, criticandolo per quanto sta succedendo, quelli almeno che hanno più coraggio?

— Può darsi.

— Ebbene, è necessario che il tiranno levi di mezzo tutta questa gente, se vuol tenere ancora in pugno lo Stato, fino a che nessuno lascerà, amico o nemico che sia, che abbia un certo valore.

— Chiaro.

— Con acuto sguardo egli deve, dunque, metter gli occhi su chi sia coraggioso, di mente aperta, assennato, ricco: ed è *c* tanto fortunato da trovarsi necessariamente ridotto, lo voglia o no, ad essere in guerra con tutta questa gente di valore, a dover tendere loro insidie, finché la città non ne sia purgata[1].

— Bella purga davvero! — esclamò.

— Eh sì! — aggiunsi — È proprio l'opposto di quella che usano i medici per i corpi, ché i medici strappano via il peggio e lasciano ciò che vi è di buono: l'opposto il tiranno[2].

— A quanto pare è per lui, questa, una necessità — egli disse — se vuole tenere il potere.

XVIII – Beata alternativa quella a cui egli si trova legato! — esclamai — O starsene in mezzo a gente per la maggior parte *d* spregevole e che oltretutto lo odia, o rinunziare a vivere.

— Proprio — affermò.

— E così, quanto più, insistendo nella sua condotta, si fa odiare dai cittadini, tanto più avrà bisogno di una più numerosa e fedele guardia del corpo?

— Come no.

1. Su questi varii espedienti dei tiranni cfr. ARISTOTELE, *Politica*, V, 1313*b*. Fra gli altri espedienti Aristotele cita i seguenti: mandare in giro spie come a Siracusa faceva Gerone per sapere cosa la gente pensasse, calunniare i cittadini l'uno davanti all'altro, seminare discordie, « impoverire i sudditi, per toglier loro la possibilità di crearsi un esercito con cui ribellarsi e, dovendo attendere alle occupazioni giornaliere, non abbiano tempo di cospirare... ».

2. Un purgante alla rovescia, cioè; cfr. sopra, 540*e*. Può darsi che Platone si riferisca all'aneddoto di Trasibulo e Periandro (cfr. ERODOTO, V, 92): Trasibulo consigliò Periandro di sopprimere i cittadini più in vista: egli, dinanzi a Periandro, in un

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Ma quali, dunque, questi uomini fedeli e d'onde li farà venire?

— Automaticamente molti se ne verranno a volo — rispose — se saranno pagati.

— Per il cane! — esclamai — Mi sembra che tu stia parlando di fuchi, fuchi stranieri, fuchi che vengono da ogni parte. *e*

— Ti sembra il vero — disse.

— E che[1]? Nello stesso paese forse che non vorrà...

— Cosa?

— Portar via gli schiavi ai cittadini e rendendoli liberi farli arruolare fra le sue guardie?

— Certamente — affermò —, tanto più che costoro gli sarebbero fedelissimi.

— Beata condizione davvero! — esclamai — quella del tiranno, che ci descrivi, se, quali amici e fedeli egli non ha che 568
gente simile, dopo aver fatto morire coloro che lo attorniavano prima.

— Comunque sia ora si serve di questi — disse.

— Questi, dunque — seguitai —, i suoi ammiratori, i suoi compagni, i nuovi cittadini che trattano con lui, mentre gli onesti lo odiano e lo fuggono.

— E come non potrebbero fuggirlo?

— Non a caso — ripresi — si loda la tragedia in generale come piena di saggezza ed in particolare Euripide, in essa il più eccellente.

— Perché?

— Perché fra gli altri ha pronunciato questo profondo pensiero:

saggi i tiranni perché intimi sono dei saggi[2], *b*

e si capisce che per *saggi* intendeva coloro che vivono insieme al tiranno.

— Non solo — disse — ma loda la tirannide quasi essa fosse

campo d'erba tagliò con la spada le spighe che sulle altre emergevano; cfr. anche ARISTOTELE, *Politica*, III, 1284*a*; EURIPIDE, *Supplici*, 445-449.

1. BURNET: τίς δὲ αὐτόθεν; leggo con CAMPBELL-JOWETT: τί δέ; αὐτόθεν...

2. « Questo verso lo Scoliaste ad ARISTOFANE, *Thesm*, 21, lo rivendica a Sofocle come pertinente alla sua tragedia perduta *Aiace Locro*; ma poiché anche Aristofane ed Antistene lo citarono come d'Euripide, può darsi che lo si trovasse in tutti e due i poeti e che forse Euripide ne fosse il primo autore » (FRACCAROLI).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

qualcosa di divino[1], ed altri molti elogi ne fa, egli e gli altri poeti.

— E allora, poiché sono saggi — affermai — i poeti della tragedia vorranno perdonare noi e quanti si avvicinano alla nostra forma di governo, se nel nostro Stato non li ammetteremo, proprio perché inneggiano alla tirannide.

— Anch'io penso che ci perdoneranno — disse —, coloro almeno che hanno un certo spirito. *c*

— Io credo però che intanto se ne andranno a giro per gli altri Stati, raccogliendovi folla di gente, ingaggiando belle, forti e persuasive voci, trascinando così gli Stati verso la tirannide e la democrazia.

— Eh sì!

— Non solo, ma per questo ricevono denaro e onori, soprattutto dai tiranni, naturalmente, ed in secondo luogo dalla democrazia: quanto più, invece, si elevano verso le più alte forme di governo tanto più la loro gloria viene mancando, *d* come se per l'affanno non riuscisse più ad andare avanti.

— Esattamente.

XIX – Ma con questo — io dissi — siamo andati fuori strada: e dunque torniamo a parlare dell'esercito del tiranno, esercito bello, numeroso, vario, formato di elementi sempre nuovi, e vediamo come gli sia possibile mantenerlo.

— È chiaro — affermò — che se nello Stato vi sono tesori consacrati agli dèi, darà fondo a questi, fino a che la vendita sarà sufficiente alle sue spese[2], e così verranno alleggeriti i contributi imposti al popolo.

— Ma quando questi fondi vengono a mancare? *e*

— Evidentemente — disse — manterrà se stesso, commensali, favoriti, amanti con quelle che sono le sostanze di suo padre.

1. Cfr. EURIPIDE, *Troadi*, 1169, *Fenici*, 506; è altrettanto vero però che altrove Euripide biasima la tirannide, cfr. *Ione*, 621 segg., *Supplici*, 429 segg.; fragm. 605, in STOBEO, *Flor.*, 49, 7 (NAUCK).

2. τὰ τῶν ἀποδομένων. STEPHANUS corregge in ἀποδιδομένων; STALLBAUM in ἀποδεδομένων; BAITER, seguendo il codice Monicense, legge καὶ τὰ τῶν ἀπολομένων (*i beni degli uccisi*); HERMANN legge τὸ τῶν ἀποδομένων come inciso; CAMPBELL τὰ τῶν πωλουμένων. Certo ἀποδόσθαι non può significare *esser venduto*, ma *vendere*. Di qui le correzioni e gli emendamenti.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Capisco — aggiunsi —: il popolo cioè, che al tiranno ha dato i natali, lo manterrà, e non soltanto lui, ma anche tutto il suo sèguito.

— Giuoco forza! — esclamò.

— E che ne dici — ripresi io — se il popolo si irritasse e gli dicesse non essere giusto che un figlio, nel fiore dell'età, si faccia mantenere dal padre, quando spetta invece al figlio pensare a suo padre, né che il popolo gli ha dato vita, né lo ha posto in trono, per poi, quando egli fosse divenuto grande, 569
vedersi ridotto schiavo dei proprii schiavi, per dover mantenere lui ed i suoi servi, e tutta quella massa di scorie che lo segue, ma che [il popolo], ponendolo a suo protettore, ha voluto soltanto liberarsi dai ricchi e da coloro che nella città si dicono uomini dabbene, e dunque lo prega ora d'andarsene via dallo Stato, insieme a tutti i suoi compagni, sì come un padre che caccia di casa un figlio con i suoi importuni commensali?

— Per Zeus! — esclamò — Il popolo allora si accorgerà, *b*
finalmente, quale mai serpente abbia generato, carezzato, gonfiato, e come ora sia troppo debole, per cacciar via chi è più forte di lui.

— Che dici? — domandai — Oserà il tiranno far violenza a suo padre, e, se non si sottomette, percuoterlo?

— Sì — rispose —, dopo che gli abbia tolte le armi.

— Tu affermi, dunque, che parricida è il tiranno — io dissi — e pessimo sostegno per i suoi vecchi genitori: ed eccoci arrivati, a quanto sembra, a quella che tutti son d'accordo nel chiamare tirannide; ed il popolo, volendo evitare, come si dice, il fumo della schiavitù al servizio di uomini liberi, verrebbe così a cadere nel fuoco di quello che è il dispotismo dei servi, *c*
ed in cambio di una estrema e disordinata libertà, si rivestirebbe di una servitù peggiore, di una servitù più amara, quella appunto di essere schiavo di schiavi.

— È proprio quanto avviene — egli disse.

— Ebbene — chiesi —, cadremo, dunque, in errore se diciamo di avere esaurientemente spiegato come dalla democrazia si venga generando la tirannide, ed una volta formata quale ne sia davvero il suo carattere?

— Esaurientemente, senza dubbio — rispose.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

LIBRO NONO

I – Proprio lui — io dissi —, l'uomo tirannico*, ci resta 571
ormai da esaminare, come si venga trasformando dall'uomo democratico ed una volta venuto all'essere quale sia il suo carattere e quale la sua vita, se infelice o beata[1].

— Appunto! — esclamò — proprio quest'uomo ci resta da esaminare.

— Lo sai quel che ancora mi manca? — domandai.

— Che cosa?

— Ecco, non mi sembra di avere ancora discusso esaurientemente il problema dei desidèri[2], quali e quanti essi siano. E finché ci manchi questo punto, resterà ancora all'oscuro ciò che *b*
andiamo cercando.

— E per questo siamo ancora a tempo? — domandò.

— Certamente, e considera quello che io voglio vedere in essi. Questo: fra i piaceri e i desidèri che non sono necessari, alcuni ve ne sono che mi sembrano illeciti, i quali tuttavia

* 571*a*-577*b*: *L'uomo tirannico.*

1. Se a prima vista potrebbe sembrare che queste pagine relative all'*uomo tirannico* dovrebbero in effetto, per simmetria, appartenere all'VIII lib., una lettura più approfondita rivela sùbito come in realtà già nell'VIII tirannide e tiranno emergano a sufficienza. Qui si tratta di altro. Inizia di qui la risposta al problema posto sin dall'inizio (I e II): che cosa è giustizia in sé e se il giusto sia o no felice: là (II, 368*d*-369*b*) dal problema dell'individuo si è passati a considerare il problema sul piano dello Stato, e si è trovato quale sia lo Stato giusto, chi l'uomo giusto, ché il rapporto è correlativo e reciproco. Ora si tratta di tornare, per la questione della felicità (e felice è chi pienamente attua sé come uomo — come poi s'intenda l'uomo è il problema, e Platone ce ne dà la sua concezione e questa ha dimostrato per tutta la *Repubblica*), si tratta ora di tornare sul piano dell'individuo per mostrare, parallelamente, l'uomo perfettamente ingiusto e l'uomo giusto, e concludere, al lume del concetto di giustizia, chi sia veramente felice, rispondendo così a Trasimaco ed alle obbiezioni di Glaucone ed Adimanto. Il significato del IX lib. sta proprio in questo chiudersi del circolo della dimostrazione platonica. Cfr. *Introduzione*, pp. 46 segg.

2. Cfr. sopra, 558*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

si può dire che siano proprii di tutti quanti gli uomini, ma, repressi dalle leggi e dai desidèri migliori, in alcuni individui possono essere totalmente estirpati o essere indeboliti e rimanere in pochi, mentre in altri individui restano in maggior numero e più forti. *c*

— E quali sarebbero — chiese — questi desidèri di cui parli?

— Quelli — risposi — che durante il sonno si risvegliano quando, invece, dorme il resto dell'anima, e cioè l'aspetto razionale e mite e che è guida del sonno, mentre l'aspetto bestiale e selvaggio, grave di cibo o di bevanda, recalcitra e da sé scrollando il sonno, è tutto teso alla soddisfazione dei proprii appetiti: e tu ben sai come in tale stato la parte bassa dell'anima osa tutto, in quanto, appunto, è libera e sciolta da ogni pudore, da ogni riflessione. Così, almeno in immagine, non esita nel tentativo di violare sua madre, o chiunque altro, uomo, *d* dio, bestia che sia, e non esita a macchiarsi di qualsiasi altro delitto di sangue, e non v'è cibo da cui si astenga. In una parola sola, non vi è follia, non vi è impudenza che a lui faccia difetto.

— Tu dici la più genuina verità! — esclamò.

— Secondo me, invece, quando uno sia sano e misurato, e non si dia al sonno, se non dopo avere in sé svegliato la propria attività razionale, avendola nutrita di bei pensieri, di belle meditazioni, attraverso una più intima riflessione su se stesso, senza, d'altra parte, aver lasciata a digiuno — ma neppure eccessivamente satollata — quella che è l'attività passionale, sì che *e* si addormenti e non turbi affatto, con la sua gioia o con la sua tristezza, la parte migliore, ma quell'aspetto più alto di sé lasci, **572** solo e puro, indagare e cercar di raggiungere quello che non abbia sperimentato del passato, del presente, del futuro: e quando un uomo simile ugualmente abbia ammansato ciò che in lui vi è di impulsivo ed in pace dorma senza essere in collera con nessuno, quando abbia acquetati questi due aspetti dell'anima e stimolato il terzo d'onde sboccia il senno che gli è proprio, ed in queste condizioni d'animo vada a riposare, stai pur tranquillo che è appunto in queste condizioni, che egli, come non mai, attinge la verità, e le immagini che, sognando, gli si presenteranno tanto meno saranno mostruose[1]. *b*

1. Cfr. *Timeo*, 45*e*-46*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Ne sono — disse — perfettamente convinto.

— Parlando di questo ci siamo però lasciati andare troppo fuori strada — aggiunsi —. Ad ogni modo quello che vogliamo constatare è questo, che cioè in ciascuno di noi vi è una terribile, selvaggia, illecita specie di desidèri, perfino in coloro che potrebbero sembrarci i più misurati, e che questo si rende manifesto appunto nel sonno[1]. Guarda un po' se ti par ch'io dica giusto e se ne convieni.

— Sicuro che ne convengo.

II – Ricòrdati adesso quello che abbiamo detto essere il carattere dell'uomo democratico[2]. Egli era nato e, sin da gio- *c*
vane, era stato educato da un padre economo, che stimava soltanto i desidèri volti al guadagno, mentre disprezzava i superflui, che non hanno altro oggetto se non il divertimento ed il lusso. Non è vero?

— Sì.

— Ma trovatosi poi in compagnia di gente più raffinata e dedita a quelle passioni che ora abbiamo discusso, ripugnandogli la paterna parsimonia, s'era dato in braccio ad ogni sorta di eccessi, a quel genere di vita proprio degli amici suoi; avendo però una natura migliore di quella dei suoi corruttori, dall'una parte trascinato e dall'altra, fra l'uno e l'altro costume di vita *d*
aveva assunto la parte mediana, e di ambedue facendo un misurato uso, come a lui sembrava, conduceva una vita né ignobile né illegale, ed era così da oligarchico divenuto democratico.

— Proprio così — disse —, e tale è l'opinione che ancora abbiamo di costui.

— Supponi ora — seguitai — che quest'uomo, essendo ormai invecchiato, abbia a sua volta un giovane figlio che egli allevi sulla linea delle proprie abitudini.

— Lo suppongo.

1. Interessante sottolineare che l'uomo per Platone non è passioni da un lato (*male*), ragione dall'altro (*bene*); ragione è armonia di passioni, equilibrio. Tanto più questo si vede nel mito del *Fedro* ove giungerà a cogliere l'armonia suprema non chi abbia vinto, negandoli, gli impulsi, ma chi abbia in sé attuato *misura*: auriga e cavalli debbono costituire un tutt'uno, sì che ciascuno impulso non prevalga sull'altro: cfr. *Fedro*, 253*c*-256*d*; sopra, 435*d*-445*e*.

2. Cfr. sopra, 559*d* segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Non solo, ma supponi anche che gli succeda quanto è avvenuto a suo padre e che sia trascinato in una vita assolu- *e*
tamente disordinata, vita che viene tuttavia chiamata, da coloro che ve lo trascinano, libertà perfetta, e che mentre suo padre ed i suoi familiari cercano di aiutarlo nel conseguire piaceri moderati, gli altri invece lo conducano per l'opposta via; quando poi questi abili maghi, questi creatori di tiranni disperano di poter dominare il giovane in altro modo, con i proprii artifici fanno nascere in lui un amore che divenga capo delle passioni oziose, delle inclinazioni volte alla eccessiva prodigalità, una specie, insomma, di grande fuco alato. O credi che altro sia *573*
l'amor di tali cose?

— No certo, ma appunto un fuco — egli disse.

— Dunque, quando ronzando intorno a quell'amore, gli altri desidèri, ricolmi di profumi, di unguenti, di corone, di vini, di tutti quei piaceri dissoluti proprii di queste compagnie, lo nutrono, lo esasperano fino al massimo e in questo fuco riescono ad infilare il pungiglione del desiderio, allora, dalla follia attorniato, questo amore, questo dominatore dell'anima viene pre- *b*
so come da frenesia, e se trova in se medesimo opinioni e desidèri ritenuti saggi, e che abbiano ancora un certo pudore, li uccide e li caccia via da sé, fino a che non abbia epurato l'anima da ogni temperanza, per riempirla, invece, di un'estranea follia.

— Tu descrivi perfettamente quella che è la genesi dell'uomo tirannico — disse.

— E non è forse per questo — domandai — che fin dai tempi antichi si dice tiranno l'amore?

— Probabilmente — rispose.

— Amico — dissi —, anche l'ubriaco, non ha forse animo di tiranno? *c*

— Ce l'ha sì.

— E il pazzo, lo squilibrato non solo vuole e s'immagina di poter comandare gli uomini, ma perfino gli dèi.

— Davvero! — esclamò.

— Pienamente tirannico, dunque, amico mio bello — dissi —, diventa un uomo quando si abbandoni, per natura, o per abitudine, o per l'una e l'altra insieme, all'ebbrezza, all'amore, alla follia.

— Proprio così.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

III – A quanto sembra, dunque, è così che si forma un uomo simile: ma come vive?

— Per usare il solito scherzo — disse lui —: sei tu che me *d* lo dovrai dire [1].

— Sì, te lo dico — risposi —: ché ormai, penso, saranno fra costoro feste e gozzoviglie, banchetti, cortigiane ed ogni altra sorta di simili disordini [2], quando amore tiranno sia di casa nell'anima loro e ne abbia preso l'assoluto governo.

— Per forza! — esclamò.

— Giorno per giorno, quindi, notte per notte non continueranno a germogliare molti e terribili desidèri, pieni d'esigenze?

— In gran numero certo.

— In breve tempo, dunque, se vi sono, saranno spese tutte le rendite [3].

— Come no?

— Dopo di che si spendon gl'interessi e s'intacca il patri- *e* monio [4].

— Naturalmente.

— E quando non avrà più nulla, non è forse fatale che quel suo groviglio di desidèri violenti che in lui hanno fatto nido si mettano ad urlare, e, tali uomini, come eccitati dai pungiglioni delle altre passioni, ma soprattutto da quello stesso amore che di tutte è guida, di tutte quelle passioni che intorno a lui gravitano, essi, appunto, folleggino e cerchino di scoprire chi possegga qualcosa per vedere se sia possibile con la frode o la forza spogliarlo? 574

— Certo! — esclamò.

— Egli, dunque, dovrà da ogni parte arraffare [5], se non vuol ritrovarsi in gran dolori ed in grandi tormenti.

— Necessariamente.

— D'altra parte, come le inclinazioni verso i nuovi piaceri che in lui si presentano hanno soverchiato le vecchie e si sono impadronite delle loro spoglie, allo stesso modo egli, pur essendo

1. Frase proverbiale: così risponde chi, non sapendo, sa che colui che ha domandato sa già quello che vuole. Per una forma del genere cfr. *Filebo*, 25*b*.
2. Cfr. sopra, 560*d* segg.
3. Cfr. sopra, 568*d* segg.
4. Cfr. sopra, 555*e* segg.
5. Cfr. sopra, 566*d* segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

più giovane del padre e della madre, pretenderà soverchiarli e spogliarli, appropriandosi dei beni di famiglia, avendo oramai dissipato la sua parte.

— Ma certo — disse.

— E se non glielo permettono, dapprima comincerà con *b* l'ingannare e col derubare i proprii genitori?

— Certamente.

— E se non gli riuscisse, ricorrerebbe perfino alla rapina ed alla violenza?

— Penso di sì — rispose.

— E se i suoi vecchi gli facessero resistenza e gli si opponessero, avrebbe forse, amico mio, un qualche scrupolo a usare contro essi atti da tiranno?

— Certo — rispose — non sarei troppo tranquillo per i genitori di un simile uomo.

— Per Zeus, Adimanto, ma se si prende un'amante, donna che conosce appena e di cui potrebbe fare benissimo a meno, non credi che oserebbe battere sua madre da lungo tempo a *c* lui legata e necessaria[1]; o se si prende d'amore, amore di ieri, per un bel giovinetto, che non gli è necessario, il padre ormai vecchio, a lui necessario, il primo di tutti gli amici, credi che quest'uomo non oserà batterlo; non oserà costringere e l'una e l'altro a servire questi suoi amori, se li conducesse nella medesima casa[2]?

— Sì, per Zeus! — esclamò.

— Beatitudine grande — dissi — sembra che sia mettere al mondo un figliolo dal carattere di tiranno!

— Davvero! — affermò.

— Ma quando vengano a mancargli i beni del padre e della *d* madre, e lo sciame dei piaceri, accumulandosi in lui, ormai si sia fatto grande, non comincerà dapprima a tentare i muri di qualche casa o a rubar di notte il mantello a qualche tardo passante, ed infine non spoglierà anche i templi? E in questa sua condotta, quelle convinzioni che aveva un tempo, quando ancora era fanciullo, sull'onesto e il disonesto, e che eran rite-

1. Si noti che il termine ἀναγκαῖος può significare al tempo stesso *necessario* e *parente*, come il latino *necessarius*.

2. Per il parallelo col tiranno capo di Stato cfr. 569*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

nute giuste, saranno sopraffatte, con l'aiuto d'Amore, da queste altre convinzioni, recentemente sciolte da ogni legame, e che intorno all'Amore fan come una guardia del corpo, esse, che, prima, venivano sciolte soltanto nel sonno, quando ancora era sottomesso alle leggi ed a suo padre, e ancora in lui regnava *e* spirito democratico; ora, tirannicamente soggiogato da Amore, egli sarà sempre da sveglio quello che un tempo era talvolta in sogno[1], ora non si arresterà dinanzi a nessun delitto, a nessun cibo, a nessuna azione, ma l'Amore che in lui vive da tiranno, 575 disordinatamente e senza legge alcuna, egli solo re, sarà guida a chi si trova nelle sue mani, come appunto il tiranno è guida allo Stato, guida ad ogni audacia pur di nutrire se stesso e la scorta dei proprii tumultuosi desidèri, alcuni dei quali sono in lui entrati dal di fuori, a causa delle cattive compagnie, altri, interiormente innati, per colpa sua, hanno rotto ogni freno e si son liberati. O non è forse questa la vita di un simile uomo?

— Questa, sicuro! — esclamò.

— Se però — aggiunsi — vi è nello Stato poca gente di questo stampo, e sia saggio il resto del popolo, se ne andranno *b* altrove, o come guardie del corpo di un qualche altro tiranno, o per arruolarsi quali mercenari, ove sia guerra: ma se ovunque è pace e tranquillità, resteranno in patria, commettendo un gran numero di piccoli misfatti.

— Di quali malefatte tu parli?

— Per esempio[2], rubano, sfondano muri, tagliano borse, spogliano viandanti, saccheggiano templi, rapiscono persone per venderle come schiavi: e talvolta si fanno delatori, se sono abili a parlare, testimoniano il falso, e sono facili a farsi corrompere a suon di denaro.

— Piccoli mali li dici — esclamò —, ma se costoro sono *c* in pochi!

— Ma il piccolo — risposi — è tale in relazione a ciò che è grande: e tutti questi mali, se messi in relazione al tiranno e a tutti i guai ed alla infelicità di cui è causa in uno Stato, secondo il detto, in nulla affatto sono a lui vicini[3]. Quando,

1. Cfr. sopra, 571*c*.
2. Cfr. sopra, 344*b*, 348*d*.
3. Per il proverbio cfr. DIOGENE, III, 46.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

invece, in uno Stato, il numero di questa razza d'uomini, che, seguìti da molti altri, si accorgono della propria forza, è grande, sono essi che allora, sostenuti dalla stupidità del popolo, generano il tiranno, in colui che fra tutti loro ha nell'anima il più *d* grande e provetto tiranno.

— Naturale — disse —, ché costui sarebbe il più vero tiranno.

— Sì, ma se il popolo gli cede volontariamente, se no, se lo Stato gli oppone resistenza, come allora maltrattava suo padre e sua madre, così ora, se ne ha il potere, punirà la sua patria, facendovi venire compagni nuovi, e di essi farà serva, in schiavitù nutrirà colei che un tempo gli fu cara, la sua *matria*[1], come dicono i Cretesi, la patria sua. Ecco dove sfoceranno le passioni di quest'uomo.

— Proprio a questo giungeranno — egli disse. *e*

— Ma nella propria vita privata — seguitai — ed anche prima di giungere al potere, questa gente si comporta così: innanzi tutto, rispetto a coloro con cui si trovano in rapporti, o vivono con adulatori pronti a servirli in tutto, o se essi stessi hanno bisogno di un qualche favore, umilmente striscian per 576 terra, pronti a far qualsiasi parte per dimostrare la propria devozione, salvo a volgersi altrove non appena abbiano ottenuto quello che volevano.

— È proprio vero.

— E così per tutta la vita non saranno mai legati d'amicizia con qualcuno, despoti sempre o servi, e mai una natura tirannica gusterà quella che sia la vera libertà, l'amicizia vera.

— Esattamente.

— Non avremo ragione, dunque, se li chiameremo infidi?

— Come no?

— Ed altamente ingiusti, se prima abbiamo colpito nel segno quando ci siamo trovati d'accordo su quella che è la na- *b* tura della giustizia[2].

— Ma sì che abbiamo colpito nel segno — disse.

— Riassumiamo, dunque — affermai —, i motivi capitali

1. « *Matria* in italiano non è più strano di quello che μητρίς rispetto all'attico. *Madre patria* corrisponde per suono ma non per senso, perché si adopera solo in rapporto alle colonie: similmente *metropoli* » (Fraccaroli).

2. Cfr. sopra, 432*d* segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

che costituiscono il peggiore di tutti gli uomini: colui, appunto, che da sveglio è quale abbiamo visto altri essere in sogno.

— Sì.

— E tale diverrà, dunque, chi, essendo per natura di carattere tirannico, riesca a diventare signore incontrastato; e tanto più tiranno si farà quanto più a lungo eserciterà tirannia[1].

— Per forza — disse Glaucone a sua volta, prendendo la parola.

IV – E allora — seguitai — colui che ci risulta come il più cattivo non dovrebbe ugualmente risultarci come il più infe- *c*
lice? E colui che più a lungo e nel modo più assoluto abbia esercitato la tirannide, non dovrebbe essere stato, secondo verità, non soltanto più a lungo infelice, ma anche più profondamente infelice? Quanto alla massa le sue opinioni sono molteplici.

— È necessario che sia così — osservò.

— E dunque? — seguitai — Il carattere di un uomo tirannico non ad altro è simile se non a un governo tirannico, sì come un democratico somiglia ad un governo retto democraticamente, e lo stesso si ripeta per gli altri.

— Come no?

— E come l'uno Stato sta all'altro rispetto alla virtù ed alla felicità, lo stesso è il rapporto che corre fra l'uno e l'altro uomo?

— Perché no? *d*

— Quale è, dunque, rispetto alla virtù il rapporto fra lo Stato tirannico e il regno[2], quella forma di Stato che per prima abbiamo discussa?

— Sono fra di loro esattamente opposti — rispose —: ché ottimo è l'uno, pessimo l'altro.

— Non ti domanderò quale: è chiaro — dissi —. Ma dal punto di vista della felicità o dell'infelicità, altro è il tuo giudizio o lo stesso? E non ci lasciamo confondere dalla vista del tiranno, egli è uno solo, né dai suoi favoriti, essi sono pochi, ma, come è necessario, considerando, dal di dentro, lo Stato in

1. Cfr. *Leggi*, 713*c*, 875*b*.
2. Naturalmente qui per *regno* Platone intende lo *Stato ideale*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

tutto il suo insieme, soltanto così, penetrando ovunque, e tutto *e*
guardando, sarà possibile esprimere il nostro parere.

— Giusta — disse lui — è la tua richiesta: ed è per tutti chiaro che nessuno Stato è più infelice di quello retto tirannicamente, nessuno più felice, invece, dello Stato governato da un re.

— E se io richiedessi di procedere con uguale cautela rispetto all'uomo singolo — domandai —, ugualmente giusta sa- 577
rebbe la mia richiesta, poiché del singolo non dovrebbe giudicare se non chi[1] sia capace di penetrare intelligentemente nel carattere di un uomo ed afferrarne la più profonda interiorità, e, senza fermarsi alle apparenze, non rimanere confuso come un fanciullo dalla pompa di cui si ammantano i tiranni per imporsi a chi non li conosce, ma soltanto dovrebbe giudicare chi sappia andare al fondo delle cose? Se, dunque, io proponessi che noi tutti dobbiamo ascoltare chi sia capace di esprimersi con un giudizio critico, non solo, ma che abbia vissuto sotto lo stesso tetto col tiranno e che sia stato testimonio della sua vita intima nel modo di comportarsi verso ciascuno dei proprii familiari, nei cui rapporti soprattutto dovrebbe balzare come egli *b*
è, spoglio di ogni tragico apparato, e che inoltre sia anche testimonio di come il tiranno si comporta nei momenti di pubblico pericolo, se noi pregassimo l'uomo, che di tutto questo è stato testimonio, di pronunciarsi sulla felicità o infelicità del tiranno rispetto agli altri uomini?

— Anche in questo caso giustissima sarebbe la tua proposta — egli disse.

— Vuoi allora — domandai — che facciamo finta d'essere noi stessi quelli che sono capaci di esprimersi criticamente e che si sono già trovati in compagnia di simile gente, sì da avere uno che possa rispondere alle nostre domande?

— Benissimo.

1. In questo caso Platone stesso che qui certamente allude a Dionigi I ed ai proprii rapporti col tiranno siracusano: cfr. *lettere VII* e *VIII*. Platone fu per la prima volta a Siracusa circa nel 388 a. C.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

V – Suvvia*, allora — io dissi —, esamina a questo modo[1]: tieni bene a mente che Stato e individuo si somigliano, e dopo averli considerati, prima l'uno e poi l'altro, dimmi quali sono le condizioni di ciascuno.

— Che condizioni? — chiese.

— Cominciamo a discutere dello Stato — risposi: uno Stato governato da un tiranno dirai che è libero o schiavo?

— Schiavo quanto più schiavo si può essere! — esclamò.

— Eppure tu ci vedi padroni e gente libera.

— Sì, ma pochi — rispose —; mentre l'insieme, anzi, diciamo così, la parte per valore più rispettabile dello Stato è indegnamente e miseramente schiava.

— Ma se l'individuo è simile allo Stato — aggiunsi — lo- *d*
gicamente non dovrebbe essere uguale la sua interiore disposizione? L'anima sua cioè non dovrebbe traboccare di atteggiamenti servili e bassi e ciò che in essa vi era di migliore cadere in schiavitù, mentre soltanto una piccola parte, la peggiore e la più folle, esserne la dispotica padrona?

— Necessariamente — rispose.

— Ma dunque, dirai che una simile anima è schiava o è libera?

— Senza dubbio dirò che è schiava.

— Ma uno Stato che sia schiavo e dominato da un tiranno può agire secondo la sua libera volontà?

* 577*b*-590*a*: *Infelicità del tiranno, felicità del filosofo.*

1. Iniziano di qui quelle che Platone stesso chiama (580*d*, 583*b*) le tre prove per dimostrare che infelice è il tiranno (l'uomo ingiusto), felice il re (l'uomo giusto), chi attua in sé armonia specchio della più alta armonia che regola il tutto in unità. La *prima prova* (577*c*-580*c*) si basa sul parallelo Stato retto tirannicamente e uomo tirannico: se schiavo è lo Stato a regime tirannico, altrettanto schiavo è l'uomo tirannico servo dei suoi desidèri, delle sue passioni, delle sue paure; la *seconda prova* (580*c*-583*a*), che ha un carattere più strettamente psicologico, si fonda su quelli che sono i piaceri proprii delle tre parti dell'anima, dei quali piaceri il più atto a giudicare è il filosofo in quanto ha esperienza di tutti e tre, e in quanto giudica con quella parte dell'anima più atta a giudicare rettamente che è la ragione; la *terza prova* (583*b*-587*b*) ha un significato essenzialmente filosofico e si basa sulla considerazione, frutto di tutta la *Repubblica*, che solo l'uomo giusto in quanto attua in sé armonia, attuando pienamente quello che è l'ideale dell'uomo e conoscendo quella che è la suprema armonia è felice davvero ed il suo piacere è piacere puro. Veniamo ad avere così una sempre più stringente risposta a quelle che furono le obbiezioni del I e del II lib., ed alla problematica sul giusto e l'ingiusto già posta da Platone nel *Gorgia* (cfr. il discorso fra Socrate e Polo, Socrate e Callicle).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Niente affatto.

— Ne segue, dunque, che neppure un'anima che sia in ti- *e*
rannia, intendendo qui per anima l'anima nel suo complesso, potrà certo fare ciò che essa vuole[1]: ma, trascinata sempre con la forza dall'assillo delle proprie passioni, sarà sempre in conflitti, sempre piena di rimorsi[2].

— E come no?

— Ed uno Stato soggetto a tirannia sarà necessariamente ricco o povero?

— Povero.

— Anche un'anima quindi che si trovi in tirannia è neces- 578
sariamente sempre povera e affamata[3].

— Proprio così! — esclamò.

— E dunque, non è anche necessario che tanto un simile Stato quanto un simile individuo siano in preda alla paura?

— Per forza.

— E credi che in un altro Stato si possano trovare tanti lamenti, gemiti, pianti, dolori, quanti se ne trovano in questo?

— No di certo.

— Ed in qualsiasi altro individuo ritieni che se ne trovino di più che non nell'uomo tirannico reso pazzo dalle passioni e dall'amore?

— E come sarebbe possibile? — disse.

— Ed è appunto considerando tutti questi mali ed altri *b*
simili, penso, che tu hai giudicato questo Stato come, fra tutti gli Stati, il più infelice.

— Che ho forse sbagliato? — domandò.

— Assolutamente no! — dissi — Ma considerando, a sua volta, l'uomo tirannico, che dirai vedendo in lui gli stessi mali?

— Che di tutti gli uomini enormemente egli è il più infelice — rispose.

— No, su questo punto non hai ragione — dissi.

1. Cfr. sopra, 336*a*; *Gorgia*, 469*c-d*, ove, appunto Polo, secondo l'opinione comune, ritiene che il tiranno possa fare ciò che più gli aggrada.

2. Cfr. sopra, 547*a*.

3. Cfr. *Gorgia*, 493*a-d*: « Quella parte dell'anima, ove hanno sede le passioni, è miseramente trascinata e in tutti i sensi sospinta... » e miticamente fu detto che l'anima in cui hanno sede le passioni, per la sua sregolatezza ed incontinenza è simile ad un vaso incrinato « volendo così intendere l'insaziabilità », in quanto nulla riesce a tenere « per la sua incontinenza e smemoratezza ».

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Come? — domandò.

— Io penso — risposi — che non è tanto infelice quanto sarebbe possibile.

— Chi lo sarà allora?

— Ve n'è un altro che ti sembrerà ancora più infelice.

— E chi?

— Colui che, di carattere tirannico, non viva da privato *c*
— risposi —, ma per una qualche fatale maledizione abbia la disgrazia di diventare tiranno sul serio.

— Dopo quanto abbiamo detto congetturo che tu dica il vero — affermò.

— Sì, ma in queste cose — dissi — non bisogna accontentarsi di semplici supposizioni, anzi bisogna chiarire il problema ragionando nel modo seguente, perché si tratta di un problema di fondamentale importanza, si tratta cioè della felicità e dell'infelicità della vita [1].

— Giustissimo — affermò.

— Guarda, dunque, se il mio ragionamento è degno di attenzione. Io credo che si debba studiare il problema del tiranno tenendo presente un esempio. *d*

— Quale?

— L'esempio, cioè, di uno di quei ricchi privati che in alcuni Stati posseggono gran numero di schiavi. Essi hanno questo in comune col tiranno, che comandano a molta gente: la differenza sta soltanto nella quantità, ché in questa è superiore il tiranno.

— È superiore sì.

— Tu sai d'altra parte che costoro vivono tranquilli e non temono affatto i proprii servi.

— E che dovrebbero temere?

— Nulla — risposi —, ma ne capisci la ragione?

— Sì, perché tutta la città presta man forte ai singoli privati.

— Giusto — io dissi —, ma facciamo il caso che un qualche *e*
dio ne tiri su uno dalla città, uno che possegga cinquanta e più schiavi, lui, sua moglie, i figli e con tutti i suoi beni ed i suoi schiavi lo deponga in un luogo deserto, ove nessun uomo

1. Cfr. sopra, 344*c*. Il testo greco ha: ἀγαθοῦ (*buono*) e κακοῦ (*cattivo*).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

libero potrebbe venirgli in aiuto: in quale paura, in quanta paura t'immagini ch'egli vivrebbe, temendo d'essere assassinato dai suoi servi, lui, i figli, la moglie?

— In grandissima paura — rispose.

— E non si troverebbe costretto allora a farsi adulatore 579
di alcuni di questi suoi schiavi, a far loro cento promesse, a renderli liberi contro il suo stesso desiderio, a divenire insomma il bello e il bellino dei suoi stessi servi?

— Per forza — rispose —, o così, o perdere la vita.

— E che succederebbe — seguitai — se questo dio insediasse tutt'intorno un gran numero di vicini, i quali non tollerassero affatto che un uomo pretendesse comandare un qualsiasi altro uomo, e che, quando ne sorprendessero uno, lo punissero con gli estremi supplizi?

— Penso che si troverebbe in guai ancora maggiori — ri- *b*
spose — così spiato tutto intorno da altrettanti nemici [1].

— E non è forse il tiranno incatenato in una prigione del genere, se la sua natura è quella che abbiamo descritta, sempre in preda ad una infinità di paure, ad una infinità d'amori? Proprio lui, lui che per sua natura è goloso di ogni novità, lui solo fra tutti i cittadini non può mettersi in viaggio per nessun luogo [2], né andare a vedere tutte quante quelle cose di cui sono curiosi gli altri uomini liberi. Ma passa la maggior parte della vita come una donna, tappato in casa, invidiando *c*
gli altri cittadini se viaggino fuori del paese e vedano cose interessanti [3].

— Esattamente — disse.

VI – Di tutti codesti mali, dunque, è più ricco quell'uomo, interiormente mal governato, e che tu stesso hai giudicato il più infelice di tutti, il tiranno, il quale non viva da privato, ma, per un qualche caso, sia costretto a divenire tiranno di fatto e, senza avere il dominio di sé, si accinga a governare gli altri, simile a chi fisicamente ammalato, invece di starsene riguardato, sia costretto a passar la vita lottando e combattendo *d*
con altri corpi?

1. Cfr. sopra, 567*b*. Ache qui Platone ha presente Dionigi I.
2. Cfr. SENOFONTE, *Gerone*, I, 11.
3. Cfr. *Alcibiade II*, 141*d-e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Tutto ciò che hai detto, o Socrate — esclamò egli —, è quanto mai esatto e vero!

— Glaucone mio, non è dunque assoluta la sua disgrazia — dissi — e, quando effettivamente divenga tiranno, non è ancora più disgraziata la sua vita di quella di colui che tuttavia ritenevi il più disgraziato degli uomini?

— Certo — rispose.

— In realtà, quindi, checché ad altri paia, il vero tiranno è in verità uno schiavo[1], di un'estrema bassezza e servilità *c* proprio verso gli uomini peggiori; eppure non riesce a soddisfare i proprii appetiti; anzi chiaramente manca di un'infinità di cose ed è povero davvero per chi dentro sappia vedergli la anima tutta[2], piena di terrore sempre la sua vita, sempre in convulsioni, tutto un dolore, se pur somiglia a quello che è lo stato della città che ha in suo dominio. E non le somiglia in effetto?

— E molto, anche! — esclamò.

— Non solo, ma oltre questi mali dovremo attribuire a 580
quest'uomo anche quelli di cui dicemmo sopra[3], quei mali che necessariamente già sono in lui, ma che il potere verrà sempre più sviluppando, l'invidia, cioè, e la perfidia, e l'ingiustizia, e la mancanza di amici e l'empietà, tutti i vizi di cui egli è come albergo e allevatore per cui è il più infelice, ed infelici rende poi tutti coloro che gli sono vicini.

— Nessuno — disse — che abbia un po' di cervello potrebbe contraddirti.

— Suvvia — seguitai —, come il giudice[4] che pronunzia la sentenza definitiva sopra tutti, anche tu, ora, dichiara secondo *b* il tuo parere chi, rispetto alla felicità, sia il primo, e chi il secondo, e in ordine via via gli altri, in tutto cinque, il regio, il timocratico, l'oligarchico, il democratico, il tirannico.

1. Cfr. sopra, 344*b*.

2. Cfr. *Gorgia*, 524*e*: « Quando i morti giungono in presenza del loro giudice... Radamanto esamina l'anima di ciascuno senza sapere a chi appartiene quell'anima. Ebbene, più volte è avvenuto che, preso il Gran Re o qualche altro sovrano o potente, nulla egli ha trovato nell'anima che non fosse guasto... nulla v'era di diritto per non esser vissuta nella verità: e che per la licenza, la mollezza, l'orgoglio, l'immoralità non v'era in essa che sproporzione e bruttura ».

3. Cfr. sopra, 567*a-b*, 576*a-b*.

4. Molto probabilmente qui Platone si riferisce ai giudici di gare, e più probabil-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Ma è facile giudicare — rispose —. Nell'ordine io li giudico in cui, si come cori, sono entrati in scena, sia per la virtù che per il vizio, per la felicità ed il suo opposto[1].

— Assolderemo allora un banditore — domandai —, o io stesso debbo proclamare che il figlio di Aristone[2] ha giudicato come il più felice il più buono e il più giusto, e che un simile *c* uomo è colui che più di tutti ha un carattere da re e su se stesso regna, mentre come più infelice il più cattivo e il più ingiusto, e che costui più di tutti avendo un carattere tirannico esercita su se stesso e sullo Stato la più assoluta tirannia?

— Sii tu a proclamare! — esclamò.

— E — dissi — non debbo aggiungere anche; sia che possano nascondere ciò che davvero sono agli dèi ed agli uomini tutti, sia che non lo possano[3]?

— Aggiungilo! — affermò.

VII — Sta bene — dissi —, ecco, per noi, una prima dimostrazione: ed eccone sùbito una seconda, se ti sembra che abbia *d* un certo valore.

— Quale è?

— Se l'anima di ciascun individuo — risposi —, come in tre classi è divisa la città, così anch'essa è divisa, di qui, mi sembra, possiamo trarre una nuova dimostrazione[4].

— E quale dimostrazione?

— Questa: se tre sono gli aspetti dell'anima, tre mi sembra che siano i piaceri[5], uno per ciascuno dei tre aspetti, come tre i desidèri ed i relativi governi.

— Come dici? — domandò.

— Uno dei tre aspetti è, diciamo, quello con cui l'uomo apprende, l'altro quello con cui si adira, il terzo si presenta sotto tante forme diverse che non abbiamo potuto dargli un

mente ancora al giudice della gara finale. Cfr. *Leggi*, 659*a-b*; ADAM (*op. cit.*, II, p. 340).

1. Cfr. *Filebo*, 66*a*: « il primo posto spetta alla misura, al giusto mezzo, all'opportuno, a tutto quanto è bene credere abbia in sé la natura dell'eterno ».

2. Cfr. sopra, 368*a*.

3. Dopo la lunga discussione viene ora dimostrata quella che era stata l'esigenza di Adimanto: cfr. sopra, 367*e*.

4. Cfr. sopra, 427*c*-445*e*.

5. Già sopra vi è un accenno al problema del piacere: cfr. 505*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

nome suo proprio, ma l'abbiamo indicato[1] con ciò che aveva *e*
in sé di più grande e predominante: ed infatti l'abbiamo nominata la parte concupiscibile per la sua violenza nei desidèri relativi al mangiare, al bere, all'amore e a tutti gli altri appetiti del genere, e l'abbiamo detta anche amante del denaro, ché soprattutto col denaro si soddisfano questi desidèri. 581

— Abbiamo avuto ragione — disse.

— Se, dunque, aggiungessimo che il suo piacere e l'amor suo, sono piacere e amor di guadagno, il modo con cui la indichiamo farebbe pernio su di un motivo solo[2], sì che avremmo un'idea chiara ogni volta che parlassimo di questa parte dell'anima: e non diremmo giustamente se la chiamassimo amante del denaro e amante del guadagno?

— Almeno io ritengo di sì — rispose.

— E quanto al suo aspetto irascibile non diremo che è sempre e tutto teso al dominio, alla vittoria, alla fama?

— Sì. *b*

— E non diremmo giusto allora se lo chiamassimo amante della vittoria e amante degli onori?

— Molto giustamente.

E quell'aspetto con cui apprendiamo si dimostra evidente a chiunque che è sempre tutto inteso a cogliere la verità in sé e che delle tre parti è quella a cui importa infinitamente meno del denaro e della fama.

— Vero.

— E se la chiamassimo amante dell'apprendere [*filomate*] e amante del sapere [*filosofa*], la chiameremo come si deve?

— Come no?

— E non è anche vero — aggiunsi — che nelle anime di alcuni predomina questo aspetto, in quella di altri uno degli *c*
altri due aspetti, così come càpita?

— Proprio così — disse.

— Ecco perché anche degli uomini diciamo che si dividono

1. Cfr. sopra, 439*d*.

2. « Si cercano tre nomi, uno per ciascuna parte dell'anima, i quali abbiano analogia di significato e somiglianza di radice: sono tutte e tre le parti amore di qualche cosa, occorrono dunque tre nomi che si conformino nella radice φιλο-, e perciò questa parte sarà φιλοχρήματον o φιλοκερδές, la seconda, come vedremo, φιλόνικον o φιλότιμον e la terza φιλόσοφον e φιλομαθές » (Fraccaroli).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

in tre fondamentali categorie, l'amante del sapere [filosofo], l'amante della vittoria [ambizioso] e l'amante del guadagno.

— Senz'altro.

— E così tre sono le categorie dei piaceri, corrispondenti a ciascuno di questi tre caratteri?

— Esatto.

— Ora tu sai — dissi — che se vuoi domandare a ciascuno di questi tre uomini presi a parte quale di queste tre vite sia la più piacevole, ciascuno loderà soprattutto la propria. Colui che è tutto preso dall'amore del denaro dirà che, in confronto *d* al piacere del guadagno, nullo è il piacere degli onori e della scienza, quando non vi sia un frutto lucrativo.

— È vero — affermò.

— E l'amante dell'onore? — domandai — Riterrà volgare il piacere di ammassar ricchezze, e non altro che fumo e frivolezze il piacere della scienza, a meno che non porti onori?

— Così egli pensa — rispose.

— E in quale mai considerazione — seguitai — pensiamo noi che il filosofo[1] tenga gli altri piaceri in confronto al piacere di conoscere la verità in sé, e di essere sempre tutto preso *e* nell'imparare qualcosa del genere? Gli sembreranno lontanissimi dal piacere vero? Né tali piaceri riterrà veramente necessari, tanto è vero che ne farebbe benissimo a meno, se la necessità non l'imponesse.

— Ne deve essere ben sicuro! — esclamò.

VIII – E quando, d'altra parte — proseguii —, sono in discussione le diverse specie di piaceri, anzi lo stesso valore della vita, e non tanto per sapere quale sia la più onesta o la più disonesta, la peggiore o la migliore, quanto piuttosto la più piacevole, quella che meno sia piena di affanni, come scoprire quale di questi uomini dica il vero? **582**

— Non lo saprei dire affatto — rispose.

— Ma considera la questione sotto questo aspetto: quali sono in un giudizio gli elementi richiesti perché si possa giudi-

1. Per tutta questa parte relativa al supremo e vero piacere, che è il piacere proprio del filosofo consistente nella contemplazione dell'*essere* e che si attua in quanto in sé si attui giustizia, cfr. *Fedone*, 64*d* segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

care rettamente? Non sono forse l'esperienza, la riflessione ed il ragionamento? Quale miglior criterio di questo si potrebbe avere?

— E come si potrebbe? — disse.

— Ma considera un po': quale di questi tre uomini ha più esperienza di tutti quanti quei piaceri di cui abbiamo parlato? Se chi ama il guadagno, si ponesse anche a conoscere che cosa è la verità in sé, forse che avrebbe più esperienza del piacere *b* della scienza che non il filosofo del piacere del guadagno?

— Vi sarebbe una gran differenza! — esclamò — È pur necessario, infatti, che il filosofo sin dall'infanzia gusti anche gli altri due generi di piaceri, mentre l'uomo dedito al guadagno, se si dà alla conoscenza di quelle che sono le essenze, non è necessario che gusti la dolcezza di questo piacere e ne faccia esperienza: o meglio, anche se lo desiderasse, non gli sarebbe facile.

— Dunque — dissi —, il filosofo è di gran lunga diverso dall'uomo dedito al guadagno, in quanto egli ha esperienza dell'uno e dell'altro genere di piaceri.

— Eccome anche! — esclamò. *c*

— E paragonato a chi ama l'onore? Il filosofo non ha certo meno esperienza del piacere che deriva dagli onori di quello che l'amante dell'onore abbia del piacere frutto di sapienza.

— Ma, se ciascuno di loro raggiunge il fine cui tende — egli disse — a nessuno dei tre verrà meno l'onore: ché anche il ricco è onorato da molti, così come il valoroso, così come il sapiente: tutti e tre, dunque, conoscono, per propria esperienza, in che consista il piacere che deriva dagli onori: il piacere, invece, frutto della contemplazione dell'*essere* [*on*], non può esser gustato da altri all'infuori che dal filosofo.

— Ne segue, dunque — aggiunsi —, che, rispetto all'esperienza, il filosofo è fra tutti il giudice migliore. *d*

— E di molto.

— Non solo, ma soltanto lui potrà all'esperienza aggiungere il pensiero.

— Certo.

— E così lo strumento con cui si deve giudicare, né l'amante dei guadagni, né l'amante degli onori lo possiede, ma il filosofo.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Quale strumento?

— O non abbiamo detto che il giudizio è frutto del ragionamento?

— Sì.

— Ed il ragionamento è lo strumento proprio del filosofo.

— Come no!

— Ebbene, se ricchezza e guadagno fossero i migliori criteri di giudizio, le cose lodate o biasimate da chi ama i guadagni, queste in sommo grado, necessariamente, risponderebbero a *e* verità.

— Certamente.

— Se, invece, si giudicasse per mezzo dell'onore, della vittoria, del coraggio, vero sarebbe ciò che afferma l'amante degli onori e della vittoria?

— Chiaro.

— Ma dal momento che il giudizio è dovuto all'esperienza, alla riflessione, al ragionamento...

— È necessario — interruppe — che supremamente vero sia ciò che viene lodato dal filosofo e da chi ama i ragionamenti.

— Tre, dunque, essendo le specie dei piaceri, il piacere pro- **583** prio di questa parte dell'anima con cui conosciamo dovrebbe essere il più dolce, e più felice la vita di quell'uomo in cui questa parte ha il governo?

— Proprio così! — esclamò — Ché non a caso il saggio loda la propria vita.

— Quale vita, ora, e quale piacere — domandai — il nostro giudice porrà al secondo posto?

— Chiaro! il piacere del guerriero e dell'ambizioso, perché si avvicina molto più al primo che non il piacere del trafficante.

— L'ultimo posto, dunque, spetta, così sembra, al piacere di chi ama i guadagni.

— Come no? — egli disse.

IX — Una dopo l'altra, dunque, ecco così due dimostra- *b* zioni, due vittorie che il giusto riporta sull'ingiusto: la terza, come si fa in Olimpia, la dedicheremo a Zeus salvatore e Olimpio[1]. All'infuori di quello del saggio, considera poi che il

1. Per l'espressione, proverbiale, usata all'avvicinarsi della fine di una dimo-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

piacere degli altri due non è né assolutamente vero, né puro[1]: non è che un'ombra di piacere, come mi sembra di aver sentito dire da uno che sa bene queste cose[2]: e, se così fosse, per l'ingiusto questa sarebbe la maggiore sconfitta, la sconfitta decisiva.

— Davvero: ma spiègati!

— Ecco — dissi —, cercherò di dimostrartelo, ma tu aiutami nella ricerca per mezzo delle tue risposte. c

strazione, cfr. *Carmide*, 167*a*; *Filebo*, 66*d*; *Leggi*, 692*a*; *VII lettera*, 334*d*, 340*a*. Secondo l'uso olimpico, in quanto questa terza prova è la definitiva, e ad Olimpia conseguiva il successo chi vinceva tre gare consecutive (cfr. *Fedro*, 256*b*). Ora, la felicità del giusto è, certo, premio più alto che non il massimo premio di Olimpia: così anche sopra 465*d-e*, e *Fedro*, 256*b*. Sulle tre libazioni cfr. PINDARO, *Istmiche*, V, 7.

1. La discussione più approfondita e particolare su quello che è il più vero piacere sarà la discussione propria del *Filebo*: « Quel piacere gustato da quella parte dell'anima con cui apprendiamo il vero » (cfr. *Rep.*, 583*a*): « noi siamo come coppieri che stanno dinanzi a due fonti, quella del piacere che è come una fontana di miele, quella della saggezza, che è come un'acqua pura, austera, salubre: a noi spetta premurosamente cercare la migliore delle mescolanze » (*Filebo*, 61*c*). Qui la discussione è impiantata su ignoranza (mancanza e quindi dolore) e sapienza (conoscenza dell'essere, di ciò che non manca di nulla e quindi piacere). Nel paragrafo nove si considera l'ignoranza e quindi la relatività del piacere, nel decimo, veduto come l'ignoranza è un vuoto nel modo di essere dell'anima, si dimostra quindi come il sapere, che è partecipazione all'essere, colmando l'anima, attua il più vero piacere, per cui gli altri, i cosiddetti *piaceri*, i piaceri del corpo, non sono che illusioni, ombre del vero piacere (cfr. 586*b-c*). Probabilmente qui Platone accenna alla tesi orfica e pitagorica del corpo tomba dell'anima e simulacro (cfr. *Gorgia*, 493*a*; *Cratilo*, 400*b*), il che verrebbe a confermare (cfr. nota seg.) l'accenno all'inizio del paragrafo nove, ove appunto si dice che il piacere puro è il piacere del saggio, mentre gli altri piaceri son *ombra* di quello vero « come ho sentito dire da uno che sa bene queste cose » (583*b*). Si noti qui la differenza fra la tesi svolta nel *Gorgia* (495*a*-499*b*) ove si nega l'identità di *piacere* e *bene* (e si capisce, in quanto nel *Gorgia* per *piacere* s'intende quello che qui è detto non vero piacere e quindi illusione) e la tesi, già accennata nel *Fedone* (64*d*), che qui viene svolta, per cui, invece, il vero piacere, e quindi l'unico *piacere*, coincide col bene (il *piacere puro*), tesi che verrà poi approfondita nel *Filebo*, ove si dimostrerà che il piacere non costituisce una categoria unica e omogenea (12*c*-14*b*), distinguendosi piacere e piaceri (52*c*). Distinzione che, come già qui nella *Repubblica*, è dovuta al nostro doppio modo di atteggiarsi di fronte alla verità (ignoranza-sapienza). L'uomo veramente felice è, dunque, il sapiente, chi abbia animo da *re*, in quanto davvero gode quello che è il piacere più puro. Gli altri non sono che illusi, in fondo dei disgraziati, e illusione davvero è la loro che credono che l'ingiusto il quale riesca a sottrarsi agli sguardi degli uomini e di Dio sia felice. Ci si avvia così dal di dentro all'ultima confutazione della tesi di Trasimaco e delle obbiezioni di Glaucone e Adimanto (libb. I e II fino a 369*b*).

2. Si tratta qui di un'interpretazione platonica dei Misteri Orfici (interpretazione simile già nei pitagorici): e *chi sa bene queste cose* sarebbero quei tali sacerdoti e sacerdotesse, uomini e donne addentro assai nelle cose degli iddii di cui si parla nel *Menone* (31*b*), e tutte le volte che Platone passa da una problematica umana ad una concezione più strettamente ontologica. « E quei tali che fondarono i Misteri, non erano poi degli sciocchi: già da tempo in verità, per via d'enigmi c'insegnavano, che

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Interroga! — esclamò.

— Su via, dimmi — domandai — non diciamo che il dolore è l'opposto del piacere?

— Eccome!

— Ma non diciamo anche che vi è uno stato d'animo in cui non siamo né lieti né tristi[1]?

— Vi è sì.

— E tale stato, appunto perché intermedio fra i due, rispettivamente all'uno e all'altro, non è come una specie di quiete dell'anima? O come diresti se no?

— Così — rispose.

— E non ti ricordi — domandai — i discorsi che fanno i malati quando soffrono?

— Quali discorsi?

— Che nulla è più dolce della salute, ma che prima di ammalarsi non pensavano affatto che questa fosse la cosa più dolce. *d*

— Me ne ricordo — rispose.

— E così non senti dire da coloro che sono in preda a un dolore violento, che nulla vi è di più dolce quanto cessar di patire?

— Lo sento dire.

— E così, ti accorgi, io penso, che, quando in cento altre circostanze simili gli uomini soffrono, lodano come la cosa più dolce il non soffrire ed il riposo dal dolore, ma non il piacere.

— Forse — egli disse — perché in quei momenti è proprio questo, il riposo, che diviene dolce e caro[2].

— Ma allora quando finisce un godimento — aggiunsi — *e* il riposo dal piacere sarà doloroso.

— Forse — egli disse.

chiunque giungerà all'Ade senza essere perfettamente iniziato ai misteri, giacerà nel fango, mentre chi vi giunga assolutamente purificato e iniziato, vivrà in compagnia degli dèi. Perché, come dicono quelli che dei misteri si occupano, molti sono che portano il tirso, ma pochi sono i Bacchi. E questi, io credo, non altri sono se non coloro che hanno esercitata filosofia nel più vero senso della parola » (*Fedone*, 69*c*).

1. Cfr. *Filebo*, 32*e* segg., 42*c* segg.; *Timeo*, 64*d* segg.

2. Cfr. *Filebo*, 43*d*-44*b*, ove viene discussa una tesi simile, per cui lo stato di quiete non è né dolore né piacere, come non è in sé né dolore né piacere l'aspettazione di un bene o di un male (*Rep.*, 584*c*): falso piacere, dunque; piacere per chi non sa in che consista il piacere puro, come chi non sapendo che cosa sia la vera altezza, il basso, il mezzo crede di essere in alto quando dal basso è portato verso l'alto e così via (*Rep.*, 584*d* segg.). Cfr. anche *Gorgia*, 497*c*-*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— E, dunque, questo che proprio ora dicevamo intermedio fra il dolore e il piacere, questa quiete, sarà al tempo stesso l'uno e l'altro, dolore e piacere.

— Così sembra.

— Ma è possibile che ciò che non è né questo, né quello diventi l'uno e l'altro?

— Non mi pare.

— D'altra parte, quando il piacere e il dolore sbocciano nell'anima, non sono tutti e due una specie di movimento?

— Sì.

— Ma non dicevamo proprio ora quiete, medio fra questi 584
due estremi, ciò che non è né doloroso né piacevole?

— Così ci è parso.

— E allora si può affermare rettamente che l'assenza del dolore sia piacere, mentre l'assenza del piacere sia dolore?

— Assolutamente no.

— Un tale stato, dunque, non è — io dissi —, ma sembra un piacere rispetto al dolore, o un dolore rispetto al piacere, e non vi è nulla di sano in queste parvenze riguardo a quella che è la verità sul piacere: è tutto un giuoco di prestigio.

— Così almeno — disse — ci dimostra il ragionamento.

— Considera ora — seguitai — i piaceri che non derivano *b*
dai dolori, affinché per un caso tu non debba pensare adesso che la natura del piacere e la natura del dolore si riducano, l'una alla cessazione del dolore, l'altra del piacere.

— Dove sono — domandò — e di quali piaceri tu parli?

— Ve ne sono e molti — risposi —, ma soprattutto pensa ai piaceri dell'olfatto: questi, in effetto, senza che prima si sia sofferto dolore alcuno, d'un tratto e irresistibilmente si producono e non lasciano nessun dolore quando cessano[1].

— Verissimo! — esclamò.

— Non ci lasciamo convincere, dunque, che piacere puro *c*
sia la liberazione dal dolore, e dolore la liberazione dal piacere.

— No certo.

1. Cfr. *Filebo*, 51*a-b*: « io non do affatto ragione a tutti coloro secondo cui i piaceri non sono che cessazione dei dolori... quali allora i veri? Quelli che nascono dai colori che diciamo belli, dalle forme, dalla maggioranza dei profumi e dei suoni, da tutte quelle gioie la cui mancanza non è né penosa né sensibile ». Questi, dunque, rispetto alla sensibilità i *piaceri puri*. Per i piaceri dell'odorato, cfr. *Timeo*, 65*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Ad ogni modo — dissi — quelle sensazioni che attraverso il corpo giungono all'anima e che si dicono piaceri, i più numerosi e intensi sono appunto di questa specie: liberazione dal dolore.

— E lo sono.

— Ma non sono della stessa natura anche quei piaceri che noi, prevedendoli, pregustiamo e quei dolori che, prevedendoli, temiamo[1]?

— Lo stesso.

X – E d'altra parte lo sai — disse — di quale natura siano questi piaceri e soprattutto a che siano somiglianti? *d*

— A che? — domandò.

— Ritieni, no — io chiesi — che in natura vi siano cose alte, basse, medie[2]?

— Sì.

— E allora, se qualcuno venisse portato dal basso verso il mezzo, non ritieni che a lui sembrerebbe di esser trasportato verso l'alto[3]? E giunto al mezzo, se guardasse verso il luogo d'onde fu trasportato, non crederebbe di trovarsi in alto, dal momento che non ha veduto quello che è alto veramente?

— Per Zeus! — esclamò — non ritengo che quel tale potrebbe credere altrimenti.

— Ma se fosse riportato indietro — aggiunsi —, credendo *e* di esser trasportato verso il basso crederebbe una cosa vera?

— Si capisce!

— E così gli accadrebbe di pensare non avendo esperienza di ciò che sia veramente alto, basso, medio?

— È chiaro.

— Ti stupisci allora se coloro che non conoscono la verità e neppure hanno assennate opinioni di molte altre cose, ri-

1. Cfr. *Fedro*, 258*e*: la caratteristica propria dei piaceri del corpo, chiamati per ciò servili è di derivare da una sofferenza; cfr. anche *Fedone*, 60*b-c*; *Filebo*, 45*a*-47*b*.

2. Cfr. *Timeo*, 62*c* segg., ove tale concetto è più approfondito.

3. Cfr. *Fedone*, 109*c*: « Noi che abitiamo nelle cavità della terra vi abitiamo senza che ce ne accorgiamo e crediamo di abitare in alto sulla terra: come chi abitando in mezzo alle profondità del mare, s'immaginasse di abitare alla superficie, e vedendo attraverso l'acqua il sole e le altre stelle, ritenesse che il mare sia cielo, e non essendo mai giunto, per sua lentezza e debolezza alla superficie del mare, non avesse visto, come avrebbe potuto emergendo dal mare ed il capo volgendo verso le regioni che

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

spetto al piacere, al dolore e a quel termine medio che sta fra l'uno e l'altro, si trovano nella situazione che, se vengono portati verso il dolore, hanno ragione a creder di soffrire, ché soffrono effettivamente, e se dal dolore passano allo stato intermedio sono veramente persuasi d'aver raggiunto pienamente il piacere, come colui che non conoscendo il bianco guarda il grigio in relazione al nero; e così costoro, non conoscendo il piacere, oppongono l'assenza del dolore al dolore, ed ecco come è che s'ingannano? 585

— Per Zeus! — disse — non ne sono meravigliato affatto: anzi, molto di più lo sarei se non fosse così.

— Rifletti ora su questo — seguitai —: la fame, la sete e gli altri bisogni simili non sono come tanti vuoti nel modo *b* di essere del corpo[1]?

— Certo.

— E così l'ignoranza e la stoltezza non sono anch'esse una specie di vuoto nel modo d'essere dell'anima[2]?

— Sicuro!

— E questi vuoti non li possiamo forse colmare, nell'un caso mangiando, nell'altro acquistando una certa capacità intellettiva?

— Come no?

— Ma cosa è che colma più realmente, ciò che possiede maggiore o minore essenzialità?

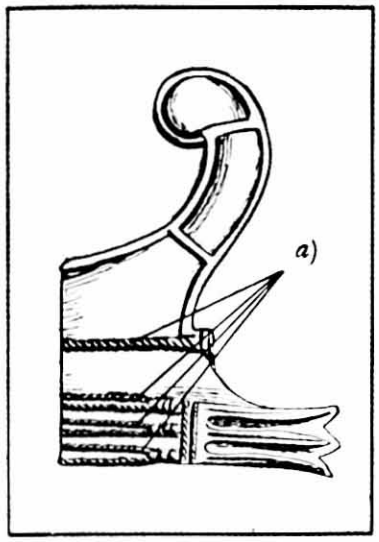
— Evidentemente ciò che ne possiede di più.

— E fra queste specie di cose quale credi che maggiormente partecipi della pura essenza? Quella cui appartiene il cibo, il bere, il companatico, in una parola ciò che serve al nutrimento, oppure quella cui appartiene la vera opinione, la scienza, l'intelligenza, in una parola le virtù tutte[3]? Giudica così: ciò *c* che in sé possiede immutabilità, immortalità, verità e che è tale per sua stessa natura e che si attua in ciò che questa medesima natura abbia, non ti sembra che partecipi dell'*essere* più di ciò che invece si avvicina a quanto è sempre cangiante, mor-

abitiamo noi, quanto esse sono più belle delle sue, e mai ne avesse sentito parlare da altri che le avesse vedute ».

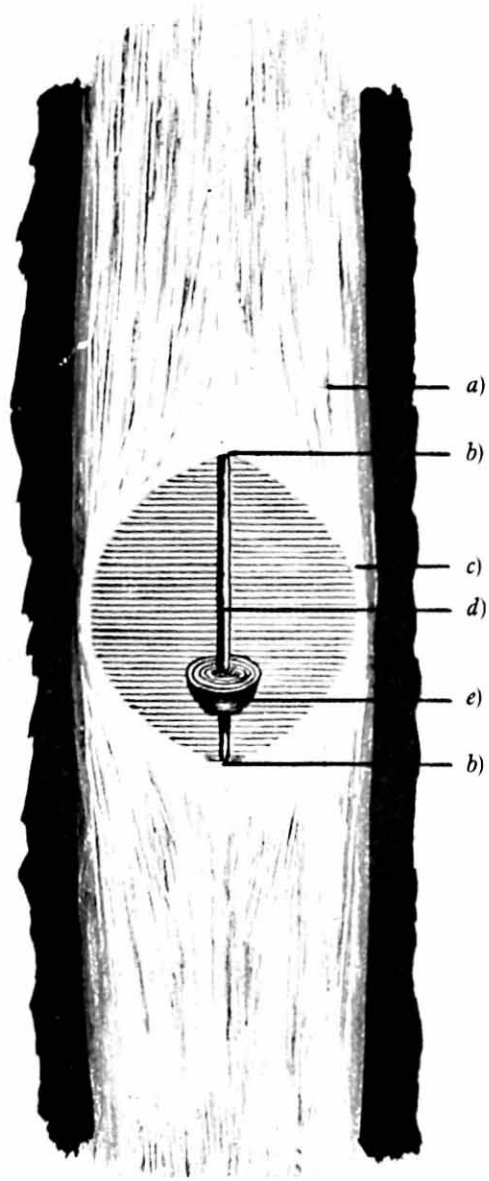
1. Cfr. *Filebo*, 31*e* segg.
2. Cfr. *Filebo*, 52*a-b*.
3. Cfr. *Fedone*, 69*b-c*, 84*b*; *Filebo*, 19*d*, 21*a-d*, 60*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3



Prua di trireme

a) Gòmene e fasciature che tengono unite le strutture dello scafo.



Fascio di luce

a) La colonna di luce; *b*) in mezzo alla luce si vedono le estremità dei legami che la uniscono al cielo, ché tale luce fascia la circonferenza dell'universo come fasciature di triremi; *c*) circonferenza dell'universo; *d*) il fuso della necessità; *e*) il fusaiolo del fuso con entro gli altri sette.

Mito di Er.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

tale, che tale è in se medesimo e che si attua in ciò che abbia questa stessa natura?

— Possiede molta più realtà — rispose — quel che si avvicina a ciò che è sempre identico a se stesso.

— E forse ciò che non è mai identico a se stesso partecipa[1] dell'essenza più di quanto partecipi della scienza?

— No.

— E della verità?

— Neppure.

— E se in minor grado partecipa della verità, tanto meno di ciò che è in quanto è[2]?

— Per forza.

— In complesso, dunque, quel genere di cose che servono *d* al corpo partecipa in minor grado della verità e dell'essenza che non quell'altro genere di cose che servono all'anima?

— Molto meno.

— E non credi che lo stesso corpo partecipi in minor grado dell'essenza, di quello che vi partecipi l'anima?

— Sì.

— E dunque, ciò che in maggior grado si colma di essenze e che ha esso stesso maggior essenzialità, non si colma maggiormente di ciò che ha in sé minor essenzialità, e che dell'essere stesso partecipa in grado minore?

— E come potrebbe essere altrimenti?

— Se d'altra parte è un piacere colmarsi di ciò che è più conforme alla propria natura, ciò che veramente ed in grado maggiore si colma di ciò che è, sul serio e più sostanzialmente *e* ci farà godere un vero piacere, mentre ciò che in minor grado partecipa dell'essere, meno veramente e profondamente potrebbe colmarsi, per cui si godrà di un piacere meno sicuro e vero.

— Con assoluta necessità — disse.

— Coloro, dunque, che non conoscono affatto saggezza e

1. Burnet, seguendo i codici, ha: ἡ οὖν ἀεὶ ὁμοίου οὐσία οὐσίας τι μᾶλλον ἢ ἐπιστήμης μετέχει. Così, senza dubbio, il passo non ha senso. Accetto col Fraccaroli e con lo Chambry la correzione dello Hermann e dello Adam, ἀνομοίου al posto di ὁμοίου: cfr. Adam, *op. cit.*, II, pp. 354 e 381. Certo anche in questo modo il passo resta equivoco, ed è probabile vi sia una lacuna.

2. Cfr. *Teeteto*, 186*c*: « è mai possibile colga la verità chi non coglie l'essere? ».

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

virtù, che sempre vivono in mezzo a gozzoviglie e ad altri 586
simili piaceri, si muovono, come sembra, in bassi luoghi e di lì
arriveranno, se mai, fino al mezzo, e fra l'uno e l'altro polo
errano per tutta la vita, e non riescono a spezzar mai questo
limite, e mai levano gli occhi, mai assurgono verso la vera al-
tezza, né mai si colmano di ciò che veramente è, né gustano
un solido e puro piacere, ma, come greggi al pascolo, sempre
guardando in basso, curvi a terra[1], curvi alla mensa, pascolano
riempiendosi la pancia e accoppiandosi, e, nella foga di più go-
dere ciascuno questi piaceri, si prendono a calci e l'un l'altro *b*
a cornate, con corna ed unghie di ferro e si uccidono per questa
loro insaziabilità, proprio in quanto non si colmano di quella
che è la più profonda essenza e che davvero può mantenere
ciò che riceve.

E Glaucone: — Esattamente, caro Socrate, come oracolo tu parli su quella che è la vita della maggioranza.

— Non è dunque una necessità che i piaceri che la maggioranza gode siano piaceri misti a dolori, simulacri, ombre del vero piacere, che assumono un colore soltanto per come reciprocamente si vengono ponendo, tanto che gli uni e gli altri *c*
sembrano vivissimi, e tali da ispirare amori furibondi in chi è
senza cervello, e diventare oggetto di battaglie, sì come sotto
Troia ci si combatteva, dice Stesicoro[2], per il fantasma di
Elena, non conoscendo quella ch'era la verità?

— È veramente una necessità che sia così — disse.

XI – E[3] non è altrettanto necessario che così[4] avvenga per quello che è l'aspetto irascibile quando gli si dia briglia sciolta, o con l'invidia se uno è ambizioso, o con la violenza se si ama

1. Per questo guardar della bestia sempre a terra cfr. *Timeo*, 91*e*. In generale cfr. sopra, 519*a-b*; *VII lettera*, 326*b*; *Fedone*, 109*c* segg.

2. Stesicoro, in un suo poemetto intitolato ad *Elena*, aveva presentato la donna « due e tre volte adultera » (fragm. 17, Hiller). Secondo la leggenda fu per questo accecato dai Dioscuri. Stesicoro allora compose una ritrattazione (*palinodia*) e riebbe la vista; cfr. *Fedro*, 243*a*; anche Euripide, *Elena*, Th. Bergk, *Poeti lirici greci*, Lipsia, 1882, III, p. 214 segg.

3. 586*c*-587*b*: per intendere bene questa pagina conclusiva vanno tenute presenti le pagine ove Platone giunge a determinare che cosa sia giustizia nello Stato e nell'individuo: cfr. sopra, 427*c*-445*e*. Non a caso là, giunti a determinare il valore della giustizia, si passava a vedere quali fossero gli stati degeneri (cfr. sopra, 445*c-d*).

4. Cfr. *Filebo*, 47*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

il vincere, o con una esasperata sensibilità se uno è di umor nero, cercando di saziarsi, senza riflessione né ragione, di onore, di vittoria e di collera? *d*

— Si capisce — disse — che così deve avvenire anche per l'aspetto irascibile.

— Ebbene — seguitai —, affermiamo allora coraggiosamente che, quando tutti i desidèri, relativi all'amor del guadagno e della vittoria, obbediscono alla scienza ed alla ragione e, aiutati da scienza e ragione, cercano i piaceri che la saggezza indica loro e li raggiungono, godranno allora i più veri, per quanto loro è possibile, poiché guida è la verità, non solo, ma godranno quei piaceri che sono loro proprii, se è vero che per ciascuno la miglior cosa è anche quella che gli è più propria[1].

— Ma sì, ciò che più gli è proprio — affermò.

— Se l'anima tutta, dunque, si lascia guidare da quella che è l'attività filosofica, e non le si ribella, ne segue che ogni sua parte compie ciò che le è proprio, ed è così che si fa giusta, ed ugualmente ciascuna raccoglie quei piaceri che le son proprii, i migliori, e per quanto è possibile i più veri. **587**

— Certamente.

— Quando invece ha il sopravvento una delle altre parti, ne segue che neppure quella parte medesima sa trovare il piacere che le è proprio, non solo ma costringe le altre a perseguire un estraneo e falso piacere[2].

— Proprio così — affermò.

— E allora ciò che più si allontana dalla filosofia e dalla ragione, tanto più dovrebbe esser causa di tali effetti?

— Tanto più.

— Ma ciò che più si allontana da ragione non è lo stesso di ciò che si allontana dalla legge e dall'ordine?

— Evidentemente.

— E non son forse i desidèri erotici e i desidèri tirannici *b* che sopra tutti si son mostrati deviare dalla ragione?

— Eccome!

1. Cfr. sopra, 433*a*, 441*d*, 443-444.
2. Cfr. sopra, 444*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Meno di tutti, invece, i desidèri di coloro che hanno carattere da re e vivono nell'ordine?

— Sì.

— Colui che, invece, è più lontano dal vero piacere, dal piacere più appropriato all'uomo, io credo che sia il tiranno, mentre il più vicino è chi abbia carattere di re.

— Necessariamente.

— Così, dunque — io dissi —, credo che fra tutte, la vita meno piacevole sarà quella del tiranno, e la più dolce quella del re.

— Conseguenza necessaria.

— E sai di quanto — domandai — la vita del tiranno è meno felice di quella del re?

— Se me lo dici — rispose.

— Tre sono, come sembra, i generi di piaceri, legittimo uno, e due bastardi[1]; il tiranno va oltre i bastardi, e, fuggendo *c* la legge e la ragione, vive in mezzo alla schiera dei suoi servili piaceri, e di quanto si trovi in isvantaggio non è facile dire, se non forse in questo modo.

— Come? — egli chiese.

— Dall'uomo oligarchico il tiranno è distante di tre gradi, ché fra l'uno e l'altro vi è il democratico[2].

— Sì.

1. Le tre specie di piaceri sono quella del *re* (legittima), quella del timocratico e quella dell'oligarchico: cfr. sopra, 571*b* segg.

2. « L'arte imitativa è di tre gradi lontana dal vero » dirà (602*c*) più tardi Platone. Anche lì il conto è fatto alla stessa maniera — l'idea, la copia dell'idea (le cose), l'arte (copia di una copia) — calcolando cioè il punto di partenza e il punto di arrivo. Così qui: l'oligarchico, il democratico, il tiranno, per cui il tiranno è terzo dall'ultimo dei piaceri bastardi; ed ugualmente l'oligarchico rispetto al re (piacere legittimo) è tre volte lontano dall'oligarchico, così l'oligarchico è tre volte lontano dal re, per cui il tiranno si trova distante dal re, insieme al democratico e all'oligarchico, tre volte, e poiché il tiranno è tre volte distante dall'oligarchico, il tiranno è lontano dal re tre volte tre, cioè nove che è numero piano. Anche qui, come sopra (546-7), Platone ricorre miticamente ai numeri. Il dare un numero a tutto era, come si sa, proprio dei Pitagorici. Platone vi attinge da un lato per dare un sapore *religioso* al suo discorso e quindi una futura *forza politica* (non a caso più tardi dirà — 600*b* — che Pitagora ha dato norme di vita e quindi ha politicamente educato), dall'altro lato per significare, traducendo in numeri la teoria della felicità, che in tutto è insita una ritmica legge. Anche per i Pitagorici le cose e tutto non sono numeri, ma *simili* ai numeri (cfr. Rostagni, *op. cit.*, pp. 33, 133-4). La distanza poi tra il tiranno e il re è di 729: il che Platone deduce — ed è effettivamente oscuro — moltiplicando nove per nove ed il risultato, 81, ancora per nove. Quest'ultimo calcolo probabilmente Platone lo fa

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Non segue, dunque, che del piacere egli avrà a compagno un simulacro che, rispetto alla verità, si allontana tre volte da quello dell'oligarchico, se quanto abbiamo detto è vero?

— Proprio così.

— A sua volta l'oligarchico è al terzo posto rispetto all'uomo che ha carattere da re, se poniamo come uno l'uomo regio e *d* l'aristocratico[1].

— Terzo sì.

— E così, da un punto di vista numerico — dissi —, tre volte tre gradi è lontano il tiranno dal vero piacere.

— Pare.

— A quanto sembra dunque — continuai — ne segue che il simulacro del piacere proprio del tiranno, considerato linearmente può essere tradotto in un numero piano.

— Evidentemente.

— Se poi eleviamo questo alla seconda e alla terza potenza, sapremo con chiarezza di quanto sia lontano il tiranno dal re.

— Chiaro certamente per chi sa di calcolo — disse.

— E se inversamente si vuol sapere di quanto nella verità del piacere il re disti dal tiranno, fatta la moltiplicazione, si *e* troverà che il re è settecentoventinove volte più felice, e che di tanto il tiranno è più infelice.

— Che meraviglioso calcolo ci hai messo innanzi — esclamò —, per segnare la differenza che corre fra questi due tipi di uomo, il giusto e l'ingiusto, rispetto al piacere e al dolore! **588**

— Sì, ma vero — affermai —, e che si adegua alla loro vita, se ad essa in tutto vi rispondono e giorni e notti e mesi ed anni.

— Ma sì che vi rispondono — disse.

— Ma allora, se l'uomo virtuoso e giusto di tanto supera nel piacere l'uomo cattivo e ingiusto, non lo supererà in misura infinitamente maggiore in dignità, bellezza, virtù?

— Infinita davvero, per Zeus! — esclamò.

proprio per avvicinarsi alla tesi del *pitagorico* Filolao, per il quale l'anno era di 729 giorni, calcolandolo composto di 364 1/2 giorni più 364 1/2 notti (cfr. ADAM, *op. cit.*, II, p. 361). Cfr., sotto, 588*a*.

1. Cfr. 445*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

XII – Ebbene — seguitai —, giunti che siamo a questo punto del nostro discorso, riprendiamo ciò che fu detto dap- *b*
prima, e per cui siamo giunti fin qui. In un qualche luogo era stato detto[1] che l'ingiustizia giovava a colui che fosse pienamente ingiusto, purché passasse per giusto: così, no, era stato detto?

— Proprio così.

— Cominciamo ora a parlare con lui — io dissi —, ora che abbiamo definito in che consista la giustizia e l'ingiustizia e quali siano gli effetti dell'una e dell'altra.

— E come? — domandò.

— Con una fantasia diamo corpo a un'immagine[2] dell'anima, sì che colui il quale diceva quelle cose abbia coscienza di quel che affermava.

— Quale immagine? — chiese. *c*

— Un'immagine simile — dissi — a quelle con cui anticamente si favoleggiava essersi formate certe nature: la Chimera, Scilla, Cerbero, ed altri[3] simili, ove si dice, che molte forme, insieme crescendo, si venivano a fondere poi in un sol corpo.

— Lo si dice infatti! — esclamò.

— Plasma, dunque, la forma di un mostro svariato[4] e con molteplici teste intorno intorno, di animali mansueti e di animali feroci, e capace d'essere cangiante e di far germogliare da sé tutte queste forme.

— Opera, questa, di abile scultore — disse —: ma poiché *d*
il pensiero è più facile a modellarsi che non la cera od altra simile materia, ecco che già l'ho modellato.

— Aggiungi ora la forma di un leone e la forma di un uomo: ma grandissima sia la prima e l'altra sia seconda[5].

1. Cfr. sopra, 361*a* segg. Si viene così alle conclusioni ultime.

2. Cfr. sopra, 443*e*; di là è dedotta la presente immagine. Nel *Fedro* (246*a-b*, 253*d* segg.) avremo l'immagine del cocchio. Cfr. anche *Timeo*, 69*c-d*, 70*e*.

3. La *Chimera*, commenta lo Scoliaste, aveva testa di leone, corpo di capra, coda di drago; *Scilla* aspetto e petto di donna, fianchi coperti da teste di cane; *Cerbero* tre teste di cane, il dietro di drago. Per gli altri mostri simili e sul modo con cui Platone interpreta queste leggende cfr. *Fedro*, 229*d*, ove vengon citati oltre la Chimera, l'Ippocentauro, la Gorgona e Pegaso.

4. Cfr. *Fedro*, 230*a*: « potrei essere un mostro più complicato e orgoglioso di Tifone »; anche, *Timeo*, 70*e*.

5. Cfr. 442*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Questo è più facile — disse — e le ho già modellate.

— E adesso in una sola riunisci queste tre forme, così che, in qualche modo, crescano insieme.

— Già riunite! — esclamò.

— Esteriormente ricoprile ora di una sola forma, la forma umana, sì che uno che non ne veda l'interno, ma soltanto l'in- *e*
volucro esteriore, creda di aver dinanzi a sé un animale unico, un uomo.

— Ecco fatto l'involucro — affermò.

— Ed a colui il quale afferma che a quest'uomo torna vantaggioso essere ingiusto, e che a nulla gli serve praticar giustizia, rispondiamo ora che la sua affermazione si riduce a questo solo, che gli convien soprattutto rimpinzare ben bene la bestia dalle cento forme, sì da renderla forte, e così il leone e tutto ciò che abbia carattere leonino, mentre, all'opposto, lasciare morir di fame l'uomo e renderlo debole, sì che gli altri due lo possan trascinare là dove vogliono, e, piuttosto che abi- **589**
tuarli a vivere insieme e d'accordo come amici, gli conviene lasciarli mordere fra loro e, combattendosi, divorarsi l'un l'altro.

— Proprio questo — egli disse — sosterrebbe chi loda l'ingiustizia.

— D'altra parte, invece, colui che sostiene l'utilità dell'esser giusto potrebbe rispondere che nulla bisogna dire, nulla fare che non permetta all'uomo interiore d'essere il più forte e di poter governare il mostro dalle molte teste e, come l'agricol- *b*
tore[1] nutre e addomestica ciò che si fa coltivare, mentre impedisce che il selvatico cresca, così prendendo ad alleato il carattere leonino, ed insieme avendo cura di tutte queste nature, le une e le altre allevi avendole fatte amiche fra di loro e di se stesso.

— Proprio questo, a sua volta, sosterrebbe chi loda la giustizia.

— Da ogni punto di vista, dunque, chi loda la giustizia dice il vero, ed è bugiardo chi loda l'ingiustizia. Difatti, sia che si guardi il piacere, una buona fama, o l'utilità, chi loda la giustizia è nel vero, mentre chi la biasima non dice nulla di serio e neppure conosce cosa biasima.

1. Per l'immagine cfr. *Eutifrone*, 2*d*; sopra, 540*e*-541*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Non mi sembra davvero che lo sappia! — esclamò.

— Cerchiamo, dunque, di persuaderlo con le buone, appunto perché involontario è il suo errore[1], e domandiamogli: « Benedett'uomo, o non lo è lo stesso il criterio con cui abbiamo distinto l'onesto dal disonesto? Che cioè l'onestà consiste nel *d* sottomettere alla parte umana, o, forse meglio diremo, alla parte divina[2], la parte bestiale della natura, mentre la disonestà consiste nell'asservire alla parte selvaggia quella mite? ». Sarà d'accordo? E se no, che dirà?

— Sarà d'accordo sì, se mi vuole ascoltare — egli disse.

— E allora — seguitai — dopo quanto abbiamo detto è possibile vi sia qualcuno che trovi utile afferrare ingiustamente dell'oro, se, nell'atto stesso che fa questo, asservisce la parte migliore di sé alla peggiore? O non farebbe forse un cattivissimo affare, sia pur ricevendo una somma enorme, uno che *e* per dell'oro dovesse rendere schiavo un figlio o una figlia, e di uomini barbari e malvagi? E quando uno asservisce la parte che in sé ha più divina a quella che è la più lontana da Dio, che è la più impura, senza alcuna pietà, non sarà forse infelice, 590 e accetterà oro con più grave rovina che non fu quella d'Erifile[3] la quale per una collana diede in cambio la vita del marito?

E Glaucone: — Assai di più! — esclamò — Ti rispondo io per lui.

XIII – Non credi*, dunque, che sempre sia stata biasimata la vita dissoluta perché in essa oltre il dovuto si lascia libero quel grande e terribile mostro multiforme[4]?

— Evidentemente — rispose.

— E quando si biasima l'arroganza e l'irascibilità non lo si fa in quanto ciò che in noi v'è di leonino e di serpentino[5] *b* cresce e si sviluppa disarmoniosamente?

1. È la tesi tipicamente socratica: cfr. sopra, 382*a*; *Protagora*, 345*d-e*.

2. Cfr. sopra, 501*b*; *Timeo*, 90*a* segg.

3. Cfr. Omero, *Odissea*, XI, 326. Erifile, pur d'avere in regalo un gioiello, mandò alla guerra il marito Anfiarao nonostante sapesse che non sarebbe tornato più.

* 590*a*-592*b*: *Lo Stato ideale vale proprio perché ideale, proprio perché inattuabile, proprio perché eterna esigenza umana.*

4. Cfr. *Fedro*, 253*d*-256*e*, il mito dell'auriga (ragione) e dei cavalli, bianco (irascibilità) e nero (concupiscibilità).

5. Sopra non si è parlato di serpenti. È questa una pennellata ad effetto.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Senza dubbio.

— E così per la lussuria e la mollezza, non si biasimano perché rilassano e snervano questa natura stessa, facendo sorgere in essa la viltà[1]?

— Sicuro.

— E lo spirito adulatorio e la bassezza, non sono forse biasimati quando uno asservisce questa stessa parte, l'irascibile, al mostro turbolento, e, per amore di ricchezza e per la sua insaziabilità, la calpesta nel fango e la trasforma, fin dalla sua gioventù, in scimmia da leone che era?

— Purtroppo! — esclamò. *c*

— E gli umili mestieri e i lavori manuali perché credi che abbiano in sé qualcosa di vergognoso[2]? Per altra ragione forse che non sia questa, che quando uno abbia debole per natura la parte migliore, come in questo caso, non può signoreggiare quei suoi mostri interni, anzi se ne fa servo, ed altro non sa studiare se non il modo di adularli?

— Sembrerebbe — disse.

— Ora, perché anche un uomo simile sia governato da un reggitore pari a quello che regge l'uomo superiore, non diciamo ch'egli deve essere servo di questo uomo superiore nel quale *d* ha il comando l'elemento divino, non ritenendo che il suo obbedire si risolva in un danno per lui servo, come invece Trasimaco[3] pensava avvenisse per i sudditi, ma credendo che nessun vantaggio più grande ci sia concesso quanto quello d'esser governati da un essere saggio e divino, o ch'esso sia in noi stessi, e sarebbe meglio, o che almeno ci guidi dal di fuori[4], affinché, per quanto è possibile si sia tutti uguali ed amici, tutti governati dallo stesso reggitore[5]?

— Benissimo — disse.

— E anche la legge mostra di volere una cosa del genere *e* — seguitai —, la legge che dà il suo aiuto a tutti i membri dello Stato. Così è anche per la disciplina dei fanciulli, ché non li lasciamo liberi finché non si sia costituito in essi, come nello

1. Cfr. sopra, 411*a-b*.
2. Cfr. sopra, 495*b*.
3. Cfr. sopra, 343*a* segg., 347*b-e*.
4. Cfr. *Leggi*, 690*b-c*, 762*e*.
5. Cfr. sopra, 415*a* segg.; *Leggi*, 644*d*-645*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Stato, un governo, ed avendone coltivato la parte migliore, con quella parte che anche in noi è migliore, saremo sostituiti da una guida e da un capo che sarà, in loro, ciò che 591
fummo noi prima. E allora saranno liberi.

— Chiaro difatti — egli disse.

— In che senso e su qual fondamento, Glaucone mio, diremo che sia utile commettere un'azione ingiusta, licenziosa, vergognosa, che, sia pur facendoci più ricchi e più potenti, ci rende però più cattivi di quello che eravamo?

— In nessun senso — rispose.

— Ed in che modo può essere utile, per chi ha commesso un delitto, non essere scoperto e sfuggire alla pena[1]? O non è vero che colui, che delittuosamente agisce e si nasconde, di- *b*
viene sempre più malvagio, mentre in chi è scoperto e punito si calma e s'acqueta la bestia, ché, anzi, gl'impulsi buoni son messi in libertà e l'anima tutta, rientrata nell'ordine migliore — divenendo temperante, giusta, prudente —, s'eleva ad uno stato il cui valore sorpassa senza dubbio quello del corpo che si fa forte, bello, sano, di tanta altezza quanta l'anima è superiore al corpo[2]?

— Senza dubbio! — esclamò.

— L'uomo di senno, dunque, vivrà tendendo ogni sua ener- *c*
gia a questo scopo, innanzi tutto onorando quegli studi che possono elevare l'anima sua a questo grado, mentre invece disprezzerà gli altri?

— È chiaro — rispose.

— Inoltre — seguitai — quanto al buon stato ed al nutrimento del suo corpo non li abbandonerà al piacere bestiale ed irrazionale, per vivere quindi entro quella direzione, ma neppure guarderà alla salute e darà eccessiva importanza all'esser forte, sano, bello, se ponendosi su questa via non riuscisse a divenire temperante, ma mostrerà sempre di curar nel corpo *d*
l'armonia sì che si accordi alla musica dell'anima[3].

— Proprio così — affermò —, se vorrà essere musico davvero.

1. Cfr. sopra, 361*a* segg., 365*e* segg.

2. Cfr. sopra, 380*b*. Questo valore purificatorio della pena è maggiormente approfondito nel *Gorgia*, 470-479; anche *Leggi*, 728*c*.

3. Cfr. sopra, 410*a* segg., 412*a*, 432*a*, 443*d-e*; *Leggi*, 661-663.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— E così — dissi — anche nell'acquistar ricchezze tenderà all'ordine ed all'armonia? Oppure, facendosi abbagliare da ciò che il volgo ammira, non vorrà accrescere senza fine la massa delle sue ricchezze, per attirarsi addosso infiniti mali[1]?

— Non credo — rispose.

— Ma, tenendosi sempre fisso al proprio governo interiore — seguitai —, starà attento a non uscir mai dal proprio equili- *e*
brio, per eccesso o mancanza di ricchezza, e, seguendo questa norma, spenderà oppure no, a seconda delle sue capacità.

— Chiarissimo — disse.

— E così si comporterà anche in rapporto agli onori; acco- **592**
glierà volentieri quelli che possano renderlo migliore: respingerà, invece, come privato e come cittadino, quelli che potrebbero turbare il suo abito morale.

— Egli, dunque — affermò —, se queste sono le sue idee, si rifiuterà di prender parte agli affari politici[2].

— Ah no, per il cane! — esclamai — Se ne occuperà e molto in quello che sia il suo vero Stato[3], non certo nella patria sua[4], a meno che a questo non lo aiuti una divina fortuna.

— Capisco — soggiunse —, tu parli di quello Stato che noi abbiamo fondato e discusso e che non ha realtà, se non nei nostri discorsi: ché io non credo, qua sulla terra, si trovi in qual- *b*
che luogo.

— Ma in cielo forse ve ne è l'esempio — conclusi —, per chi voglia vederlo e ad esso conformarsi nel governar se stesso. E poi, poco importa che lo Stato nostro già esista o debba ancora essere attuato, ché soltanto di questa città e di nessun'altra egli potrebbe occuparsi[5].

— Probabilmente sì — disse.

1. Cfr. sopra, 563*e*.
2. Cfr. 496*c*-497*a*.
3. Nello Stato giusto.
4. La patria sua: la patria di fatto, e, in atto, ingiusta e disordinata. Cfr. sopra, 499*b* segg.
5. Cfr. sopra, 496*c*-497*a*; anche *Leggi*, 739*c*-740*a*, 968*c*, 969*b-d*; *Politico*, 297*c-d*. Cfr. *Introduzione*, pp. 29-30, 47-48.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

LIBRO DECIMO

I – Senza* dubbio, e considerandolo anche da molti altri 595
punti di vista, sono convinto — io dissi — che lo Stato che abbiamo fondato è veramente il migliore possibile, ma è soprattutto pensando alla poesia che affermo questo[1].

— Per quale ragione? — domandò.

— Perché della poesia non deve essere ammessa in nessun modo la parte imitativa[2]. E che assolutamente debba esser re- *b*
spinta mi sembra che tanto più chiaramente appaia ora che abbiamo distinto e separato le differenti specie dell'anima[3].

— Come dici?

— A voi lo dirò: voi non mi denuncerete ai poeti che scrivono tragedie, né a quanti altri usino l'imitazione, ma io sono convinto che tutte le opere di questo genere siano una rovina per l'intelligenza di chi le ascolta, quanti non abbiano come contravveleno la conoscenza di ciò che veramente siano quelle opere.

— A che pensi — disse — per parlare in questo modo?

— Debbo pur dirlo — risposi —, anche se un certo affetto, una certa riverenza per Omero, che sin da fanciullo mi ha preso, mi trattenga dal parlare. Sembrerebbe infatti che sia *c*

* 595*a*-608*c*: *Al lume delle approfondite ricerche intorno al Vero, al Bene e a quello che dovrebbe essere lo Stato, seconda e definitiva condanna dell'arte imitativa, sia da un punto di vista teoretico* (*l'arte imitativa è vana falsità*, 595*c*-602*b*), *sia da un punto di vista etico* (*l'attuale arte mimetica è immorale*, 602*c*-608*c*).

1. Per la discussione sulla poesia da un punto di vista pedagogico cfr. sopra, 377*b*-403*c*. Per il significato della condanna dell'arte *mimetica* data qui nel X lib., e per il significato di tutto il X lib. cfr. *Introduzione*, pp. 48 segg. e *Nota bibliografica*.

2. Cfr. sopra, specialmente 394*b*-398*b*, 396*e*-398*b*, 401*b*-402*c*.

3. Cfr. 427*c*-445*e*, 580*d*-592*b*. L'argomento per cui ora, da un punto di vista teoretico, si condanna l'arte lo s'intende quando venga articolato alla problematica ed alla soluzione data nei libb. V (da 473*e*), VI, VII.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

stato lui il primo maestro[1], la prima guida di tutti quanti questi bei[2] poeti tragici. Ma certamente non si renda mai onore a un uomo più che alla verità[3] e, per dire ciò che penso, mi è un dovere parlare.

— Benissimo! — esclamò.

— Ascolta dunque: o meglio, rispondimi.

— Domanda.

— Ti* sentiresti di dirmi in che consiste l'imitazione in generale? Ché neppure io capisco bene che cosa voglia essere.

— E allora — disse — tu credi ne sia capace io!

— Niente di strano — risposi —: molte cose alcuni che hanno la vista corta le han vedute prima di quelli che hanno 596
vista lunga.

— È vero — affermò —: ma in tua presenza non mi sento il coraggio di parlare, neppure se mi viene in mente qualche cosa. Vedi tu stesso, dunque.

— Vuoi allora che di qui si dia inizio alla nostra ricerca, secondo il solito metodo? La nostra abitudine era infatti di porre un'idea unica che abbia sotto di sé ciascun gruppo di quei molteplici oggetti cui diamo lo stesso nome[4]. Non capisci?

— Capisco.

— Prendiamo ora, fra tanti, un oggetto qualsiasi, quello che vuoi: per esempio, se ti va, vi sono molti letti e molte tavole. *b*

— Certo.

1. Cfr. *Introduzione*, pp. 49-50.

2. Usato in tono ironico. Cfr. oltre, 598*d*, 602*b*, 607*a*.

3. Dirà ARISTOTELE nell'*Etica Nicomachea*, parlando dei platonici: « Ma, certo, questa sembrerà ad ognuno la cosa migliore: che per la salvezza della verità convenga far tacere ogni privato riguardo, e soprattutto per chi fa professione di filosofo: ché, di quelli e di questa insieme essendo amici, è sacro dovere onorare di preferenza la verità » (I, 6); e più tardi dirà l'epicureo DIOGENE DA ENOANDA: « Ora dunque metteremo in istato di accusa i filosofi predetti (i presocratici), non per un senso di litigiosità contro di loro, ma con la volontà che sia salva la verità... » (fragm., V, c. III, trad. it. A. GRILLI, *I frammenti di Diogene da Enoanda*, in « Studi di Filosofia Greca », Bari, 1950, pp. 345-435). È il motivo della *amicizia* greca e dell'insegnamento di Socrate e di Platone: cfr. W. ZIEBIS, *Der Begriff der Philia bei Platon*, Breslavia, 1927.

* 595*c*-602*b*: *L'arte mimetica è vana falsità, tanto la pittura* (595*c*-598*d*), *quanto la tragedia ed ogni altra forma d'arte* (598*d*-602*b*).

4. Cfr. sopra, 476*a*-480*a*, 493*e*-507*b*. Qui per accenno, si considera l'idea presa in sé, indipendentemente da quello che è il rapporto delle *idee* fra di loro.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Ma per tutti questi oggetti due sono le idee, una l'idea letto, una l'idea tavola.

— Sì.

— E comunemente non si dice anche che l'operaio che fabbrica l'una e l'altra suppellettile guarda l'idea ed è così che l'uno costruisce i letti, l'altro le tavole che noi adoperiamo ed allo stesso modo tutti gli altri oggetti[1]? Perché certo quella che è l'idea stessa nessuno degli operai la costruisce: e come potrebbe? *c*

— Eh no!

— Ma guarda un po' che nome daresti a quest'altro operaio.

— Quale?

— Colui che fa tutti gli oggetti che gli altri artigiani fanno ciascuno secondo la propria specialità.

— Straordinario, miracoloso davvero, l'uomo di cui tu parli.

— Aspetta e presto dirai qualche cosa di più: questo stesso artigiano non soltanto è capace di fare tutte le suppellettili, ma anche tutto ciò che dalla terra germoglia, e produce tutti gli esseri viventi e, fra gli altri, anche se medesimo; ma c'è di più, egli costruisce il cielo, la terra, gli dèi, e tutto ciò che esiste nel cielo e tutto ciò che esiste nell'Ade.

— Sapienza[2] davvero miracolosa quella di cui tu parli! — *d* esclamò.

— Non ci credi? — chiesi — Ma rispondimi: non credi affatto che un tale artefice esista, oppure che in un certo senso soltanto egli possa realizzare tutte queste cose, ma non in un altro senso? E non ti accorgi che tu stesso saresti capace di fare tutte queste cose secondo un determinato metodo?

1. Cfr. *Cratilo*, 389*a*-390*a*, ove è riportato lo stesso esempio del falegname che quando costruisce la spola non la può costruire se non ha presente quella che è l'idea della spola, « e questa idea non potremmo chiamarla giustamente ciò che è in sé spola? »; cfr. sopra, 500*e*-501*c*, 476*d*.

2. Platone usa qui il termine σοφιστήν (*sofistén*) e lo usa nel suo significato originario di *maestria nel saper fare* (cfr. anche *Convito*, 203*d*). Ma l'intento polemico è chiaro, ed è per questo che qui usa quel preciso termine; in quel σοφιστήν egli sottintende i sofisti. Non a caso tutto questo passo e le pagine seguenti saranno riprese nel *Sofista* proprio per definire chi sia il sofista. « Intorno ad ogni cosa il sofista possiede una scienza apparente, ma non la verità... E prendiamo di ciò un esempio anche più evidente... Se uno dichiarasse non solo di saper dire e contraddire, ma di saper fare ed attuare con un'arte sola tutte le cose... » tutte, te, me, le piante, il mare, la terra, il cielo, gli dèi (*Sofista*, 233*c*-234*c*). Cfr.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— E quale è questo metodo? — egli chiese.

— Non è difficile — risposi — e si può attuare in molti modi[1] e rapidamente, e nella maniera più rapida se vuoi prendere uno specchio e portarlo in giro da per tutto: in men che non si dica subito farai il sole e tutto ciò che sia nel cielo, la *e* terra, te stesso, gli altri esseri viventi, mobili, piante, tutti gli oggetti di cui sopra abbiamo parlato.

— È vero! — esclamò — Ma soltanto oggetti apparenti che tuttavia non hanno in sé alcuna realtà.

— Bene — affermai —, quel che dici calza esattamente con il nostro argomento: fra questi artefici io penso sia anche il pittore, non è vero?

— Come no?

— Credo però che tu dirai non esser cose vere quelle che fa il pittore. Ad ogni modo anch'egli, in un certo senso, fa un letto, non ti pare?

— Sì — rispose —, anche lui un letto in apparenza.

II — E il fabbricante di letti? Non hai detto proprio ora[2] 597
che non fa l'idea del letto, quell'idea cioè che diciamo essere il letto in sé, ma costruisce soltanto un certo letto particolare?

— Sicuro che l'ho detto.

— Se dunque egli non facesse ciò che è, non potrebbe attuare l'essere, ma un qualcosa che somiglia all'essere, ma che in effetto non è l'essere: e, se qualcuno affermasse che l'opera del fabbricante di letti o di qualsiasi altro artigiano è opera di assoluta realtà, rischierebbe di non dire il vero.

— Così — disse — sarebbe, almeno secondo coloro che si occupano di simili discussioni.

— Non ci meravigliamo dunque, se anche questa opera ha un aspetto indefinibile, rispetto a quella che è la verità.

— No certo. *b*

— Vuoi dunque — chiesi — che su tali esempi si ricerchi chi sia questo imitatore?

— Se lo vuoi — rispose.

inoltre il *Sofista* fino a p. 237*b*. Si può sottolineare come Platone riconosce, in fondo, che non v'è oggetto proprio di poesia, ma che tutto è poetabile.

1. Cfr. sopra, 395*b*.

2. Cfr. sopra, 596*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Ebbene, queste ci risultano tre specie di letti: uno è il letto quale è nella sua essenza[1], e di cui penso si possa dire essere Dio l'autore: o qualche altro forse?

— Nessun altro, credo.

— Uno è quello che fa il falegname.

— Sì — disse.

— Uno è quello che fa il pittore, non è vero?

— E sia.

— Il pittore, il falegname e Dio sono tre che presiedono a tre specie di letti.

— Sì, tre.

— Quanto a Dio, sia che non l'abbia voluto, sia che, per *c* una qualche sua intrinseca necessità, non abbia potuto attuare che una sola essenza di letto, fatto sta che ne fece solamente uno, il letto che appunto è quello che è; né due né più di due Dio ne produsse, ma neppure in futuro ne produrrà.

— Perché? — domandò.

— Perché — risposi — anche se ne facesse solamente due, si rivelerà un letto, di cui quei due sarebbero la copia, e appunto questo, non quei due, costituirebbe l'essenza letto[2].

— Giusto — affermò.

— Io credo che Dio sapesse questo e volendo veramente fare *d*

1. Il testo greco ha ἐν τῇ φύσει. Preferisco tradurre, piuttosto che *in natura* (può essere equivoco), *nella sua essenza*, che rende meglio il significato che in questo caso ha φύσις: nello stesso significato cfr. oltre, 597*c*, 598*a*; *Fedone*, 103*b*; *Parmenide*, 132*d*; *Fedro*, 254*b*; *Cratilo*, 389*b*. Tanto più poi che Platone sùbito sotto dice che del letto nella sua essenza è Dio l'autore. Ora qui è chiaro che Platone in Dio simbolizza, personificandolo, il (Sommo) Bene, che sopra (509*b*) ha detto non essere nessuna delle essenze, ma la ragion d'essere del tutto, (Sommo) Bene che, di là dallo stesso essere delle idee, è esso che alle idee *dà essere* e intelligibilità. Non è certo da questo solo passo che si può ricostruire una teoria platonica di un Dio fattore e persona (cfr. A. Diès, *Autour de Platon*, Parigi, 1927; P. E. More, *The Religion of Plato*, Princeton, 1928; R. Mugnier, *Le sens du mot Theios chez Platon*, Parigi, 1930), che sarebbe, d'altra parte, vietata da tutto il pensiero platonico (cfr. A. Speiser, *Die platonische Lehre vom unbekannten Gott und die christliche Trinität*, in « Eranos », 1940-41, pp. 11-29). Qui Platone parla per via di esempi, e si capisce che per sinteticità possa chiamare *Dio* quel Bene che è effettivamente per lui il *divino* (cfr. sopra, 506*b*-509*b*). Cfr. *Leggi*, 715*e*-716*d*, 903-*b*-*e*; sopra, 379*a*-383*c*; *Timeo*, 28*b*-30*b*. Cfr. V. Goldschmidt, *La Religion de Platon*, Parigi, 1949, pp. 60-2 e *Nota bibliografica*.

2. Cfr. *Timeo*, 31*a*; *Parmenide*, 132*e*, ove viene esposto lo stesso argomento, l'argomento famoso del *terzo uomo* (cfr. Aristotele, *Metafisica*, I, 9, 990*e*, 17).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

il letto che veramente è, e non fabbricarne uno qualunque o un altro particolare, ha prodotto una sola essenza di letto.

— Sembra.

— E allora vuoi che venga dato a Dio il nome di generatore[1] di quella che è l'essenza di letto, o un qualche nome simile?

— Sarebbe giusto — rispose —, ché questo e le altre cose egli fece secondo quella che ne è l'essenza naturale.

— E il falegname? Non lo chiameremo artefice del letto?

— Sì.

— Ed il pittore? Lo diremo anche lui artefice e creatore del letto?

— Nient'affatto.

— Ma nei confronti del letto, che dirai allora ch'egli sia?

— Il nome — rispose — che meglio di tutti a me sembra *e*
gli si addica è quello di imitatore di quella cosa di cui quegli altri sono artefici.

— Bene! — esclamai — Ma allora tu chiami imitatore colui che di tre gradi si allontana da quella che è l'essenza?

— Esattamente — rispose.

— Tale sarà dunque anche il poeta che scriva tragedie, in quanto è un imitatore, di tre gradi lontano dal re[2] e dalla verità, e così tutti gli altri imitatori.

— Probabilmente.

— Siamo, dunque, d'accordo su quello che è l'imitatore; ma ora rispondi a questa domanda sul pittore: secondo te, **598**
quando un pittore imita, imita quella che è l'essenza dell'oggetto o le opere degli artefici?

— Le opere degli artefici — rispose.

— Quali sono, o quali appaiono? Definiscimi anche questo.

— Che vuoi dire? — domandò.

— Questo: se tu guardi un letto in prospettiva, o di faccia, o in qualsiasi altro modo, quel letto è veramente volta a volta

1. Il testo greco ha φυτουργός: lo traduco con *generatore di quella che è l'essenza*, per mantenere la sua radice da φύω (*produrre*), d'onde φύσις (*natura*), ancora qui usata nel senso visto sopra, e che Platone riallaccia al φύσει che troviamo sùbito sotto nella risposta: « questo e le altre cose egli fece secondo la *sua essenza naturale* ».

2. Cfr. sopra, 587*b*, 588*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

differente, oppure non lo è affatto, ma lo è soltanto in apparenza? E lo stesso si ripeta per ogni altra cosa.

— È così — rispose —: sembra differente, ma in effetto non lo è.

— Fai ora quest'altra considerazione: quale dei due fini *b* si propone la pittura relativamente a ciascun oggetto? Tende a rappresentare quello che è l'essere quale veramente è, o a rappresentare quella che ne è l'apparenza così appunto come appare? E dunque è imitazione di un'apparenza o della verità[1]?

— Di un'apparenza — disse.

— L'arte imitativa è dunque ben lontana dal vero e può eseguire tutto, a quanto sembra, perché di ogni cosa non tocca che una piccola parte, che poi non è se non un fantasma. E così, diciamo, un pittore ci dipingerà un calzolaio, un falegname, un qualsivoglia altro operaio, senza conoscere affatto quella che è l'arte di ciascuno: eppure se il pittore è bravo, dipinto un falegname e mostrandolo da lontano, potrebbe in- *c* gannare fanciulli e ignoranti, facendo creder loro che sia un falegname davvero[2].

— Certamente.

— Ecco, dunque, amico mio, quello che secondo me va pensato di tutta questa brava gente: quando qualcuno viene a dirci che ha incontrato un tale esperto in tutti i mestieri e in tutte quelle cose di cui gli altri sono esperti ciascuno a seconda della propria specialità, e che conosce tutto più minu- *d* tamente di chiunque, a questo tale bisogna rispondere che egli è molto ingenuo[3] e che senza dubbio s'è incontrato in un qualche prestigiatore o imitatore che è riuscito a ingannarlo tanto da far credere di sapere tutto, perché lui non è capace di distinguere la scienza, l'ignoranza e la imitazione.

— Verissimo! — esclamò.

III – Dopo di che — seguitai — dobbiamo considerare la tragedia ed Omero padre della tragedia, dal momento che ab-

1. Cfr. *Sofista*, 235*a*, 236*a*-237*b*, ove è ribadito lo stesso concetto.
2. Cfr. *Sofista*, 234*b*.
3. Cfr. *Sofista*, 234*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

biamo sentito dire da qualcuno[1] che i poeti tragici conoscono tutte le arti, e tutte le umane cose che si riferiscono alla virtù *e* ed al vizio ed anche le divine, perché a un buon poeta, se ha da poetare bene i soggetti che prende ad argomento, è necessario conoscere appunto il proprio soggetto, o se no, fallire allo scopo[2]. Bisogna esaminare, dunque, se questa gente, essendosi imbattuta in quei tali che fanno uso dell'arte imitativa, sia caduta in inganno, e, vedendo le loro opere, non si accorga che 599 sono lontane di tre gradi da quello che è l'essere in sé e che son facili a farsi per chi non conosce la verità (ombre[3] creano, non entità reali), oppure se quei tali dicano anche qualcosa di serio, e se i poeti bravi conoscano[4] davvero le cose sulle quali la maggioranza afferma che essi parlano bene.

— Esame che va fatto! — esclamò.

1. Molto probabilmente in quel *qualcuno* Platone non individualizza nessuno. È la voce della tradizione che ha fatto di Omero e dei poeti gli educatori e formatori della Grecia: cfr. oltre, 606*e*.

2. Platone riprende di qui in poi (fino a 602*b*), da un punto di vista negativo, gli argomenti dell'*Ione*. L'*Ione*, socraticamente, non conclude, né in un modo né in un altro. Nell'*Ione* vi è una constatazione, e cioè che la poesia non è sapere, o meglio non è sapere teoretico. « Il poeta, infatti, è un essere leggero, alato e sacro, e non sa poetare se prima non sia posseduto dal nume e fuor di senno e non più padrone della propria mente » (cfr. *Ione*, 534*a-b*: per lo stesso concetto cfr. *Menone*, 99*c*; *Leggi*, 719*c*), ma là egli va dove la Musa lo spinge. L'arte non è né sapere teoretico, né sapere tecnico (la confutazione è facile, l'artista non è competente in ciò su cui poeta — cfr. *Ione*, 537*a*-542*b*, ove alcuni esempi sono gli stessi di questi della *Repubblica*). Favole e non ragionamenti deve comporre il poeta (*Fedone*, 61*b*). La poesia è mania dirà più tardi Platone nel *Fedro* (245*a*). La conclusione dell'*Ione*, se ha un interesse come spunto per una possibile "poetica", ha soprattutto interesse da un punto di vista dell'etica e dell'insegnamento socratici. È Socrate che pone l'infatuato Ione di fronte a se stesso, che vorrebbe che Ione sapesse chi egli è, non uno scienziato, non un tecnico, un competente in uno o altro mestiere, ma quello che è, un rapsodo. Se Ione *sapesse* questo Ione sarebbe virtuoso e non quel buffone che appare. Qui gli stessi argomenti sono ripresi per dimostrare come appunto l'arte non essendo *teoresi* (*teoresi* nel senso platonico) allontana dal Vero, cioè dal Bene (proprio perché l'artista non umilmente, come faceva Ione, spaccia per verità l'arte sua giuocando sul lato affettivo dell'anima, cfr. oltre, 602*c* segg.), e quindi l'arte, per lo meno l'arte qual è, in quanto imitativa, non educa, non forma a quella nuova civiltà cui Platone si appella. Vi è ancora qui più che una condanna dell'arte una polemica serrata contro una tradizione, una cultura, l'ideale di una certa *aretè*, ormai per Platone vuoti di ogni contenuto. Se la poesia resta al suo posto, presa in sé, anche essa ha il suo valore (cfr. *Convito*, 209*d*). Omero è Omero e quindi non si chieda ad Omero come si curino gli ammalati, si pilotino le navi, si educhino le città, si diano leggi agli Stati. Ma proprio questo è divenuto l'Omero della tradizione.

3. Cfr. sopra, 596*e*.

4. Cfr. *Leggi*, 668*d-e*, 744*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Ora, se uno fosse capace di fare tutte e due le cose, l'oggetto da imitare e l'immagine, tu credi che davvero e seriamente si metterebbe ad eseguire immagini, ponendo questo a sommo ideale della propria vita, come se non avesse altro di *b* meglio?

— Non credo.

— Ed io penso che se davvero egli avesse conoscenza di quelle cose che imita, innanzi tutto si dedicherebbe alle opere[1] e non all'imitazione e cercherebbe di lasciare dietro di sé, a sua memoria, molte opere belle, e piuttosto ch'essere autore di un elogio preferirebbe essere lui oggetto di lode[2].

— Lo credo — affermò —, ché fra l'una e l'altra situazione non v'è uguale onore, uguale utilità.

— Su tutti gli altri punti non stiamo, dunque, a chiedere ragione a Omero, o a qualsiasi altro poeta[3], domandando se uno di loro sia stato medico davvero e non un semplice imi- *c* tatore di quelli che sono i discorsi dei medici, quali malati un poeta, antico o moderno che sia, è fama che abbia guarito, come ne ha guariti Asclepio[4], o quali discepoli bravi nell'arte medica un poeta ha lasciati, sì come Asclepio lasciò i suoi discendenti: né interroghiamoli sopra le altre arti. Lasciamo stare. Però siccome Omero si è dato anche la briga di parlare intorno a grandissime e bellissime cose, di guerre, di strategia, di come si *d* regge uno Stato, della educazione dell'uomo, abbiamo il diritto di interrogarlo domandandogli: « Amico Omero, se è vero che per quanto riguarda la virtù non sei di tre gradi lontano dalla verità, non sei cioè artefice di immagini quale, invece, abbiamo definito colui che imita, ma tu sei secondo in questo campo, e, dunque, capace di conoscere quali occupazioni rendono gli uomini migliori o peggiori, sia nella privata come nella pubblica vita, dicci, quale Stato fu per mezzo tuo governato in

1. Cfr. *Ione*, 541*b*: « Ma come va, Ione, che mentre sei il miglior generale e il miglior rapsodo che abbiano gli Elleni tu vai girovagando per l'Ellade e non ti assumi il comando di un esercito? Pensi forse che per gli Elleni sia di grande utilità un rapsodo con la sua brava corona d'oro in capo e che per essi non vi sia alcun bisogno di un generale? ».

2. Questo passo può sembrare in contraddizione con quanto Platone ha detto nel *Convito* (208*e*-209*e*); cfr. oltre nota relativa a p. 599*d*.

3. Cfr. *Ione*, 537 seg.; *Apologia*, 22*a*-*c*.

4. Cfr. sopra, 405*d* segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

modo migliore, come lo fu Sparta per opera di Licurgo, come altri molti Stati, grandi e piccoli, lo furono per opera di tanti *e* altri[1]? Quale Stato riconosce in te un buon legislatore, in quanto tu l'abbia incrementato? L'Italia e la Sicilia hanno avuto

1. A prima vista questo passo può sembrare in contrasto con l'altro del *Convito* (208*e*-209*e*), ove si dice: « Quelli, dunque, che sono fecondi nel corpo, preferiscono le donne, ed il loro modo d'essere amorosi consiste, generando figli, nel procacciarsi — almeno così pensano — immortalità, ricordo, felicità per tutto il tempo avvenire. Coloro, invece, che sono fecondi nell'anima — perché vi sono davvero alcuni che hanno l'anima feconda, e più del corpo, feconda in ciò che l'anima può essere feconda e creatrice, nel pensiero cioè ed in tutte le altre virtù: di cui appunto sono genitori tutti i poeti e quanti fra gli artefici sono detti inventori. E tra le forme del pensiero la più alta di gran lunga e la più bella è quella tutta presa dagli ordinamenti politici e privati, ed il cui nome è, senza alcun dubbio, prudenza e giustizia. E quando fra costoro uno se ne trovi, essere divino, sino da giovane fecondo nell'anima, e giunta l'età, senta ormai in sé desiderio di partorire e di generare, allora io credo che anche costui (come chi è fecondo nel corpo) premurosamente ricerchi quel bello in cui gli sia possibile creare, ché mai lo vorrà nel brutto. E quindi sarà tutto preso d'amore per i corpi belli e non per i brutti, proprio perché fecondo e quando incontrerà anima bella, nobile, generosa, pazzo sarà d'amore per tutto questo insieme e con un'anima simile sùbito sarà ricco di discorsi intorno alla virtù e su quel che deve essere l'uomo dabbene, come egli debba agire, e tutto si darà ad educarlo. Appunto perché, a contatto di una persona bella e con essa parlando, egli procrea e dà alla luce ciò di cui da lungo tempo era fecondo: e vicino, lontano, sempre vi pensa e la propria creatura egli alleva in comune con l'altro, con l'anima bella di cui abbiamo parlato: e ben più profondo è questo legame di quello che ci avvince ai nostri figliuoli, ben più profonda questa amicizia ché ciò che uniti li tiene son questi figli, più belli e più immortali ancora!

Certo, nessuno preferirebbe figli umani a siffatti figliuoli, basta che pensi a Omero, a Esiodo, ad ogni altro poeta: invidioso sarà di quei discendenti a cui essi hanno dato la vita e che dopo di sé hanno lasciato e che assicurano ai padri loro gloria e ricordanza eterna, essi stessi essendo immortali. E quali figli, se un altro esempio vogliamo, Licurgo lasciò in eredità a Lacedemone, salvatori di Lacedemone, e quasi direi della Ellade tutta. E voi stessi, alla vostra volta, onorate Solone per le leggi di cui egli fu padre: ed altri in mille altri luoghi, non dimentichiamo, fra i Greci come fra i barbari, che hanno dato alla luce tante opere belle, che hanno dato vita ad ogni specie di virtù. Ad essi templi infiniti già vennero eretti per aver dato alla luce simili figliuoli, mentre per gli umani figli a nessuno per ora » (*Convito*, 208*e*-209*e*). Sono da sottolineare sùbito quattro punti: 1) che Platone dà qui a *poesia* il significato etimologico di ποιέω = *fare - creare* (cfr. 205*b-d*), e pone i poeti fra gli *inventori*, ritenendo quindi non poeti gli *imitatori*; 2) che parla prima dei poeti e degli artefici inventori e poi (ponendoli su di un piano superiore) di chi dà corpo ad opere di *prudenza* e di *giustizia*; 3) che cita Omero ed Esiodo in quanto poeti, indipendentemente da quello che di essi ha fatto la tradizione, al loro tempo rispondenti, poeticamente, a quello che fu un ideale di vita; 4) che il *Convito* non si occupa di quelli che sono i prodotti storici dell'arte, ma di quella che è l'attività artistica, *poietica* dello spirito. Si considera cioè la vita spirituale nel suo aspetto soggettivo, come forza (*amore*) che spinge l'anima, per cui davvero non si giunge a cogliere il Supremo Bene, che è la stessa Bellezza, se non vivendolo dal di dentro, se non in un atto d'amore che se da un lato è senso di mancanza è dall'altro lato ricchezza, pre-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Caronda[1], e noi Solone: chi si vanta di te? ». Potrebbe egli citarne qualcuno?

— Non credo — disse Glaucone — tanto più che neppure ne parlano gli stessi Omeridi[2].

— Ma c'è ricordo di una guerra avvenuta al tempo di Omero e che sotto la sua guida, o i suoi consigli, sia stata felicemente combattuta?

— Di nessuna.

— Ma forse c'è ricordo di lui come uomo abile nella vita pratica, e si citano di lui molte invenzioni utili alle arti, o utili

senza di quell'ideale che non è in atto e quindi bisogno di dare *realtà* all'oggetto, al valore vissuto ed amato, bisogno di « procreare nel bello » (cfr. *Convito*, 206*b-c*). Se i supremi valori ci sono, ci sono però logicamente, non di fatto, inattuali storicamente, passano in atto in quanto vissuti, ma non basta viverli, vanno volta a volta attuati, all'infinito. In queso senso tutta la vita dello spirito è *poesia*, e nulla avrebbe valore se non vi fosse *poesia*, e l'opera di questa poesia. L'imitazione, dunque, non è poesia. Ma poesia è l'opera di Omero se la consideriamo come frutto di questo amore, come poesia l'opera dei legislatori, e di tutti che abbiano vissuto questo stato d'animo. Tale il lato formale, universale del problema, ma dal punto di vista del contenuto, esso contenuto storicamente è cangiato, altro ormai il contenuto, l'ideale da informare, e quindi altro il contenuto di questa stessa *poesia*, che se politicamente avrà da rinnovarsi e realizzarsi nell'ideale stato, artisticamente avrà da realizzarsi e rinnovarsi in un nuovo *mito* ed in una nuova *religione*. Nel *Convito* quindi si capisce come Omero ed i poeti inventori siano posti accanto ai legislatori in quanto tutti, ciascuno nel suo campo, sono *poeti*. Nella *Repubblica* no, poiché storicamente i legislatori, in quanto formatori di una società, hanno superato l'ideale omerico (cfr. *Leggi*, 858*e*). Si noti difatti che Platone da un lato accantona Omero ed Esiodo e l'arte imitativa in generale (decaduta arte, *specchio* soltanto della realtà di fatto, sensibile, di stati d'animo nella loro immediatezza, disarticolati e disancorati), ma dall'altro lato pone nel loro susseguirsi i legislatori, i filosofi presocratici, e perfino i sofisti (cfr. oltre, 595*e*-600*e*). Omero ed Esiodo cioè rappresentano ormai una civiltà lontana e definitivamente superata: Solone, Licurgo, Caronda, che politicamente rispondono al concetto di Legge proprio della filosofia del VI-V sec. a. C., e i Sofisti rappresentano due correnti, due mentalità (la tradizione, gli uomini nuovi) politicamente ancora in atto (e Platone li lotta), non solo ma che usano, gli uni e gli altri, Omero, il santone della Grecia (cfr. oltre, 606*e*), ai proprii fini. Per accenni da parte di Platone alla legislazione di Licurgo e di Solone cfr. *Leggi*, 691*e*, 858*e* (per Licurgo) e 698*b*, 744*c*, 858*e*, 913*c* (per Solone).

1. Caronda (VI secolo a. C.) del demo di Catania fu ritenuto dagli antichi il migliore fra i legislatori italici (Zaleuco di Locri, Diocle di Siracusa). Molto probabilmente è per questo che, fra gli altri, Platone cita proprio Caronda. Cfr. ARISTOTELE (*Politica*, I, 2, 1252*b*; IV, 11, 1296*a*), DIODORO (XII, 12-19): cfr. M. MÜHL, *Die Gesetze des Zeleukos und Charondas*, in « Klio », 1929, pp. 105-24, 432-63; NIESE, in « Real Encycl. », III coll. 2180 segg. Platone altre volte ricorda, dal punto di vista legislativo, l'Italia (cfr. *Leggi*, 777*c*, 659*b*; *Timeo*, 20*a*). Per i rapporti di Platone con l'Italia cfr. *VII* e *VIII lettera*.

2. Seguaci e interpreti di Omero: cfr. *Ione*, 530*c*; *Fedro*, 252*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ad altri aspetti della vita attiva, come si dicono di Talete da Mileto e dello scita Anacarsi[1]?

— Nulla di tutto ciò.

— Ma se nulla egli ha fatto da un punto di vista sociale, si dice forse che privatamente Omero abbia diretto, durante la sua vita, l'educazione di qualcuno, e che i suoi discepoli lo abbiano amato, ed abbiano trasmesso ai posteri una certa qual concezione di vita omerica, come Pitagora che appunto per *b* questo fu sommamente amato e ancora oggi i suoi tardi discepoli, chiamando pitagorico il proprio tenore di vita, si manifestano in un certo senso ben distinti da tutti gli altri uomini?

— Neppure di questo si sa qualcosa — egli disse — perché, o Socrate, Creofilo[2], compagno di Omero, è forse più degno di risa per la sua educazione che non per lo stesso nome, se è vero ciò che si racconta di Omero. Si dice infatti che di lui non si preoccupò per nulla finché visse. *c*

1. Qui Platone cita Talete e Anacarsi non come teorici di una certa filosofia, ma, secondo la tradizione greca, come maestri di vita e di saggezza, come *sofisti* nel senso originario della parola. Non a caso volta a volta fra i *sette saggi* famosi (cfr. sopra, 334*e*, nota) la tradizione ha posto sia Talete sia Anacarsi (« l'antichità stessa ha segnalato l'importanza del momento, in cui il patente sviluppo della riflessione etica si è iniziato, con la leggenda dei *Sette saggi* » — ZELLER, *La filosof. dei Greci*, I, p. 253, trad. it. MONDOLFO). In tutte le enumerazioni si trovano Talete, Biante, Pittaco e Solone. Anacarsi è citato fra i sette saggi da EFORO in DIOGENE, I, 41, e da un *anonimo* in STOBEO, IV, 7, 47. In altri (CLEMENTE, *Strom.*, 14, 59 segg., ERMIPPO, in DIOGENE, loc. cit.) si testimonia che a volte Anacarsi fu posto fra i *sette saggi*. Ad ogni modo l'importante è che Anacarsi fu considerato, come Talete, maestro di vita e di saggezza. Ed è nello stesso senso che sùbito dopo Platone cita (600*b-c*) il « verbo » di Pitagora, maestro di una certa condotta di vita (cfr. E. ROHDE, *Psiche*, Tubinga, 1884, trad. it., Bari, 1914; A. ROSTAGNI, *Il Verbo di Pitagora*, ed. cit.), e gli stessi sofisti (Protagora e Prodico — la vecchia Sofistica, cui Platone ha sempre riconosciuto un valore in quanto nacque da un'esigenza riformatrice: cfr. sopra, 339*b* e nota; *Apologia*, 19*e*; *Protagora*, 318*a*, 348*e*; *Gorgia*, 460*a*). In generale cfr. W. JAEGER, *Genesi e ricorso dell'ideale filosofico della vita*, trad. it. (in appendice a JAEGER, *Aristotele*, Firenze, 1947). Per la dottrina dello Stato in Protagora cfr. lo studio di I. LANA, *Le dottrine di Protagora e di Democrito intorno all'origine dello Stato*, in « Atti della Accad. Naz. dei Lincei », Classe di Scienze morali, Serie VIII, vol. V, marzo-aprile 1950, pp. 184-211.

2. CALLIMACO (*Epigrammi* 6, in STRABONE, XIV, 638) ascrive a Creofilo, di Samo o di Chio, il poema *La presa di Ecalia*. Concordemente la tradizione afferma, invece, che Creofilo spacciò per suo il poema citato che gli fu donato da Omero in cambio dell'ospitalità ricevuta (cfr. SUDA, alla voce *Creofilo*). *Il ridicolo del suo nome*, qui accennato da Platone, è dovuto al significato etimologico del nome stesso formato da κρέας = *carne* e φῦλον = *razza*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

IV – Vero — affermai —, questo si narra. Ma tu credi, Glaucone, che se Omero fosse stato veramente capace di educare gli uomini e di renderli migliori, conoscendo appunto queste cose e non soltanto imitandole, credi che molti non lo avrebbero seguito e non lo avrebbero onorato ed amato? Eppure Protagora d'Abdera, Prodico di Ceo[1], tanti altri, sono stati capaci, nelle loro private discussioni, di convincere i proprii contemporanei, che non avrebbero saputo governare uno Stato, ma neppure la propria casa, se non si fossero affidati alla loro *d* educazione, e furono tanto amati, appunto per questa sapienza, che per poco i loro seguaci non li portavano in giro sulla propria testa[2]. E allora, i contemporanei di Omero, i contemporanei di Esiodo, se fosse stato vero che costoro eran capaci di aiutar gli uomini a farsi virtuosi, li avrebbero lasciati andare di qua e di là a recitar versi, oppure si sarebbero attaccati ad essi più che all'oro, costringendoli a fermarsi, a rimaner con loro; o, se non vi fossero riusciti, essi stessi non li avrebbero *e* ovunque seguìti[3] per farsi educare, finché non avessero avuto coscienza d'essere stati sufficientemente formati?

— Tutto quello che dici, o Socrate, mi sembra che sia vero! — esclamò.

— Poniamo, dunque, che da Omero in poi tutti i poeti siano imitatori di immagini della virtù o delle altre cose su cui vanno poetando, e che non giungano ad afferrare la verità, ma, come appunto dicevamo ora, un pittore dipingerà un calzolaio che sembrerà un calzolaio vero, senza che però s'intenda 601 dell'arte di costruire scarpe e tale apparirà a chi è ignorante di quell'arte, a chi guarda soltanto ai colori e al disegno.

1. Cfr. sopra, 600*a*, nota.

2. Detto ironicamente. Può darsi che Platone pensi alla processione dei Misteri Eleusini, quando, durante la cerimonia dei « grandi Misteri », gli *oggetti sacri*, posti entro un cesto di vimini collocato su di un carro tirato da buoi per esser trasportati solennemente da Eleusi ad Atene e da Atene ad Eleusi il giorno dopo, vengono tolti dal carro e portati da sacerdotesse. Questo era dovuto al fatto che si doveva passare per un luogo paludoso, ed era quindi possibile una caduta del veicolo (funestissima); passato su di un ponte il luogo pericoloso, gli « oggetti sacri » venivano nuovamente posti sul carro: cfr. il decreto del 421, che prescriveva come doveva essere il ponte e come si dovevano comportare le sacerdotesse: in « Athen. Mitt. », 1894, p. 146.

3. Cfr. *Alcibiade I*, 135*d*, ove appunto Alcibiade, riconoscendo che Socrate lo può davvero far diventar migliore, dice: « Da oggi in poi non cesserò di accompagnarmi a te, sì da trovarmi sempre al tuo fianco ».

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Esattamente.

— E così, io penso, diremo che anche il poeta, in un certo qual modo, colorisce ciascun'arte con i suoi colori[1], nomi e frasi, senza tuttavia che altro sappia se non imitare, sì che altri come lui che guardano soltanto alle parole, se lo ascoltano parlare in versi, in ritmo, in armonia, sia dell'arte del fabbricare scarpe come di quella del condurre un esercito, e di ogni altra, *b* credono ch'egli parli molto bene, tanto grande è l'incanto che il verso, l'armonia, il ritmo hanno in sé per propria natura: se le opere di quei poeti si spogliano però dei colori della musicalità, e vengan recitate così come sono in se stesse, io credo che tu sappia quale sia l'effetto che fanno. Te ne sarai già accorto[2].

— Sicuro! — esclamò.

— Non somigliano forse — seguitai — a certi volti di giovani freschi, ma non belli, quali poi diventano a vedersi quando abbiano perduto il fiore?

— Precisamente — disse.

— Suvvia, stai attento a questo ora: il creatore di immagini, l'imitatore, diciamo noi, nulla sapendo di quello che è l'essere in sé, altro non conosce se non ciò che appare. Non *c* è così?

— Sì.

— E allora non lasciamo a mezzo la discussione del problema, ma vediamola a fondo[3].

— Parla — egli disse.

— Il pittore, diciamo, dipingerà delle briglie e un freno?

— Sì.

— Ma li farà il cuoiaio e il fabbro?

— Certamente.

— E forse che il pittore s'intende di come debbon essere fatti la briglia e il freno? o neppure gli stessi fabbricanti, il fabbro e il cuoiaio, ma soltanto colui che sa cavalcare?

— Verissimo.

1. I colori sono per il poeta il *ritmo* e l'*armonia* (cfr. sopra, 398*d*).

2. Cfr. *Gorgia*, 502*c*, ove si dice che la poesia « tende al diletto ed a compiacere gli spettatori », e 465*b* segg., ove è il paragone famoso per cui è detto che la rettorica sta alla culinaria come la filosofia alla medicina. Cfr. anche *Fedro*, 258*d*.

3. Cfr. *Ione*, 537-542; *Eutidemo*, 288*e*-290*d*; *Cratilo*, 390*b*-*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— E non diremo che così è per tutte le cose?

— In che senso?

— Non sono tre le arti che corrispondono a ciascun oggetto: *d* una è l'arte di sapersi servire dell'oggetto, la seconda l'arte di farlo, la terza quella d'imitarlo?

— Sì.

— Ma la virtù, la bellezza, la perfezione di ciascuna suppellettile, di ciascun essere vivente, di ciascun'azione non consiste proprio in quello che è l'uso per cui ciascuna cosa è stata fatta, o per opera umana, o per opera della natura?

— Sicuro.

— È dunque assolutamente necessario che colui che fa uso di una cosa se ne intenda più di ogni altro e sia lui a indicare al fabbricante quali siano i pregi e i difetti dell'oggetto di cui si serve. Il flautista, ad esempio, mostrerà al fabbricante di flauti quali sono i flauti che meglio gli servono a suonare, e gli ordinerà come è che deve farli, e l'altro obbedirà. *e*

— Certo.

— E dunque, il primo, in quanto sa, mostra quali siano i flauti buoni, quali quelli viziosi, e l'altro fabbrica i flauti sulla sua fede?

— Sì.

— E così rispetto allo stesso strumento il fabbricante avrà una giusta convinzione su quella che ne è la bontà o il difetto, poiché si trova accanto colui che sa ed è stato costretto a seguirne i consigli: l'altro, invece, colui che si serve dell'oggetto, 602 ne ha la scienza.

— Precisamente.

— Ma l'imitatore avrà forse con l'uso appreso la conoscenza degli oggetti che dipinge, se siano belli e giusti o no? Oppure ne avrà una retta opinione[1], essendosi per necessità trovato accanto a chi se ne intendeva ed essendo stato istruito su come si debba dipingere?

— Né l'una né l'altra cosa.

— Ma allora l'imitatore non avrà né scienza né retta opinione delle cose che imita, relativamente al bello e al brutto.

— Non si direbbe.

1. Cfr. sopra, 430*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Grazioso davvero quanto a sapienza dei proprii soggetti l'artista che, imitando, poeteggia[1]!

— Mica tanto!

— Ad ogni modo egli imita senza preoccuparsi affatto di *b* sapere perché ciascuna cosa è buona o cattiva; ma, così sembra, questo imiterà, ciò che appare bello ai più, a chi non sa niente[2].

— E cosa altro potrebbe?

— Su questi punti siamo ormai, a quanto sembra, sufficientemente d'accordo: innanzi tutto che l'imitatore non ha che una superficiale conoscenza delle cose che imita, e che l'imitazione non è che un giuoco[3], non una cosa seria: in secondo luogo che quei poeti che si dànno alla tragedia, che scrivono in giambi ed in esametri, sono, per quanto è possibile esserlo, imitatori.

— Precisamente.

V – Per Zeus*! — esclamai — Ma questa imitazione è dun- *c* que di tre gradi lontana dal vero: o no?

— Sì.

— E poi, quale è la parte dell'uomo su cui essa esercita la propria azione?

— Di cosa vuoi parlare?

— Di questo: la stessa grandezza da vicino e da lontano non ci sembra più la stessa alla vista.

— No, infatti.

— E lo stesso oggetto, a seconda che lo vediamo nell'acqua o fuori, ci sembra curvo o diritto, oppure concavo o convesso per un'altra illusione visiva dovuta ai colori, ed evidentemente nell'anima nostra abbiamo tutta una serie di perturbazioni di *d* questo tipo: su questa nostra naturale debolezza giuocano d'incantesimo la pittura a ombra, l'arte del ciarlatano, cento altri simili trucchi.

— Vero.

1. Per una simile espressione ironica cfr. sopra, 426*a-b*.
2. Cfr. *Sofista*, 234*b*.
3. Cfr. *Fedone*, 61*b*; favole debbono fare i poeti e non ragionamenti.

* 602*c*-608*c*: *L'attuale arte mimetica è immorale. L'annoso bisticcio tra poesia e filosofia.*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Ma contro tali illusioni non si son mostrati rimedi quanto mai preziosi la misura, il calcolo, il peso[1], per impedire che in noi prevalga non ciò che ha l'apparenza d'essere più grande o più piccolo, di maggior quantità o di più peso, ma la facoltà di misurare, di calcolare, di pesare?

— Come no?

— Ma tutto questo è opera della parte razionale che ha sede nell'anima. *c*

— Appunto.

— Ma a questa facoltà che misura e indica che alcune cose sono più grandi o più piccole di altre, o sono uguali, sovente quelle stesse cose appaiono al tempo stesso in senso opposto.

— Sicuro.

— Ma non abbiamo detto[2] che non è possibile che la stessa persona abbia opinioni contrarie sulle stesse cose?

— E dicemmo giustamente.

— Ne segue, dunque, che quella parte dell'anima che opina 603
indipendentemente da quella che è la misura, non può esser la stessa che opina conformemente alla misura.

— Eh no!

— Ma quell'aspetto dell'anima che s'affida alla misura ed al calcolo, dovrebbe essere la parte migliore dell'anima.

— Certamente.

— Quello che ad essa contraddice non può essere se non ciò che in noi vi è di più mediocre.

— Necessariamente.

— Dunque, per giungere a questa conclusione dicevo che la pittura e l'arte imitativa in tutto il suo complesso, da un lato compie l'opera sua che è lontana dalla verità, dall'altro lato si rivolge a quella nostra parte che è lontana dalla saggezza e le *b*
si lega di amicizia per uno scopo che non è certo né sano né vero[3].

— Esatto — egli disse.

1. Cfr. sopra, 522 segg.; *Eutifrone*, 7*b*-*c*; *Protagora*, 356*b*; *Filebo*, 55*e*.

2. Cfr. sopra, 436*b*-437*a*.

3. L'arte cioè si rivolge alla parte affettiva, sentimentale dell'uomo. Sia pur negativamente Platone ha definito l'autonomia dell'arte, l'arte non è concetto, l'arte non è moralità, l'arte è sentimento. Per intendere questa seconda parte della condanna

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— E così, l'arte imitativa essendo mediocre e sposandosi con altra mediocrità, genera un mediocre frutto[1].

— Sembra.

— Ma questo — domandai — va bene soltanto per quell'imitazione che si rivolge alla vista, oppure anche per quella che si rivolge all'udito, e che noi chiamiamo poesia?

— Anche per questa — rispose — sembrerebbe.

— Non limitiamoci però — io dissi — alla convinzione che può scaturire dalla analogia con la pittura, ma veniamo a quell'aspetto stesso della nostra interiorità con cui ha rapporto la poesia imitativa e vediamo se sia un aspetto mediocre oppure *c* degno di considerazione.

— Esame che va fatto.

— Poniamo il problema in questo modo: noi diciamo che l'arte imitativa rappresenta uomini le cui azioni sono o non sono libere, e che in conseguenza di quelle azioni credono di stare bene o di star male, ed in ciascuna di queste situazioni si rattristano o gioiscono. Vi è qualcosa di più nell'arte imitativa?

— No.

— Ebbene in tutte queste situazioni l'uomo è sempre coerente a se stesso? Oppure, come era in contraddizione nel caso *d* della vista e ad un tempo aveva in sé opinioni contrarie sugli stessi oggetti, così sorgerà in lui contraddizione e conflitto al momento delle proprie azioni? Mi viene in mente però che su questo punto non c'è bisogno che ci mettiamo d'accordo, perché su tutte queste cose ci siamo già intesi esaurientemente, discutendone prima[2], tanto è vero che insieme abbiamo riconosciuto che infinite sono le contraddizioni di tal genere di cui, ad un tempo, l'anima nostra trabocca.

— Giusto — egli disse.

— Giusto sì — affermai —. Ma ora mi sembra sia neces- *e* sario discutere quello che invece abbiamo tralasciato allora.

— Cioè? — domandò.

dell'arte imitativa va tenuto presente quanto Platone ha detto intorno al rapporto passioni-ragione: cfr. sopra, 427*c*-445*e*, 588*b*-591*e*.

1. Cfr. sopra, 496*a*.

2. Cfr. sopra, 439 segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Dicevamo anche allora[1] — risposi — che se una qualche disgrazia avvenga ad un uomo interiormente misurato, la perdita di un figlio o di un'altra cosa cui sia profondamente attaccato, quell'uomo più facilmente di ogni altro, sopporterà tale disgrazia.

— Certamente.

— Ma consideriamo questo ora: forse non ne risente dolore alcuno? Oppure, essendo ciò impossibile, saprà misurare il suo dolore?

— Il vero sta piuttosto in questa seconda possibilità — egli disse.

— Dimmi ancora: quando pensi che maggiormente lotterà 604
e resisterà al suo dolore: quando sarà dinanzi ai suoi simili o quando si troverà in solitudine, soltanto di fronte a se stesso?

— Si sorveglierà di più — rispose — quando può essere veduto.

— Mentre, io penso, quando sarà solo, oserà lasciarsi andare a grandi lamentele, di cui arrossirebbe se qualcuno lo ascoltasse, e farà molte cose che certo non vorrebbe fossero vedute da estranei sguardi.

— Proprio così! — esclamò.

VI – Ebbene, non è forse la ragione e la legge[2] che lo esortano a resistere, mentre è la stessa passione che lo porta a la- *b*
mentarsi?

— Vero.

— Ma, quando nell'uomo vi sono al tempo stesso due spinte contrarie rispetto a un medesimo oggetto, noi diciamo che in lui[3] agiscono necessariamente anche due forze.

— Si capisce.

— Di cui l'una sarà pronta a obbedire alla legge, ovunque la legge la conduca?

1. Cfr. sopra, 387*d-e*, 396*c-e*.

2. Cioè la ragion d'essere del tutto per cui tutto è là dove è bene che sia; in armonia deve essere la stessa nostra legge interiore, ché il male sta appunto nel disordine.

3. Leggo con ADAM, FRACCAROLI, CHAMBRY ἐν αὐτῷ (si potrebbe leggere anche αὐτώ come nei codici). Il MORGENSTERN ha proposto αὐτώ riferendolo a λόγος e

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Cioè?

— In linea di massima la legge dice che bellissimo è nella sciagura mantenersi quanto più è possibile in calma e non ribellarsi, ché in simili casi non sappiamo cosa vi sia di bene, cosa di male, né merita conto disperarsi, né c'è cosa umana *c* che valga la pena d'esser presa sul serio, tanto più poi che questo nostro disperarsi impedisce quei provvedimenti che sarebbe necessario prendere al più presto in simili frangenti [1].

— Di quali provvedimenti — chiese — vuoi parlare?

— Deliberare su quanto è avvenuto — risposi — e, come al cader dei dadi, ristabilire le proprie posizioni, a seconda di ciò che è accaduto, seguendo la via che la ragione dimostra essere la migliore [2], e, non appena si vada a sbattere in qualcosa non perdere il tempo a gridare sì come fanno i ragazzi che premono la mano sulla parte colpita: bisogna, invece, costantemente abituare l'anima ad esser pronta ad accorrere là dove è necessario medicare e raddrizzare ciò che sia caduto e *d* malato, togliendo via i lamenti con l'arte medica.

— Certo — affermò — questo sarebbe il modo migliore di comportarsi contro le sventure.

— E noi diciamo che è la parte migliore di noi quella che così segue questo ragionamento.

— Chiaro.

— Mentre quella parte che in noi ricorda il momento del dolore, portandoci di nuovo al pianto e mai sazia di lacrime, non la diremo irragionevole, indolente, vile?

— Così la diremo.

— Ebbene, sono proprio questi atteggiamenti scompostamente emotivi quelli che più si prestano a molteplici e varie *e* imitazioni: mentre un costume morale che sia tutto misura e serenità, essendo sempre coerente a se stesso non è facile ad imitarsi [3], né, se viene imitato, è facile a comprendersi, soprattutto nelle pubbliche feste e per gente d'ogni specie raccolta

πάθος: il BURNET accoglie αὐτώ. Così facendo, sottolinea il FRACCAROLI, si cadrebbe in una ripetizione inutile.

1. Cfr. *Leggi*, 803*b* segg.
2. Cfr. sopra, 440*b*.
3. Cfr. *Leggi*, 656*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

nei teatri[1], poiché verrebbero rappresentati sentimenti assolutamente estranei a quello che è il suo mondo[2].

— Senza dubbio alcuno.

— È d'altra parte chiaro che il poeta imitatore non è portato per sua natura verso questo atteggiamento razionale dell'anima, né ha la capacità di dar soddisfazione a chi viva secondo quel costume morale, se ha da piacere al volgo[3]; per sua natura egli è portato invece verso i caratteri emotivi e varii, facili appunto ad imitarsi.

— Chiaro.

— Abbiamo dunque ragione ormai ad attaccarlo ed a porlo a riscontro del pittore[4]: gli somiglia infatti nel fare opere di nessun valore se messe in confronto con quella che è la verità: non solo, ma anche perché si rivolge a quella parte dell'anima che non ha nessun valore, invece di rivolgersi a quello che è in noi l'aspetto migliore. E così è oramai giusto non voler che entri in uno Stato che debba esser governato sul serio[5], dal momento che risveglia proprio questa parte dell'anima, le dà alimento, la rafforza tanto da soffocare quella razionale, appunto come avviene in uno Stato, quando, dando forza a gente di nessun valore, le si affida in mano il governo, e si manda in rovina i migliori. Ugualmente possiamo dire che il poeta imitatore insinua individualmente nell'anima di ciascuno un cattivo governo carezzando l'irrazionale, che non sa distinguere ciò che è più grande da ciò che è più piccolo e le stesse cose ora le crede grandi, ora le crede piccole, creando con la fantasia un mondo di immagini, rimanendo sempre lontanissimo dal vero.

— Precisamente.

VII — Ad ogni modo non le abbiamo ancora mossa quella che è l'accusa più grave, perché la possibilità che le è propria di far del male anche a chi abbia la testa sulle spalle e a cui

1. Cfr. sopra, 492*b*, 494*a*.
2. Cfr. *Timeo*, 19*e*.
3. Cfr. sopra, 493*d-e*; *Gorgia*, 463*a*-466*e*, ove si dice che la rettorica è adulazione.
4. Cfr. sopra, 603*b*.
5. Cfr. sopra, 401*b-c*; *Leggi*, 660*a*, 801*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

soltanto pochissimi sfuggono[1], è certo una cosa molto grave.

— Certo, se tale ne è l'effetto.

— Sta a sentire e giudica: quando i migliori di noi ascoltano Omero o un qualsivoglia poeta tragico che imita un qual- *d*
che eroe che sia tutto in pianto e che si sciolga in un lungo discorso tutto gemiti, o chi, cantando i suoi guai, si batta il capo[2], tu sai che allora ci divertiamo e ci lasciamo andare a seguirli vibrando all'unisono con loro, e lodiamo sul serio come buon poeta colui che più viva faccia sorgere in noi una tale disposizione d'animo[3].

— Lo so certo, e come potrei non saperlo?

— Ma quando siamo colpiti noi da un qualche lutto familiare, ti sei accorto che, invece, siamo orgogliosi proprio del contrario, se riusciamo cioè a rimanere sereni e a farci forza, per- *e*
suasi che questa sia la condotta del vero uomo, mentre l'altra, che prima lodavamo, condotta che si addice a femminette?

— Me ne sono accorto! — esclamò.

— Ma qual è allora — dissi — la ragione di quelle nostre lodi, quando si vede un uomo al quale nessuno mai dovrebbe somigliare, o meglio, del quale ci dovremmo vergognare, ed invece non provarne disgusto, anzi divertirsi e lodarlo?

— Eh no, per Zeus! — esclamò — non sembra ragionevole!

— E invece sì — affermai — se si considera il problema da **606**
un altro punto di vista.

— Quale?

— Se pensi che quella parte che noi a forza reprimiamo quando siamo colpiti da personali gravi disgrazie, affamata di lacrime e di lamenti, e che di quelle lacrime e di quei lamenti vorrebbe saziarsi, ché questo è appunto il suo naturale desiderio, è proprio quella la parte cui allora i poeti dànno soddisfazione e gioia; mentre quella parte di noi che per sua natura è la migliore, non essendo stata sufficientemente educata dalla ragione in un suo abito morale[4], trascura la propria sorveglianza su questa parte volta ai sentimenti lamentosi, con la scusa di as-

1. Cfr. sopra, 595*b* (chi non abbia cioè il contravveleno).

2. Platone tiene qui presente la *tragedia* e particolarmente il κομμός (*lamento*) della tragedia.

3. Cfr. *Leggi*, 800*d*; sopra, 387*b*.

4. Cfr. sopra, 486*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

sistere a quelli che sono i mali altrui, come se non ci fosse alcuna *b*
vergogna a lodare e compatire i pianti senza misura di un altro che si dica uomo dabbene, credendo anzi di farci il guadagno del piacere, piacere di cui non vorrebbe fare a meno, disprezzando tutto quanto il poema. E davvero io credo che siano pochi coloro i quali si rendono conto che i mali altrui necessariamente si trasmettono in noi e vi mettono radice, ché dopo aver nutrito e fortificato la nostra compassione per i mali degli altri, non è più facile reprimerla nei nostri[1].

— Verissimo — affermò. *c*

— E non dovremmo ripetere lo stesso per quanto riguarda il ridicolo[2]? Non verresti forse a far lo stesso di quello che avveniva nel caso della compassione, se mentre ascolti in una imitazione comica[3] o in privato una buffonata, buffonata di cui, però, se tu la dovessi fare o dire, ti vergogneresti, ascoltandola ti diverti un sacco e non la disprezzi come dannosa sciocchezza? Ecco, quella tendenza a far ridere e che tu tenevi a freno per mezzo della ragione, per paura di far la figura del pagliaccio, allora invece liberamente sfoghi e spesso poi, con giovanile foga, senza pensarci ti lasci andare in privato a fare il commediante[4].

— Eh sì! — esclamò.

— E l'imitazione poetica non ha su di noi i medesimi ef- *d*
fetti sia nelle cose d'amore come nella collera e nelle altre passioni dell'anima, piacevoli e spiacevoli che siano[5], che riconosciamo essere implicite in ogni nostra azione? L'imitazione poetica, infatti, annaffiandole le nutre, mentre bisognerebbe disseccarle, e fa sì che si stabiliscano in noi da padrone, mentre dovrebbero esser ridotte all'obbedienza, sì che noi potessimo divenire migliori e più felici invece che peggiori e disgraziati.

— Non saprei dire altrimenti — affermò.

— E così, caro Glaucone — dissi —, quando troverai chi *e*
ammira Omero dicendo che fu questo poeta ad educare l'Ellade e che per la direzione e la formazione morale del mondo umano

1. Cfr. sopra, 395*c-d*; *Leggi*, 665*b*.
2. Cfr. sopra, 388*e*.
3. La *commedia*.
4. Cfr. *Leggi*, 816*e*-817*a*.
5. Cfr. sopra, 389*d-e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

egli è degno d'esser preso per essere studiato e che ciascuno dovrebbe regolare tutto lo stile della propria vita seguendo le orme di questo poeta, dovremo amare tale gente ed affettuosa- 607
mente salutarla, perché sono delle bravissime persone per quanto loro è possibile, non solo, ma dovremo riconoscere che Omero è stato veramente grandissimo poeta ed il primo dei tragici [1], ma dovremo anche sapere che non altra poesia va permessa nello Stato se non inni agli dèi ed encomi che esaltino i buoni [2]. Se tu permetterai, invece, la Musa del piacere, lirica o epica che sia, il piacere e il dolore regneranno insieme nel tuo Stato, ma non la legge, non quella ragione [3] che tutti, in comune consenso, hanno ritenuto come la migliore.

— Verissimo — disse.

VIII – Questo — aggiunsi — volevo dire a nostra difesa, *b*
essendo tornati a parlar della poesia, per giustificarci d'averla prima bandita dallo Stato: ché la ragione ce lo imponeva. E perché essa non ci accusi di grossolanità e di durezza, aggiungeremo che, ormai, annoso è divenuto il bisticcio fra poesia e filosofia [4]. Ecco qua: « la cagna che latrando abbaia [5] contro il suo padrone », e « il grand'uomo che grandi arie si dà scioccamente parlando » e « l'agitata folla dei sapienti che hanno sopraffatto Zeus » [6], e « questa gente che sottilmente si stilla il *c*

1. Cfr. sopra, 595*c*, 598*d*.

2. Cfr. *Leggi*, 801*c*-802*a*.

3. Cfr. sopra, 604*b*-*d*.

4. Cfr. *Introduzione*, pp. 50-51. Non ha importanza sapere, e non si sanno, le fonti da cui Platone ha tratto le frasi schernitrici, frasi di tutti i giorni, contro la filosofia. Si può pensare ad Aristofane, l'uomo della tradizione e delle patrie battaglie. Ma qui non si tratta di uno o di altro, si tratta di un'atmosfera e di una mentalità da un lato, di un'altra mentalità dall'altro lato (ugualmente difatti Platone non cita né Eraclito — fragm. 41, 114, 1, 50, 32, 112, 2, 89, DIELS —, né Senofane — fragm. 11, 14, 15, 16, DIELS —, né il Pitagorismo, né Empedocle — fragm. 134, 133, DIELS).

5. Un'espressione del genere messa in bocca ai poeti contro i filosofi si trova anche nelle *Leggi*, 967*c*-*d*: « Paragonando i filosofi ai cani che emettono vani latrati, ed altre stupidaggini ». Evidentemente tornando sempre il motivo cristallizzato dei « cani latranti » una fonte ci deve essere, o almeno era frase di consuetudine.

6. La lezione dei codici (incomprensibile) è: ὁ τῶν διὰ σοφῶν ὄχλος κρατῶν. BURNET legge ὁ τῶν διασόφων ὄχλος κρατῶν; ADAM emenda in ὁ τῶν λίαν σοφῶν ὄχλος κρατῶν, seguìto dal FRACCAROLI che traduce *la folla delle teste troppo savie*. Seguendo il cod. Parisinus 1807, emendando appena, si può leggere così: ὁ τῶν

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

cervello », appunto perché « povera »[1], ed altri infiniti esempi che sono documenti di questo annoso antagonismo.

Ad ogni modo, quanto a noi, proclamiamo che se la poesia mimetica volta al piacere ha una qualche ragione per provare ch'essa ha diritto a un posto in uno Stato ben governato, saremmo ben lieti di accoglierla, poiché siamo consapevoli dell'incanto che esercita anche su di noi: soltanto che sarebbe empio tradire quella che noi crediamo sia la verità[2]. Anche tu, amico mio, non ti senti forse preso dall'incanto della poesia, soprat- *d*
tutto quando tu la veda attraverso Omero?

— Eccome!

— Ed allora sarebbe giusto che la poesia potesse ritornare, una volta giustificatasi, sia in un canto lirico, che in un altro qualsivoglia metro?

— Certo.

— E concederemo anche che i suoi difensori, purché non siano poeti, ma amanti della poesia, di essa parlino in prosa e ci dimostrino che non è soltanto fonte di piacere, ma anche utile agli Stati ed alla vita umana, e di buon animo noi li ascolteremo: ci faremo un guadagno, se sanno dimostrarci come la poesia congiunga in sé l'utile e il dilettevole. *e*

— Sicuro che sarebbe un guadagno! — esclamò.

— Ma se no, amico mio, faremo come quegl'innamorati che accorgendosi dell'inutilità del loro amore, sia pure a malincuore, se ne distaccano: così noi, innamorati di codesta poesia, amore che ci è nato per l'educazione che, sotto questi bei governi[3], abbiamo ricevuta, ben lieti saremmo di poter ricono- 608
scere l'alto suo valore, l'alto suo contenuto di verità: ma sino a che non sia capace di difendersi l'ascolteremo sì, ma ripetendo

δία [Δία] σοφῶν ὄχλος κρατῶν, e tradurre dunque *l'agitata folla dei sapienti che hanno sopraffatto Zeus*. Mi sembra così d'esser più vicino al senso intimo dell'annoso bisticcio tra poesia (la forma educativa della tradizione) e filosofia, malvista appunto dalla tradizione in quanto ritenuta sovvertitrice degli antichi valori (si pensi ancora una volta ad ARISTOFANE). Va sottolineato inoltre che κρατέω, nel senso di *abbattere*, regge l'accusativo. Cfr. anche CHAMBRY.

1. Si potrebbe citare ARISTOFANE (*Nuvole*, 101, 153, ecc. ecc.), ma in quanto portavoce della tradizione scandalizzata della filosofia atea e rivoluzionaria (non a caso Aristofane pone su di uno stesso piano Socrate, Sofisti, Naturalisti e Scienziati).

2. Cfr. sopra, 595*b-c*.

3. Il governo attuale, storico. Cfr. sopra, 592*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

a noi stessi questo nostro ragionamento che ora facciamo, questo nostro incantesimo[1], cercando così di stare bene in guardia dal ricadere ancora un'altra volta in quel volgare e fanciullesco amore. L'ascolteremo[2], ma non ci occuperemo a fondo di una tale poesia come se fosse partecipe della verità e cosa veramente seria; anzi stia ben in guardia chi l'ascolta, temendo per *b* il buon governo della propria anima, ed a nostro criterio si tenga ciò che abbiamo detto intorno alla poesia.

— Sono pienamente d'accordo — affermò.

— Amico Glaucone — dissi — grande cimento, grande più di quanto sembri quello di farsi buono o malvagio: e così, primeggiare per gloria, per ricchezza, per una qualsivoglia autorità, sia pur per la poesia, non è prezzo con cui si paghi il trascurar la giustizia e le altre virtù[3].

— D'accordo! — esclamò — secondo quanto abbiamo detto. E credo proprio che tutti ne sarebbero convinti.

IX – Bene* — aggiunsi —. Ma non abbiamo parlato an- *c* cora di quali siano le supreme ricompense della virtù, e quali i premi che le son preparati.

— Infinita grandezza — disse — quella cui tu accenni, se c'è dell'altro, anche più grande di quanto si è già detto.

— E che di grande — chiesi — vi può essere in sì breve tempo? Ché tutto quanto il tempo che va dalla fanciullezza alla vecchiaia, in confronto all'eterno[4], può dirsi veramente poco.

— Un nulla, anzi! — esclamò.

— E tu ritieni allora che un essere immortale debba affannarsi tanto per un sì breve tempo, e non per l'eternità? *d*

— Per l'eternità — rispose –, ma perché dici questo?

1. Il socratico incantesimo dei bei ragionamenti che purificano. Cfr. *Carmide*, 157*a-b*, che naturalmente ha assunto qui in Platone altro significato.

2. I codici hanno αἰσθόμεθα ed εἰσόμεθα. BURNET ha ᾄσόμεθα. ADAM riporta l'ἀκροασόμεθα di sopra. Il testo ha, senza dubbio, una lacuna. Preferisco seguire la lezione di ADAM.

3. Cfr. sopra, 595*c*.

* 608*c*-612*a*: *I premi del giusto: breve dimostrazione dell'immortalità dell'anima.*

4. Cfr. sopra, 486*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Come, non ti sei accorto — dissi — che l'anima nostra è immortale e che mai essa muore[1]?

Ed egli guardandomi in faccia tutto stupito esclamò: — Io no, per Zeus! Ma tu, tu sapresti dimostrarlo?

— Se non m'inganno sì — risposi —; non solo, ma penso che anche tu ne saresti capace: non è poi tanto difficile.

— Per me sì — affermò —; ma con piacere ascolterei da te questa non difficile cosa.

— Ascolta — dissi io.

— Solo che tu parli — affermò.

— Vi è o non v'è qualcosa — domandai — che tu chiami bene ed un qualcosa che tu chiami male?

— Sicuro!

— Ma ne hai la mia stessa idea? *e*

— Quale?

— Che male è tutto ciò che corrompe e distrugge: bene ciò che mantiene in vita e che porta incremento?

— Io sì — rispose.

— Ebbene, non dici che per ciascuna cosa vi sia un bene ed un male? Ad esempio, per gli occhi l'oftalmia, la malattia 609
per il corpo nel suo complesso, per il grano la roggia, la putredine per il legno, per il rame ed il ferro la ruggine, e, come dico[2], quasi in tutti gli esseri per natura è congenito in ciascuno il suo male, la sua malattia?

— Sì — disse.

— E allora, quando uno di questi mali si attacca a qual-

1. La dimostrazione dell'immortalità dell'anima data qui (608*c*-612*a*) da Platone è breve, e, spogliata dal suo più profondo significato etico, logicamente e teoreticamente non è certo esauriente né convincente (schematicamente è questa: tutto ciò che muore muore di un male suo proprio, l'anima non muore del proprio male — l'ingiustizia —, dunque l'anima è immortale). Nota il Diès che tuttavia tale prova rientra esattamente nel quadro della *Repubblica* in quanto è tratta dalla nozione stessa della giustizia e dell'ingiustizia (cfr. A. Diès, *Introduction à la République*, p. CXVII, *op. cit.*). Cfr. *Introduzione*, p. 52. In effetto Platone dà già per dimostrata l'immortalità dell'anima, non solo ma sul piano filosofico già discussa e risolta con argomenti più stringenti e profondi. Non a caso di continuo egli si riferisce al *Fedone*, e anche in altre pagine della *Repubblica* (496*e*, 498*d*), sia pur per accenni, si dà già come presupposta l'immortalità dell'anima. Qui, dovendosi trattare dei premi del giusto in terra (612*b*-613*e*) e nell'aldilà (612*b*-621*d*) era necessaria una più esplicita affermazione. A chiarimento del testo va detto che di qui in poi la discussione cessa di essere tale per assumere tono e andamento di narrazione mitica, culminante nel *mito di Er*.

2. Cfr. sopra, 546*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

cosa, non è forse vero che la corrompe ed alla fine la dissolve e la distrugge completamente?

— Come no?

— Il male, dunque, che per natura è congenito a ciascuna cosa, e questo principio dissolvitore distruggono ciascuna di quelle cose: e se questo suo implicito male non la facesse perire, null'altro ne sarebbe capace: non c'è pericolo infatti che il *b* bene faccia perire una qualunque cosa, ma neppure ciò che non sia né bene né male.

— No certamente — affermò.

— Se, dunque, possiamo trovare in natura un essere il cui proprio male lo rende sì cattivo, senza esser tuttavia capace di dissolverlo, distruggendolo, non sapremo già che un essere così costituito non potrebbe sparire?

— Sembrerebbe — disse.

— E allora? — domandai — Non vi è forse nell'anima un *quid* che la rende cattiva?

— Eh sì! — esclamò — Tutti quei vizi di cui sopra abbiamo parlato, l'ingiustizia, l'incontinenza, la viltà, l'ignoranza[1]. *c*

— Ma v'è fra questi vizi uno che la dissolva e la distrugga? E stai attento che non si debba cader nell'errore di credere che l'uomo ingiusto e senza cervello, se viene colto in flagrante delitto, abbia allora a morire per effetto della sua ingiustizia, male appunto dell'anima. Fai piuttosto in questo modo: come il male del corpo, cioè la malattia, lo consuma, lo distrugge, tanto che finisce per non essere più nemmeno un corpo, così tutte le cose, di cui parlavamo, a causa di quel male particolare *d* che le assedia e che in esse fa radice, si corrompono tanto che alla fine cessano d'essere: non è così?

— Sì.

— E allora, considera anche l'anima allo stesso modo. Ecco, l'ingiustizia e gli altri vizi che sono in essa, a forza di starvi e di porla in stato di assedio la corrompono e via via la mandano in rovina tanto da farla alla fine morire e separare dal corpo[2]?

— Questo no assolutamente — disse.

1. Cfr. sopra, 434*c*-445*b*.
2. Cfr. *Fedone*, *passim* (64*c*, 67*d*, 70*a*, 77*b*-*e*, 80*d*, 84*b*), soprattutto 93*a*-94*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— E d'altra parte — seguitai — sarebbe un assurdo che un male estraneo distruggesse una cosa quando non lo può il suo stesso male.

— Sarebbe un'assurdità.

— Non solo, Glaucone — aggiunsi —, ma pensa anche *e* che neppure la cattiva qualità dei cibi, appunto implicita in essi, come ad esempio che siano di molti giorni, andati a male, guasti comunque, noi la riteniamo la causa per cui il corpo debba morire: ma se la cattiva qualità dei cibi genera nel corpo quello che è il male proprio del corpo, allora diremo che occasione della morte sono stati quei cibi, ma il corpo è venuto meno a causa del male suo proprio, e cioè di malattia; non potremo credere, invece, che il corpo, che non è gli alimenti, venga distrutto dalla cattiva qualità dei cibi, che non sono il corpo, cioè da un male estraneo, che non ingeneri nel corpo 610 quello che è il male proprio del corpo.

— Dici una cosa veramente giusta — affermò.

X — Per la stessa ragione — dissi — se la malattia del corpo non ingenera nell'anima una malattia dell'anima, non potremo credere che l'anima perisca per un male a lei estraneo, indipendentemente da quello che potrebbe essere un male suo proprio: non crederemo cioè che qualcosa perisca per il male di altra.

— Logico — affermò.

— E allora, o rifiuteremo tutto questo come falso, o, finché *b* non sarà stato confutato, non dovremo dir mai che l'anima possa perire o per febbre, o per altra malattia, o perché uno sia stato ucciso, o perché si sia tagliato tutto il corpo in minuti pezzettini: bisognerebbe prima dimostrare che questi accidenti del corpo son essi la causa per cui l'anima diventa più ingiusta e più empia; ma quando in un qualcosa s'introduce un male che le è estraneo, se non vi si aggiunga anche il male che le è proprio, non potremo permettere si dica che, per quel male estraneo, l'anima, o qualsiasi altra cosa, perisca. *c*

— Intanto è certo — disse — che nessuno riuscirà mai a dimostrare che le anime dei morenti diventino più ingiuste a causa della morte.

— E se qualcuno — aggiunsi — osasse attaccare a fondo

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

il nostro ragionamento, e sostenere, per sfuggire alla necessità di riconoscere l'immortalità dell'anima, che il morente diviene più cattivo e più ingiusto, allora, se costui dice il vero, dovremo concludere che l'ingiustizia è un pericolo mortale per chi sia ingiusto, come una malattia, e che colui che la piglia muore *d* di questo male, che appunto è per sua natura mortale, per cui chi la contrae maggiormente muore molto più presto, chi meno ci mette più tempo, e non come avviene ora che gl'ingiusti pagano con la morte la pena del proprio delitto soltanto per mano altrui.

— In nome di Zeus! — esclamò — Ma allora l'ingiustizia non sarebbe più una cosa tanto spaventosa se fosse causa di morte per colui che la contrae, ché, appunto, lo libererebbe dal male[1]. Eh no, io credo piuttosto che dovrebbe sembrarci tutto l'opposto, perché, se può, l'ingiustizia uccide gli altri, *e* mentre rende più vitale, non solo, ma assai sveglio, l'uomo in cui abbia messo radice, tanto lontano essa è, a quanto sembra, dall'essere causa di morte.

— Dici bene — affermai —: perché se la malvagità propria dell'anima, se il suo male non è sufficiente a distruggerla e ucciderla, sarà difficile che il male destinato a distruggere altra cosa possa distruggere l'anima o un qualsivoglia oggetto diverso da quello a cui è proprio quel male.

— Difficile davvero, a quanto sembra — egli disse.

— Ne segue, dunque, che se una cosa non muore né di male proprio, né di male estraneo, evidentemente è necessario **611** che essa deve esistere sempre, e se sempre esiste quella cosa è immortale.

— Necessariamente — affermò.

XI — Tutto questo sia dunque così — dissi —. Ma, se così stanno le cose, tu capisci che sempre lo stesso dovrà essere il numero delle anime: non possono, infatti, diminuire, dal momento che nessuna di esse muore, ma neppure aumentare[2], ché se questo o quell'essere immortale dovesse crescere di nu-

1. Cfr. *Fedone*, 107*c*: « Se da tutto la morte fosse una liberazione, gran fortuna sarebbe per i malvagi, morendo, sentirsi liberi non solo del corpo, ma, al tempo stesso, insieme all'anima, anche della propria malvagità »; cfr. sopra, 608*d*.

2. Cfr. in *Fedone*, 70*c*-72*e*, l'argomento dei *contrari*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

mero, sai che dovrebbe scaturire da ciò che è mortale, sì che alla fine ogni cosa diverrebbe immortale.

— Vero.

— Ma questo non lo possiamo ammettere — seguitai —: è logicamente contraddittorio, né si può ammettere che l'anima nella sua più vera natura sia intesa come un essere formato da molteplici e varie parti, disuguali e contrastanti fra di loro[1].

— Che vuoi dire? — domandò.

— È difficile — risposi — che sia eterno un essere formato di molteplici parti e che non si costituisca in quella sintesi perfetta, in cui ci è apparsa ora[2] costituirsi l'anima[3].

— Non sembrerebbe.

— Che l'anima, dunque, sia immortale, tanto il presente ragionamento, quanto altri argomenti[4] ci costringono ad ammetterlo: soltanto che per sapere quale essa sia nella sua più vera essenza non va considerata come la vediamo ora, deturpata dalla sua unione col corpo e dagli altri mali, ma quale è nella sua purezza[5] va attentamente contemplata con la ragione che la troverà infinitamente più bella, e molto più chiaramente comprenderà quali siano i vari aspetti della giustizia e dell'ingiustizia, e tutti quei motivi di cui abbiamo discusso ora. Quanto di lei, invece, abbiamo detto adesso è vero, ma soltanto in rapporto a come ci si mostra nel suo stato attuale, ché noi l'abbiamo veduta come quelli che vedono il marino Glauco[6], di cui non possono più distinguere facilmente la primitiva forma, ché le membra del suo corpo, quali anticamente erano, alcune sono state rotte, altre consumate e totalmente sfigurate dalle onde, mentre se ne sono aggiunte delle nuove formate di conchiglie, di alghe, di sassi, tanto che somiglia ad un

1. Cfr. in *Fedone*, 78*b*-81*a*, l'argomento della *somiglianza*.

2. Cfr. sopra, 435*a*-445*b*.

3. Giustamente il Fraccaroli: « Non credo sia affatto da intendere come una correzione di ciò che precede, ma come una confermazione. Intendi cioè, non già che l'anima essendo immortale non può essere composta e che, essendo prima apparsa composta, quel ragionamento va corretto: ma che è immortale ugualmente, perché gode di una sintesi perfetta che la costituisce in unità ».

4. Si riferisce probabilmente al *Fedone* ed alle discussioni tenute all'*Accademia*.

5. Cfr. *Fedone*, 81*b* segg.

6. Uno degli *argonauti* che, caduto in mare, si trasformò in divinità marina. Nell'antichità la scultura lo ha rappresentato come un giovane le cui membra son come sfaldate e nascoste dalle incrostazioni marine (ancora ve n'è l'esempio in una

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

qualsiasi mostro, piuttosto che a quella che era la sua forma naturale: così noi vediamo l'anima, sfigurata da mali infiniti. Ma, o Glaucone, è là che dobbiamo guardare.

— Dove? — egli chiese.

— Al suo amore di sapere[1]: e bisogna tener presenti quali *e*
siano i suoi indirizzi, quali compagnie desìderi, in virtù di quella che è la sua affinità[2] con ciò che è divino, immortale, eterno, e come essa diventerebbe se tutta d'amore si legasse appunto a quanto è divino, e se, trascinata da questo slancio, emergesse da quel mare in cui si trova adesso, scrollando da sé sassi e conchiglie, che ora si sono avviluppati intorno a lei che si nutre di terra, incrostazioni terrose, petrose, selvatiche, che **612**
sono effetto di quelle che si dicono gozzoviglie[3]. Soltanto allora si potrà vedere la sua più vera essenza, se è poliforme o semplice, in che consiste davvero, come essa è. Ora invece noi abbiamo, almeno mi sembra, spiegato abbastanza bene le condizioni e le forme che l'anima assume nella vita umana[4].

— Perfettamente anzi! — esclamò.

XII – Dunque* — seguitai — ci siamo spogliati[5] di tutto il resto nel nostro discorso, senza aggiungervi né le ricom- *b*
pense, né gli onori, conseguenza della giustizia, come, invece, voi dite aver fatto Esiodo ed Omero: all'opposto, abbiamo dimostrato che la giustizia in se medesima, per sua stessa natura, è il bene supremo dell'anima, non solo, ma che l'anima deve di per sé agire secondo giustizia, possegga o non possegga

statua che si trova nel Museo Archeologico di Atene). Probabilmente Platone aveva presente una scultura del genere.

1. Cfr. *Fedone*, 79*d*.

2. Cfr. *Fedone*, 79*a*-80*b*; *Timeo*, 90*a-c*; *Leggi*, 899*d*, 959*b*.

3. Cfr. sopra, 519*a* segg.; *Fedone*, 109-110*b* (ove sono immagini simili).

4. Per tutta questa parte cfr. *Leggi*, 959*a* segg.

* 612*b*-613*e*: *I premi del giusto: in vita.*

5. τά τε ἄλλα ἀπελυσάμεθα ἐν τῷ λόγῳ. Così i codici migliori: qualche altro (*cod. Malatestianus* o *Caesenas* XXVIII, 4) ha ἀπεδυσάμεθα. « Non saprei decidere, ma propendo per questa seconda lezione. La prima dovrebbe significare 'abbiamo sciolto le altre imputazioni contro la giustizia', ma in questo senso si sarebbe detto piuttosto ἀπελύσαμεν: oltre di ciò questo riassumerebbe solo la parte negativa della dimostrazione, non la positiva del valore che la giustizia ha per sé. Con ἀπεδυσάμεθα il senso sarebbe invece: 'ci siamo spogliati di tutte le altre cose', e questo richiama II, p. 361*c*, che il giusto deve considerarsi spoglio di ogni cosa salvo che della giustizia: γυμνωτέος δὴ πάντων πλὴν δικαιοσύνης. L'Adam oppone

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

l'anello di Gige[1], e abbia, oltre a quello, anche l'elmo[2] dell'Ade.

— Verissimo — disse.

— Ma ormai, o Glaucone — proseguii —, non c'è più pericolo se, oltre a queste, restituiamo alla giustizia ed alle altre virtù quelle ricompense, quali e quante vengono offerte all'anima da parte degli uomini e degli dèi, ancora in vita e dopo la morte[3]? *c*

— Senza dubbio — rispose.

— Volete restituirmi allora ciò che durante la discussione vi ho prestato?

— Ma cosa?

— Vi ho concesso[4] che l'uomo giusto potesse passare per ingiusto, e l'ingiusto per giusto, poiché voi ritenevate[5] che, pur non essendo possibile che questo si nascondesse agli uomini e agli dèi, ad ogni modo, nell'interesse della discussione, lo si dovesse ammettere, affinché la giustizia in sé e per sé potesse esser giudicata di fronte a quella che, in sé e per sé, è l'ingiu- *d*
stizia. Non te ne ricordi?

— Avrei torto — disse — se non lo ricordassi.

— Ebbene — seguitai —, poiché ormai la causa è giudicata, di nuovo, in nome della giustizia, io vi domando di riconoscere che il parere nostro sia lo stesso parere che intorno ad essa hanno gli uomini e gli dèi, affinché la giustizia possa raccogliere

con lo SCHNEIDER che Socrate non si sarebbe identificato con l'uomo giusto: ma non è vero che egli si identifichi o avrebbe usato il singolare ἀπεδυσάμην: col plurale ἀπεδυσάμεθα egli non fa che mettersi dalla parte dell'uomo giusto, e questo era il suo diritto e il suo dovere. Aggiunge ancora l'ADAM che seguitando Socrate a dire καὶ οὐ τοὺς μισθοὺς οὐδὲ τὰς δόξας δικαιοσύνης ἐπηνέγκαμεν, non si trova più che a riferir l'ἄλλα. Ma anche a questo si può rispondere che καὶ οὐ ecc. si può intendere per epesegetico: 'ci siamo spogliati di ogni altra cosa e così in ispecie non abbiamo addotto' ecc. » (FRACCAROLI). Anche lo CHAMBRY legge ἀπελυσάμεθα come ADAM, BURNET, GABRIELI.

1. Cfr. sopra, 359*c*.

2. Anche l'elmo dell'Ade rendeva invisibili. Nell'*Iliade* (V, 844 segg.) viene usato da Atena per non farsi vedere da Ares.

3. Abbiamo qui rovesciate le obbiezioni di Glaucone e Adimanto (cfr. 357*a*-367, soprattutto 363*a*): non conviene esser giusti per ciò che ci aspetta (*utilitarismo*): poiché la giustizia è equilibrio, ordine, felicità, fa simili al divino e veramente capaci di agire per il nostro bene, almeno nello stato perfetto: la giustizia ha il premio in se stessa.

4. Cfr. sopra, 361*a-d*, 367*e*.

5. Con ADAM, CHAMBRY, FRACCAROLI leggo ἡγεῖσθε. BURNET legge ἠτεῖσθε (*pregare*).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

il premio dovuto ad una buona reputazione[1] e offrirlo ai suoi seguaci, poiché, evidentemente, essa dona i beni impliciti nella sua essenza, e non inganna coloro che veramente la raggiungono.

— Tu chiedi il giusto — affermò. *e*

— Innanzi tutto dunque — io dissi — mi avete da restituire questo, che agli dèi non sfugge quale sia ciascuno di costoro.

— Te lo restituiremo — affermò.

— E se questo non resta nascosto agli dèi, l'uno gli dèi ameranno, l'altro sarà loro in odio, come fin dall'inizio siamo stati d'accordo[2].

— Proprio così.

— E non riconosceremo che per colui che è caro agli dèi, tutto ciò che gli proviene dagli dèi gli proviene nel modo mi- 613
gliore possibile[3], se non un qualche male necessario, conseguenza di una colpa anteriore[4]?

— Perfettamente.

— Questo, dunque, si pensi dell'uomo giusto, si trovi in povertà o in malattia, o in un altro qualsivoglia stato di quelli che vengono ritenuti mali, che tutto ciò si volgerà per lui in qualche bene o quando ancora è in vita, o dopo morte: dagli dèi mai è trascurato chiunque sia tutto teso ad esser giusto, ed attuando virtù, farsi, per quanto è possibile ad uomo, simile a Dio[5]. *b*

— È naturale — disse — che un tale uomo non venga trascurato da chi è simile a lui.

— Dell'uomo ingiusto dovremo, allora, pensare l'opposto?

— Senza dubbio.

— Questi, dunque, da parte degli dèi, i premi dovuti all'uomo giusto.

1. Con CAMPBELL-JOWETT, ADAM, CHAMBRY, FRACCAROLI leggo ἃ ἀπὸ τοῦ δοκεῖν κτωμένη ἃ δίδωσι ecc. (cod. *Vindobonensis* 54, e STOBEO). BURNET legge ἀπὸ... κτωμένη ἃ ecc. (cod. *Parisinus* 1807).

2. Cfr. sopra, 352*b*.

3. Per questo interesse che gli dèi hanno per gli uomini cfr. soprattutto *Leggi*, 899*d*-905*e*; sopra, 379*a*-*e*.

4. Colpa commessa in una anteriore esistenza.

5. Cfr. soprattutto *Leggi*, 716*d*; sopra, 383*c*, 500*c*-*d*, 501*b*-*c*; anche *Teeteto*, 176*b*-177*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

— Almeno questo è il mio pensiero — disse.

— E da parte degli uomini? — domandai — Se vogliamo parlare in verità, non è così che avviene? Forse che i grandi scellerati non sono simili a quei corridori che corrono bene in partenza, ma non quando dalla mèta tornano indietro? Scattano via velocissimi, ma da ultimo fanno ridere quando, basse *c* le orecchie, in fretta in fretta si ritirano senza corona. I veri corridori, invece, giungono al termine, riportando i premi, ricevendo corone. E in generale non avviene così anche per i giusti? Che giunti al termine di ciascuna loro azione, di ciascun loro rapporto umano, della stessa vita, ricevono lodi e il premio degli uomini.

— Certamente.

— Sopporterai, dunque, che io dica dei giusti ciò che tu dicevi degli ingiusti? Dirò, infatti, che i giusti quando abbiano *d* una certa età[1], raggiungono, se lo desiderano, le cariche più alte dello Stato, scelgono dove vogliono le proprie donne e come meglio vogliono sposano le proprie figlie, e tutto ciò che hai detto di quelli io ora dico di questi[2]: quanto a coloro che sono ingiusti, ammesso pure che da giovani riescano a nascondere la loro più vera natura, affermo che la maggioranza di essi in fine al loro corso verranno presi e saranno oggetto di risate, e che da vecchi, miseri, saranno calpestati nel fango dagli stranieri e dai cittadini, e saranno frustati[3], e dovranno sopportare tutti quei supplizi che tu dicevi indegni, ed avevi *e* ragione[4]; tutti pensa che io ora te li descriva come essi hanno da soffrirli. Ma come dico, guarda se sei d'accordo.

— Certo! — esclamò — ché parli giustamente.

1. Quando si sappia che sono giusti.

2. Risposta a 362*b*. Naturalmente questo può avvenire nello Stato perfetto. « Non si può credere con ciò che Platone abbia dimenticato l'abolizione della famiglia. Le nozze di cui egli parla sono i mezzi sacri della selezione: i governanti dànno ai vincitori le più nobili spose, e chi a sua volta diventa reggitore determina le nozze di coloro che sono ritenuti, e forse sono realmente, le sue figlie e i suoi figli » (HILDEBRANDT, *op. cit.*, p. 321).

3. Cfr. supra, 361*e*.

4. AST, seguìto da HERMANN, STALLBAUM, ADAM ha spuntato dal testo i due verbi στρεβλώσονται καὶ ἐκκαυθήσονται (*si tortureranno e si bruceranno*), ritenuti un richiamo marginale a p. 361*e*. BURNET li mantiene.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

XIII – Questi i premi — io dissi — le ricompense e i doni che il giusto riceve dagli dèi e dagli uomini quando è ancora in 614
vita, oltre quei beni che la giustizia di per se stessa gli offriva.

— E belli molto e senza ondeggiamenti! — esclamò.

— Eppure* — dissi — sono un nulla per numero e grandezza, se messi a confronto con ciò che dopo morte attende il giusto e l'ingiusto[1]. Questo va ora ascoltato, affinché l'uno e l'altro ricevano quel che a loro è dovuto dal ragionamento[2].

— Parla — disse, — ché poche sono le cose che ascolterei più volentieri di queste. *b*

— Né certo io ti farò il racconto di Alcinoo[3] — dissi —,

* 614*a*-616*a*: *I premi del giusto: nell'aldilà — il Mito di Er* (*I parte*).

1. Così ha inizio nel *Gorgia* il mito sull'aldilà: « Ascolta, dunque, un racconto molto bello, che tu certamente considererai una favola, e che io ritengo invece storia vera: e per tale te la racconto... Era allora... come è ora e sempre legge fra i celesti che l'uomo giustamente e piamente vissuto, dopo morto se ne vada nelle isole dei beati ove vive in piena felicità... » (523*a*-*b*). E così si conclude il mito sull'aldilà nel *Fedone*: « O Simmia, proprio per tutto quello che abbiamo descritto conviene non tralasciare nella vita cosa alcuna per acquistare virtù e conoscenza, perché il premio è bello e grande la speranza. Senza dubbio ostinarsi a sostenere che tutto stia proprio così come io l'ho descritto, non conviene ad uomo che abbia senno: ma che così sia, o almeno non troppo diverso, delle anime nostre e delle loro dimore, avendo dimostrato che l'anima è immortale, questo mi sembra si possa convenientemente sostenere, non solo ma metta conto avventurarsi a crederlo. E l'avventura è bella. E giova fare a se stessi tali incantamenti » (114*c*-*d*). Qui Platone non dice che il racconto che ora intraprende sia favola o verità; favola che può assumere valore di fede per chi *non sa*, ed avviare: verità (miticamente espressa, che è verità intuitiva) per chi sa (cfr. sopra nota relativa a 608*d*, e *Introduzione*, p. 52).

Senza dubbio qui Platone, come negli altri miti sull'aldilà (*Gorgia, Fedone, Fedro*), ha tenuto presenti le descrizioni orfiche e l'*escatologia* orfica. Rifiutato dell'*Orfismo* l'apparato tradizionale e la cristallizzazione rituale (cfr. sopra, 364*e*-365*a*), Platone sente profondamente il dramma Orfico.

2. Burnet ha ὀφειλόμενα ἀκοῦσαι. Ritengo opportuno – come quasi tutti gli editori – espungere l'ἀκοῦσαι (*ascoltare, udire*): o questo o quello di sopra.

3. Ἀλκίνου ἀπόλογοι (*gli Apologhi di Alcinoo*) eran tradizionalmente chiamati i libb. IX-XII della *Odissea* (cfr. sopra nota relativa a 379*e*), ove Ulisse narra ad Alcinoo le proprie avventure e la sua discesa nell'Ade (c. XI). Si ricordi che mentre nell'Orfismo l'anima buona morendo si ricongiunge all'unità divina donde è venuta, l'aldilà omerico è male, anzi l'anima nell'atto che abbandona il corpo ombra diviene, fantasma e parvenza di vita (cfr. *Odissea*, XI, soprattutto 34-7, 49-50, 140-50, 205-22, 483-93), non solo ma se nell'Ade alcune anime hanno lieta o triste sorte questo è dovuto non ad un principio morale di giustizia retributiva, ma per privilegio o vendetta degli dèi (XI, 568 segg.). Appunto, Platone, coerentemente a quanto ha detto prima, rifiuta il racconto omerico, accettando il significato più profondo dell'escatologia orfica, che, platonicamente interpretata, può essere il contenuto di quella nuova poesia, che, pedagogicamente, può avviare a quella verità filosoficamente discussa.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ma di un valoroso[1] uomo, Er[2], figlio di Armenio, di Panfilia stirpe[3]: egli, un tempo, era morto in battaglia, e dieci giorni dopo, come si raccoglievano i cadaveri già putrefatti, fu tolto su intatto, e, portato a casa, mentre si stava per fargli il funerale, giunto il dodicesimo[4] giorno e già deposto sulla pira, tornò in vita, e raccontò ciò che aveva visto laggiù. Narrò che, appena l'anima sua fu uscita dal corpo, insieme a molte altre si mise in cammino, e che giunsero ad un meraviglioso luogo[5] ove, *c* l'una all'altra vicine, si aprivano nella terra due voragini, e su in alto, in cielo, perfettamente corrispondenti, due altre: fra quelle della terra e quelle del cielo, in mezzo, sedevano dei giudici[6], i quali, pronunciata la sentenza, comandavano ai giusti di andare a destra per la via che saliva al cielo, dopo aver

1. Giuoco di parole intraducibile fra Ἀλκίνου (= *di Alcinoo*) e ἀλκίμου (= *di un valoroso*).

2. Niente giustifica, come vorrebbe CLEMENTE ALESSANDRINO (*Strom.*, V, 710), che Er sia Zoroastro. SAN LUCA (III, 28), nella genealogia di Gesù, fra gli ascendenti di Giuseppe sposo di Maria, nomina un Er. Probabilmente è nome di origine orientale, scelto da Platone per il tono religioso del mito.

3. La Panfilia è una regione dell'Asia Minore.

4. Si noti che fra la morte di Er e il suo risveglio corrono dodici giorni: dieci egli rimane sul campo di battaglia, due occorsero per la cerimonia e la preparazione della pira: dodici giorni che corrispondono esattamente al suo viaggio nell'aldilà (sette sul prato — 616*b* —, quattro per giungere al fuso della Necessità — 616*b-e* —, in quello stesso giorno — 617*d*-621*a* — la scelta delle sorti, al dodicesimo — 621*b* — per Er il ritorno in terra ed al suo corpo, per le altre anime l'inizio del nuovo destino).

5. Che il luogo meraviglioso sia un prato è detto sotto (614*e*). La *daimonia* del luogo sta ad indicare la visione soprannaturale. Anche nell'*Odissea* (XI, 539; XXIV, 13-4) si accenna al *prato di asfodelo*, ed è *prato* tradizionale nelle descrizioni dell'Ade (cfr. anche *Gorgia*, 524*a*).

6. Anche nel *Gorgia* sul prato vi sono i giudici, che nel *Gorgia* (524*a*) vengono specificati e sono: Eaco che giudica le anime che provengono dall'Europa, Radamanto le anime che provengono dall'Asia, Minosse i casi dubbi. Nel *Fedone* non si specificano i giudici, e le anime sono condotte dal proprio dèmone (107*d*, 113*d*), non solo ma nel vago rimane la topografia dell'aldilà. Qui è precisa, a destra, verso il cielo vanno i buoni, a sinistra verso la voragine della terra vanno i cattivi. A parte il cielo e la terra, l'andare a destra dei buoni, a sinistra dei cattivi, è proprio della topografia dell'Ade orfico. Sia pure in altro modo, anche l'accenno al cielo è di origine orfica. Nella *Laminetta Petelia* si legge: « E tu (anima pura dell'orfico) troverai a sinistra della casa di Ade una fonte e ritto ivi presso un cipresso bianco: a questa fonte tu neppure ti accosterai dappresso; un'altra ne troverai scorrente fresca acqua dal lago di Mnemosine: guardiani vi stanno dinanzi. Dirai: "Figlio di Gea son io o di Uranos stellato, e *celeste è la mia stirpe*, e ciò pur voi sapete. La sete mi arde e mi consuma...". Ed essi ti lasceranno bere alla fonte divina ed allora tu in séguito regnerai con gli altri eroi » (cfr. N. TURCHI, *Fontes hist. myst.*, Roma, 1923, n. 55, p. 36; trad. TURCHI, *Le religioni di mistero*, Roma, 1923, p. 46). E la *Laminetta*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

loro attaccato dinanzi uno scritto[1] con sopra indicato il giudizio, agli ingiusti ordinavano, invece, di andare a sinistra per la via che va verso il basso, anch'essi portando, ma dietro, un cartello ove era indicato tutto quello che avevano fatto. E quan- *d*
do per lui giunse il turno di presentarsi, gli fu detto che doveva portare agli uomini notizia di quel mondo sotterraneo e gli ordinarono di ascoltare e di guardare bene tutto ciò che era in quel luogo. E vide le anime che, appena giudicate, se ne partivano da una voragine della terra e dall'altra corrispondente voragine del cielo, mentre per le due altre voragini, dall'una vide su dalla terra sorgere anime piene di squallore e di polvere, dalla seconda anime che, pure, scendevano dal cielo. E come da una lunga via, sembravano venissero le anime che *e*
volta a volta sopraggiungevano, ed erano ben liete di raggiungere il prato ed accamparsi come in una grande riunione festiva, e reciprocamente venirsi a salutare quelle che si conoscevano, quelle che venivan dalla terra ad informarsi dalle altre delle cose di lassù, e quelle che venivano dal cielo delle cose di giù. E scambievolmente si raccontavano, le une gemendo e piangendo al ricordo di quanti e quali mali avevano 615
sofferto e veduto soffrire nel loro viaggio sotterraneo (viaggio che dura mille anni[2]), le altre invece, quelle che venivano dal cielo, narravan di delizie, e di visioni d'indicibile bellezza[3]. Ma troppo lungo sarebbe narrare tutto nei particolari, o Glaucone; ma questa, disse, ne era la sostanza: per quanti delitti avevano commesso, per quante persone ciascuno di loro aveva offeso, avevano pagato a turno la pena, dieci volte per ciascun delitto, e questo avveniva una volta ogni cento anni, quella che è la durata della vita umana, dovendo la pena durare dieci *b*
volte la colpa commessa: e se, per esempio, vi era qualcuno

Thurii IV così conclude: « Salve. Salve o tu che hai preso la via *destra* verso i sacri prati e i boschi di Persefone » (*loc. cit.*, n. 58).

1. Cfr. *Gorgia*, 526*b-c*: il giudice « non sa chi sia, ... vede solo che è un malvagio. Vede e lo manda al Tartaro, dopo averlo *segnato*, per indicare se lo giudica guaribile o no ». Per la via all'*in su* e la via all'*in giù* cfr. *Fedone*, 111*c*-114*c*.

2. Cfr. VIRGILIO, *Eneide*, 748. La fonte è probabilmente orfica e pitagorica. Cfr. A. DIETERICH, *Nekya*, Lipsia-Berlino, 1913, pp. 116 segg.; H. W. THOMAS, *Epekeina*, Monaco, 1938; *Fedro*, 249*b*.

3. Di tali inenarrabili visioni celesti si tenta una descrizione nel *Fedone* (108*d*-113*c*); anche *Fedro*, 247*a* segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

colpevole per aver ucciso molti uomini, avendo tradito città ed eserciti, o per averli ridotti in schiavitù, o complice ancora di qualche altra sofferenza, per ciascuno di tutti questi crimini avrebbe dovuto patire dieci volte tanto: coloro che, invece, intorno a sé avevano fatto del bene, ed erano stati giusti e pii, nella stessa misura ricevevano il premio loro dovuto. Di co-
loro poi che morirono sùbito appena nati, o che vissero solo *c*
breve tempo, disse altre cose che qui non val la pena di ripetere. E per quanto concerne la pietà e l'empietà verso gli dèi e verso i genitori, e per quanto concerne l'omicidio descriveva una retribuzione ancora maggiore. Narrava, infatti, di essersi trovato presente mentre un'anima domandava ad un'altra ove fosse il grande Ardieo[1]. Questo Ardieo era stato tiranno in una città della Panfilia mille anni prima: aveva ucciso il vecchio padre ed un suo fratello maggiore, e, come si diceva, aveva *d*
commesso molte altre iniquità. L'anima interrogata, Er disse, così rispose: « Non viene, né è probabile che torni quaggiù »[2].

XIV « Noi fummo testimoni, infatti, anche di quest'altra terribile visione: come fummo vicini alla bocca della voragine, e sul punto di uscir fuori, dopo avere subìto tutti gli altri tormenti, improvvisamente vedemmo Ardieo insieme ad altri (in maggioranza tutti tiranni; alcuni erano anche cittadini privati, che avevano commesso gravissimi delitti)[3], i quali, proprio nel momento in cui credevano d'essere ormai giunti all'uscita, venivano respinti dalla bocca, la quale ogni volta che uno di questi *e*

1. Non si sa chi sia questo Ardieo. Probabilmente è invenzione di Platone.

2. I malvagi perfetti (i tiranni o chi abbia animo di tiranno — i privati di cui si parla sùbito sotto) in quanto di contro al valore attuano, dimenticando sé e di sé la parte divina, il supremo disvalore, costituiscono il male eterno, essi stessi eternamente male. Dal punto di vista pedagogico Platone spaventa con la pena eterna riservata ai tiranni. Anche nel *Fedone*, 113*e*, gli inguaribili mai più usciranno dal Tartaro. Cfr. *Introduzione*, pp. 53-54. Cfr. sopra, il tiranno collocato al polo opposto dell'uomo giusto, di chi attua pienamente il valore (587*c*-588*a*). Cfr. *Gorgia*, 525*b* 526*c*: « Chiunque sia castigato, quando giusto sia il castigo che gli è stato inflitto, o egli stesso diventa migliore, o *serve da esempio agli altri, sì che gli altri, vedendolo patire quel che patisce, impauriti, diventino migliori*... Quanto a coloro che hanno commesso i più brutti peccati e che per questa ragione sono dunque *incurabili*, costoro non posson servire che da esempio agli altri... fra questi sciagurati sarà anche Archelao e chiunque sia *tiranno* come lui... ».

3. Cfr. *Gorgia*, 525*d*: « La maggior parte di quegli sciagurati, che son di esempio agli altri, credo siano presi proprio fra i tiranni, i prìncipi, i potenti, gli uomini che

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

insanabili malvagi, o uno di coloro che ancora sufficientemente non avevano pagato la pena[1], tentavano di uscirne, mugghiava. E v'eran qui, vicini, uomini selvaggi, tutti fiamma a vedersi, i quali, appena udito il muggito, afferravano e trascinavano via alcuni di costoro, mentre Ardieo e altri, incatenati mani piedi testa, dopo averli gettati per terra e scuoiati, li trascina- 616
vano lungo il bordo della strada dilaniandoli sugli arbusti spinosi, ed a tutti coloro che via via passavano spiegavano quelle che erano le loro colpe, e che essi li trascinavano per precipitarli giù nel Tartaro». E di tanti e sì diversi spaventi, disse, che avevano passato, questo li sopravanzava tutti, la paura che ciascuna anima aveva provato di dover sentire quel muggito mentre era lì lì per risalire; invece era invasa di gioia, se, tutto silenzio, poteva uscire. Tali [— continuava Er —] erano i giudizi e le condanne, così come le corrispondenti ricompense. *b*

E quando* ciascun'anima era rimasta sette giorni sul prato, levate le tende, l'ottavo giorno dovevano mettersi in cammino per giungere quattro giorni dopo in un luogo da cui si scopriva una luce, che si diffondeva attraverso il cielo tutto e la terra, dritta come una colonna, simile molto ad un arco baleno, ma dell'arco baleno più luminosa e pura: ed a questa giungevano dopo una giornata di cammino[2]; e là, in mezzo alla luce, vedevano fissate al cielo le estremità dei suoi legami: tale luce è *c*
la cerniera che tiene unito l'universo, sì come le fasciature che cingono le triremi: proprio in questo stesso modo quella cerniera abbracciava in sé tutta la circonferenza. Fra queste estremità degli archi del cielo è sospeso il fuso della Necessità[3] che dà il via ai giri delle sfere: il fusto e l'uncinetto sono di adaman-

nello Stato hanno le redini del governo: è più facile, difatti, che costoro siano in grado di commettere i più grandi e orribili delitti».

1. Per chi non abbia ancora sufficientemente pagata la pena cfr. *Fedone*, 113*e*-114*a*.

* 616*b*-621*d*: *Il Mito di Er (II parte): ognuno è ciò che è per natura, ma l'esser ciascuno sé, aver coscienza di sé, essere giusti è di ciascuno libera scelta.*

2. Dopo una giornata di cammino da che l'avevano veduta.

3. Per comprendere questo passo, molto discusso e difficile (cfr. ADAM, *op. cit.*, II, pp. 441-8, 470-1: A. RIVAUD, *Le système Astronomique de Platon*, in «Revue d'Histoire de la Philosophie», 1928, pp. 1-26; P. DUHEM, *Le système du monde*, Parigi, 1913, I, pp. 59-64) vanno tenuti presenti due della stessa *Repubblica* e uno del *Timeo*. Con una immagine (cfr. 506*d*-509*b*), Platone ha detto che il Sommo Bene, cioè la ragion d'essere del tutto, per cui tutto è là dove è bene che sia, è

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

te, mentre il fusaiolo è misto di questa e d'altra materia[1]. E diceva che la natura del fusaiolo è la seguente: la forma come *d*
di quelli che adoperiamo noi, e da quanto narrava bisogna pensare che sia, presso a poco, come un grande fusaiolo cavo, completamente forato, entro il quale è esattamente incassato un

rispetto al mondo intelligibile quello che nel mondo sensibile è il sole. E il sole è luce che rende appunto visibili le cose ed alle cose dà vita. Tale il Sommo Bene che dà luce ed essere al tutto. Se alle pagine sul Sommo Bene avviciniamo ora questa del X lib., la cosa si chiarifica. Con l'occhio fisico è impossibile all'uomo cogliere la legge che regola l'universo. Ma chi interiormente abbia colto, attraverso l'ascesa conoscitiva, intuitivamente l'Uno tutto, la legge, essa legge può tradurre in termini d'immagini. Per chi idealmente, miticamente oltre i sensi e il tutto – come Er e le altre anime – si ponga al di fuori dell'Universo, l'Universo appare come immerso in una purissima luce, che su tutto si *diffonde* (τεταμένον), più pura di quella dell'arcobaleno per forza di luminosità, dritta come una colonna (nel senso figurato che come una colonna non può deflettere), luce che il tutto fascia in unità, come le fasciature (ὑποζώματα = *gomena*, da ὑπο-ζώννυμι = *legare insieme*, eran quelle gomene e legnami che, circondando le strutture dello scafo, lo tenevano unito) delle triremi, ed entro cui la circonferenza dell'Universo si scandisce secondo il suo ritmo, che viene ad essere quindi il pernio (*il fuso della Necessità*) dell'Universo stesso. Il fuso, dunque, è l'asse dell'Universo (vedi tavola).

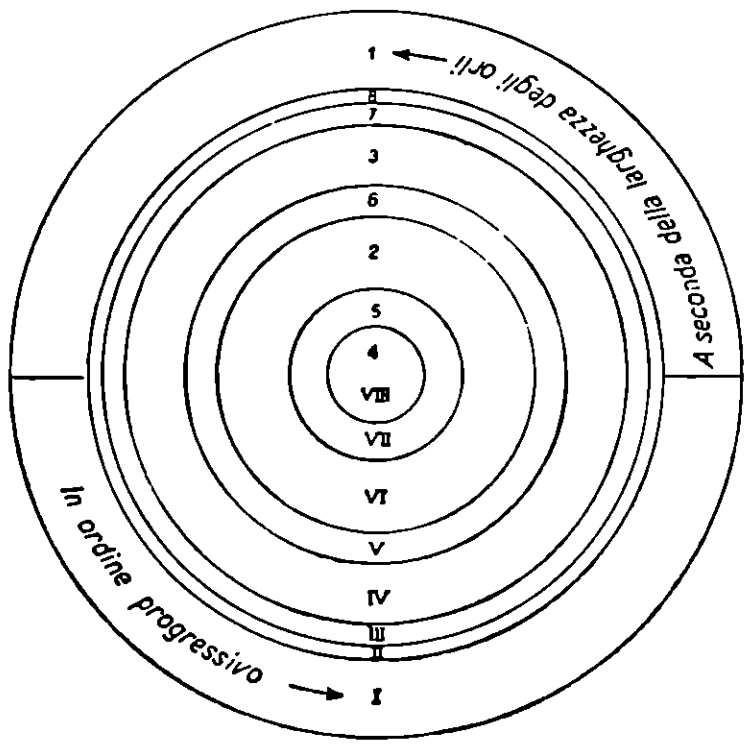
Avviciniamo ora queste pagine a quelle del VII lib. (527*d*-531*c*), ove è discusso il valore dell'*astronomia* e dell'*armonia*. Là Platone rimproverando gli astronomi e musici suoi contemporanei di credere che la legge e il ritmo entro cui si ordina l'universo siano in quegli stessi corpi fisici che essi studiano, affermava che dalla contemplazione e meditazione sui movimenti celesti, sulla loro uniformità e articolazione visibile all'occhio fisico (cfr. anche *Timeo*, 90*d*), si doveva salire a comprendere l'esistenza della *legge*, eterna e immobile (retta come una colonna), per cui questo *cosmo fisico*, che vediamo, ci appare veramente somigliante all'altro cosmo, il *cosmo logico* che il tutto di sé fascia, e che corrisponde a quella che è la stessa dialettica del pensiero (cfr. 531*d*-535*a*). Questo nel VII libro. Qui si dà miticamente la visione della *legge*, che è appunto la *luce* dell'Universo, quella che nel *Timeo* (34*b*-37*c*) diverrà l'Anima dell'Universo. In altri termini la legge non è l'Universo, e in questo senso trascende l'Universo, ma in quanto è la ragion d'essere di esso è, ad un tempo, immanente all'Universo. Nel *Timeo* il *cosmo fisico* si scandisce sul *cosmo logico*, ed il termine medio ne è miticamente il Demiurgo. Rispetto a questo luogo della *Repubblica* è interessante il passo ove si dice che il demiurgo « fece un corpo liscio e uniforme ed uguale dal centro in ogni direzione, intero e perfetto, e composto di corpi perfetti. E, posta *l'anima* nel mezzo di esso, la diffuse (nella *Repubblica* abbiamo: la luce che attraverso il cielo tutto e la terra *si diffondeva* – tanto nella *Repubblica* che qui è usato lo stesso verbo, τείνω) per tutte le sue parti, non solo, ma con questa stessa anima *avvolse* il corpo anche di fuori... » (*Timeo*, 34*b* segg.) e « tutta la parte corporea comprese dentro l'anima » (36*d*-*e*). Cfr. *Introduzione*, pp. 52 segg.

1. Per intendere come sia fatto questo fuso va ricordato che il fuso greco differisce dal nostro. Mentre il nostro ha forma di spola (dalle estremità al centro va gradatamente ingrossando), il fuso greco era formato da un *bastoncino* (ἠλακάτη, che può significare anche la conocchia), o fusto del fuso, che terminava in un

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

altro simile, ma più piccolo, come quelle scatole che sono l'una dentro l'altra, e così, analogamente, ve n'è un terzo, un quarto ed altri quattro ancora, ché otto sono tutti insieme i fusaioli, inseriti gli uni dentro gli altri: in alto, in forma circolare, mostrano i proprii orli, mentre intorno al fusto formano come un *e* dorso continuato di un solo fusaiolo, ed il fusto passa da parte a parte per il centro dell'ottavo. Il primo fusaiolo, quello esterno, ha l'orlo del cerchio più largo di tutti, mentre secondo è l'orlo del sesto, terzo quello del quarto, quarto quello dell'ottavo, quinto del settimo, sesto del quinto, settimo del terzo, ottavo del secondo[1]. Variegato è il cerchio del più grande[2], splen-

gancio o *uncinetto* (ἄγχιστρον). Nella parte inferiore del fusto veniva infilato un *fusaiolo* (σφόνδυλος) che doveva servire da contrappeso per mantenere il fuso a piombo e rendere possibile un regolare movimento rotatorio. Il fusaiolo aveva la forma di una coppa. Per Platone entro questo fusaiolo del *fuso della Necessità* ve ne sono, concentrici, altri sette, l'uno dentro l'altro e tutti facenti pernio sull'asta del fuso. Contati dall'esterno il primo cerchio è il più largo, mentre l'ottavo, quello aderente al bastoncino, è il più stretto. Visto di fuori il fusaiolo appare come uno solo, in quanto non si vede che la superficie esterna del fusaiolo estremo. Visto dal di sopra si vedono concentrici gli orli superiori (l'uno più largo, l'altro più stretto) di tutti e otto i fusaioli. I fusaioli rappresentano, contando dal di fuori all'interno, il *Cielo delle Stelle fisse*, e quelli di *Saturno, Giove, Marte, Mercurio, Venere, Sole, Luna*. Senza dubbio Platone accoglie qui, come poi nel *Timeo*, ove si ritrovano gli stessi cieli (cfr. 38*c* segg.), concezioni proprie alla cosmologia e astronomia pitagoriche (per questo cfr. Mondolfo in Zeller, *La filosofia dei greci*, trad. it., II, pp. 335-45, 648-60).



1. Questo passo si intende meglio se lo si raffigura graficamente come ha fatto Adam (vedi figura). Per Cook Wilson (in Adam) ne scaturisce il seguente diagramma, secondo l'ordine della grandezza dell'orlo di ciascun fusaiolo, in cui abbiamo coppie di numeri la cui somma dà pitagoricamente sempre nove: 1 . 8 . 7 . 3 . 6 . 2 . 5 . 4.

2. Stelle fisse.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

didissimo quello del settimo[1], quello dell'ottavo[2] prende colore dal settimo che lo illumina, il secondo ed il quinto[3] hanno un colore quasi simile, più giallo dei precedenti, il più bianco di 617
tutti è il terzo[4], rossastro il quarto[5], secondo per bianchezza il sesto[6]. Il fuso tutto intiero ruota su se stesso con moto uniforme, ma durante il movimento circolare i sette cerchi interni lentamente girano in senso contrario a quello che è il movimento del tutto; fra i sette più rapido è l'ottavo, vengono poi *b*
il settimo, il sesto, il quinto che vanno tutti e tre alla stessa velocità: a quelle anime sembrava poi che terzo in velocità venisse il quarto, in questo inverso movimento rotatorio, quindi il terzo ed infine il secondo[7]: e il fuso gira sulle ginocchia della Necessità[8]. In alto, su ciascuno dei cerchi del fuso siede una

1. Sole.
2. Luna.
3. Saturno e Mercurio.
4. Giove.
5. Marte.
6. Venere. Sempre (WILSON) enumerando, secondo l'ordine dato da Platone, abbiamo ancora la somma nove: 1 . 7 . 8 . 2 . 5 . 3 . 4 . 6 Per i colori dei pianeti cfr. J. BIDEZ, *Les couleurs des planètes dans le mythe d'Er*, in « Bulletin de la classe des lettres de l'Académ. royal de Belgique », 1935, pp. 257-77; R. S. BRUMBAUGH, *Colors of the emispheres in Plato's myth of Er*, in « Class. Philosophy », 1951, pp. 173-5.

7. Due movimenti si distinguono nel fuso: 1, il movimento generale del fuso (da oriente a occidente); 2, il movimento dei singoli fusaioli, ciascuno dei quali, variando di velocità fra di loro, ruotano in senso contrario a quello del fuso (da occidente ad oriente), tranne il primo, le Stelle Fisse, che segue il moto generale, che è poi il moto totale della volta celeste. Per la spiegazione di questo duplice movimento, che risale ad una concezione pitagorica, cfr. *Timeo*, 36*d* segg., 39 segg., 40*a* segg.; anche *Leggi*, 821*a*-822*c*, 966*e*. Da ARISTOTELE, *De anima*, 406*a*, risulta che la teoria del movimento regolare e concentrico del sole e degli altri astri, distinti dal cielo delle Stelle fisse, era già accettata da Alcmeone, e non è quindi una novità che Platone esporrebbe. È vero che nelle *Leggi* sembrerebbe questa una scoperta recente, tanto è vero che Platone afferma di averla conosciuta « né da giovane né da molto tempo » (821*e*), e che sarebbe ben diversa dalla concezione corrente di oggi (νῦν); *Leggi*, 966 segg. Ad ogni modo è certo che Platone conosceva Alcmeone come risulta dal *Fedone*, 96*a-b*, in cui espone la teoria di Alcmeone sul cervello sede del pensiero. Dopo aver sottolineato questi motivi, il MONDOLFO (*op. cit.*, p. 341) ne conclude che Platone, durante il suo viaggio italico, poteva avere appreso da Archita « ciò che poi insegnava come scienza d'*oggi*; ma ciò non prova che fossero tutte novità del giorno per gli stessi circoli pitagorici... Platone chiama scienza *di oggi* — opponendola al generale errore *d'oggi* (che è la tradizione ionica ancor dominante in Atene) — le dottrine pitagoriche che vuol introdurre: novità per gli altri, ma non per i Pitagorici, se non negli sviluppi recenti, di più rigorosa determinazione delle leggi matematiche delle rotazioni dei pianeti » (cfr. anche *op. cit.*, p. 650).

8. Per le difficoltà sulla posizione della Necessità (Ἀνάγκη) cfr. TH. HEATH,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Sirena la quale ruota sul suo cerchio e nello stesso moto, Sirena la quale una voce sola in un sol tono continuamente emette, e da tutte le otto voci insieme risulta un'armonia sola[1]. Tre altre donne ancora vi sono, in circolo sedute ad eguali intervalli, ciascuna su di un trono, le figlie della Necessità, le Parche, di *c* bianco vestite, il capo coronato di bende, Lachesi Cloto ed Atropo, e sull'armonia delle Sirene cantano, Lachesi il passato, Cloto il presente, Atropo l'avvenire. Cloto, con la mano destra sul fuso, ad intervalli, aiuta a girare il cerchio esterno: Atropo, con la mano sinistra, i cerchi interni: Lachesi a volta a volta l'uno e gli altri, con l'una e l'altra mano. *d*

XV – Appena le anime furono arrivate si dovettero sùbito presentare a Lachesi[2]. Un divino araldo[3] le mise innanzi tutto in ordine, poi, prendendo sulle ginocchia di Lachesi le sorti ed i modelli delle diverse condizioni umane, montò su di una specie di palco elevato, e così parlò[4]: « Ordine della vergine Lachesi, figlia della Necessità: o anime passeggere, nuova vita, nuova condizione umana vi aspetta nel suo correre verso la

Aristarchus of Samos, a history of greek astronomy, Oxford, 1923, p. 69 segg. Il FRACCAROLI fa osservare che non è lecito sofisticare troppo sulla posizione di Ἀνάγκη: « basti ricordare che le leggi del mondo fisico si chiamano ἀνάγκαι ». L'espressione « sulle ginocchia della Necessità » ricorda quella omerica: « ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κεῖται »: *le quali cose giacciono sulle ginocchia degli dèi* (*Iliade*, XVII, 514 segg.). Cfr. anche J. KERSCHENSTEINER, *Platon und der Orient*, Stoccarda, 1945.

1. È l'armonia dell'octocordo, che riproduce in un solo suono l'armonia di tutti i cieli: cfr. *Timeo*, 36*a* segg. È la pitagorica armonia delle sfere. Le *Sirene* rappresentano l'astro che dà il nome al cielo. Platone le ha chiamate Sirene per indicare questo loro sovrannaturale dolcissimo canto. Cfr. sopra (531*d*-535*a*) ove l'armonia del tutto, che si coglie soltanto attraverso la *dialettica*, è detta il più vero e profondo *canto*.

2. La funzione di ciascuna delle tre Parche è determinata dal significato del suo nome. *Lachesi* (da λαγχάνω) assegna le sorti per mezzo dell'araldo divino (προφήτης); *Cloto* (da κλώθω) fila i destini umani (620*e*); *Atropo* (da ἀ e τρέπω) fa sì che impossibile sia tornare indietro (620*e*).

3. Traduco προφήτης (*profeta*) con *araldo divino*, sottintendendo in quel divino la sua qualità profetica (divinatoria). Tradurre *profeta* era equivoco in italiano rispetto al προφήτης greco. L'ufficio che Platone assegna all'araldo divino è simile a quello del κῆρυξ (il banditore delle assemblee), o dello ἱεροκῆρυξ (colui che bandisce le cose sacre) o dello ἱεροφάντης (ierofante, colui che mostra le cose sacre) dei Misteri Eleusini. Cfr. *Timeo*, 72*a-b*.

4. 617*d*-619*b*. Cfr. *Introduzione*, pp. 53-54.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

morte. La sorte non vi assegnerà il vostro dèmone: ciascuna *e*
di voi sceglierà il suo. Colui che sarà designato dalla sorte
come primo, per primo sceglierà la sua vita a cui sarà poi le-
gato irrevocabilmente. La virtù altro non dipende che da se
medesima[1]: ed ognuno sarà più o meno virtuoso, secondo
se più o meno l'avrà in onore o se ne scorderà. Ciascuno è
responsabile della propria scelta: la divinità non ne ha colpa »[2].

Con queste parole gettò a tutti le sorti ed ognuno raccolse
quella che gli era caduta più vicina, tranne lui, Er, ché non
glielo permisero; e ciascuno, raccolta che la ebbe, seppe secondo
quale ordine doveva scegliere. Egli pose quindi, dinanzi a loro, 618
varie condizioni di vita, il cui numero era di gran lunga mag-
giore[3] a quello delle anime presenti: ve ne erano di tutte le
specie, di animali e di uomini[4]: e v'erano, infatti, tirannidi,
alcune delle quali duravano fino alla morte, altre che s'inter-
rompevano a mezzo e finivano nel bisogno, in esigli, nella men-
dicità: e v'erano vite di uomini famosi sia per comportamento,
bellezza fisica, vigore corporeo e bravura negli agoni, sia per *b*
nobiltà e grandezza di discendenza: e v'erano anche vite di
uomini oscuri sotto ognuno di questi aspetti, ed ugualmente
di donne. Non vi era però una graduatoria delle anime, perché
ciascuna necessariamente doveva cambiare secondo la scelta
che faceva. Quanto alle altre condizioni di nostra vita era tutto
mescolato insieme, ricchezza e povertà, malattie e salute: come
v'erano anche stati intermedi.

Qui, Glaucone mio, a quanto sembra, il momento più grave
per l'uomo: per questo è necessario aver la massima cura, sì *c*
che ciascuno di noi, dimentico di tutti gli altri studi, ricerchi
questo solo sapere, a questo solo si dedichi, se in qualche modo
riesca ad imparare ed a trovare uno che lo renda capace e
intelligente nel saper distinguere quale sia la vita buona dalla

1. Il testo greco ha: ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον; alla lettera sarebbe: *la virtù non ha padrone*; meglio mi sembra tradurre: *la virtù altro non dipende che da se medesima.*

2. Cfr. sopra, 379*b*; *Timeo*, 42*d*.

3. Cfr. *Fedro*, 249*b*.

4. Per il motivo della trasmigrazione e reincarnazione delle anime cfr. *Menone*, 81*b* segg.; *Fedone*, 81*e* segg., 113*a*; *Fedro*, 249*b*; *Timeo*, 42*b* segg., 91*d* segg. Mentre nella *Repubblica* e nel *Fedro* la incarnazione nella bestia non ha nessuna importanza dal punto di vista morale, nel *Fedone* e nel *Timeo* è degradazione e non scelta.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

cattiva, e di scegliere, in ogni caso, per quanto gli è possibile, quella migliore; ripensando a tutte quante quelle cose che finora sono state dette, sia in rapporto fra loro, sia in un separato esame, su quella che è la vita virtuosa, l'uomo impari a comprendere quale bene o quale male produca la bellezza unita alla ricchezza o alla povertà ed in quali disposizioni d'anima, *d*
e così, unendosi insieme, quali conseguenze portino nobiltà o no di nascita, vita privata o vita pubblica, forza o debolezza, intelligenza pronta o tarda, in una parola sola tutte quelle qualità dell'anima, naturali o acquisite che siano, sì da esser capace, traendo da tutto questo le dovute conclusioni, tenendo presente quella che è la natura dell'anima, di scegliere fra *e*
una cattiva ed una buona vita, dicendo cattiva quella che farebbe più ingiusta l'anima, buona quella che invece la renderebbe più giusta. A tutto il resto egli dica addio: questa, abbiamo visto, è la scelta migliore sia in vita che dopo la morte. Bisogna quindi discendere all'Ade con questa convinzione, salda come adamante, sì che anche laggiù l'uomo resti incrolla- **619**
bile dinanzi alla ricchezza ed altro simile guaio, e non si lanci sulla tirannide o su qualche altra analoga scelta, e non commetta infiniti mali, mali irrimediabili, sì che egli stesso non ne patisca anche di peggiori, ma sempre sappia scegliere fra tutte queste la condizione di una vita misurata, e fuggire dagli eccessi, nell'uno e nell'altro senso, per quanto è possibile, in questa vita e nelle vite future: soltanto così l'uomo potrà essere sommamente felice. *b*

XVI – Anche il divino araldo — secondo quanto riferì il messaggero del mondo di là — così aveva aggiunto: «Colui che per ultimo sarà chiamato a scegliere, quando sappia scegliere con giudizio e poi sappia nella vita vivere con adeguata misura, anch'egli può sperare in una situazione accettabile e non cattiva. Con grande attenzione scelga, dunque, il primo, e non si perda di coraggio l'ultimo». Non appena l'araldo ebbe pronunciate queste parole, Er raccontava che il primo sorteggiato, fattosi avanti, scelse la più grande tirannide, e trasportato dalla sua mancanza di cervello e dalla sua avidità, la scelse senza aver bene esaminato tutti i particolari. Ecco perché non si accorse che in quella condizione di vita v'era per de- *c*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

stino ch'egli avrebbe dovuto mangiarsi i propri figli e che vi erano impliciti altri simili orrori: ma poi, come l'ebbe esaminata a proprio agio, si batté il capo e pianse la sua scelta, senza però tener presenti gli ammonimenti del divino araldo: non incolpava sé dei proprii mali, ma la fortuna, gli dèi, tutti piuttosto che se medesimo. Era quel tale uno di quelli che veniva dal cielo, e che precedentemente aveva vissuto in una ben ordinata città, e che, pur avendo praticato virtù, virtuoso era stato per abitudine e non per filosofia[1]. Si può dire anzi che *d*
fra le anime che venivano a trovarsi in queste condizioni, non certo meno numerose erano quelle che venivano dal cielo, appunto perché non erano state provate dal dolore[2]. La maggioranza invece di coloro che venivan dalla terra, avendo sofferto, avendo veduto soffrire, non sceglievan così a precipizio. Ecco perché la maggioranza delle anime scambiava i mali per i beni e viceversa, e non soltanto per la fortuna del sorteggio: se, infatti, sempre, quando uno si trova in questa vita terrena, si desse a un retto studio della filosofia e non fosse chiamato dalla sorte a scegliere fra gli ultimi, avrebbe la pro- *e*
babilità, secondo quanto sappiamo del mondo di là, non soltanto di vivere felice qui, in questa terra, ma di andare da questo all'altro mondo, e da quello ritornare a questo, non per un aspro e sotterraneo cammino, ma, senza inciampi, lungo le vie del cielo.

Interessante spettacolo a vedersi, narrava Er, come una per una le anime sceglievano la propria vita: spettacolo pie- 620
toso, ridicolo, meraviglioso, poiché la maggioranza sceglieva secondo l'abitudine di quella ch'era stata la vita precedente. Diceva così d'aver veduto l'anima che un tempo fu d'Orfeo[3] scegliersi la vita di un cigno, rifiutandosi egli, in odio alle donne che lo avevano ucciso, di nascere dal seno di una donna:

1. Socrate preferisce chi sia consapevolmente cattivo a chi sia buono per abitudine: cfr. *Ippia Minore*. La virtù è misura interiore che non nasce se non vi sia una più profonda consapevolezza. Cfr. *Fedone*, 82*a-b*, sopra 500*d*, 500*c*.

2. Cfr. Eschilo, *Agamennone*, 249-50, 177-84: « solo a chi abbia provato il dolore Dike fa declinar la bilancia verso assennata esperienza » (249-50).

3. Nota la leggenda sulla morte di Orfeo ucciso dilaniato dalle Baccanti. Il mitico sistematore del Dionisismo morì cioè vittima del culto dionisiaco stesso, sbranato, come il capretto, dalle donne di Tracia; cfr. *Convito*, 179*d*. Qui Platone lo fa incarnare in un cigno tenendo presente forse il suo amore per il canto.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

e l'anima di Tamiri[1] scegliere la vita di un usignolo: come aveva visto che l'anima di un cigno aveva scelto una vita umana, ed ugualmente fare altri animali per natura cantori. *b* E l'anima che ventesima[2] era stata sorteggiata si scelse la vita di un leone[3]: era l'anima di Aiace Telamonio, che rifuggiva dalla vita umana, ricordando il giudizio delle armi[4]. Fu poi la volta dell'anima di Agamennone: anch'essa, in odio al genere umano per le sciagure sofferte, cambiò in quella di un'aquila la propria condizione umana.

E l'anima di Atalanta[5], che circa a mezzo l'aveva posta la sorte, vedendo i grandi onori destinati a un atleta, non ebbe la forza di passar oltre, e si scelse quella vita. Aveva visto poi *c* l'anima di Epeo[6], figlio di Panopeo, assumere la condizione di una donna abile lavoratrice: più oltre, fra gli ultimi, aveva visto quella del buffone Tersite[7] vestirsi delle forme di una scimmia. Infine si avanzò per scegliere l'anima di Ulisse, che il caso aveva voluto fosse sorteggiata ultima, e che, memore delle passate fatiche, sollevata ormai da ogni ambizione, intorno intorno a lungo andò cercando la vita di un uomo privato estraneo ad ogni attività; la trovò, ma non dopo poca fatica, abbandonata in disparte, trascurata dagli altri: e, sùbito che la *d* vide, disse che avrebbe fatto lo stesso, anche se le fosse capitato in sorte di scegliere per prima, e tutta gioiosa se ne impossessò. E lo stesso facevano le bestie passando nella condizione umana

1. Tamiri: altro mitico cantore: cfr. *Ione*, 533*c*; *Leggi*, 829*e*. Secondo la leggenda, avendo voluto entrare in gara con le muse fu da queste accecato. Cfr. *Iliade*, II, 594 segg. Anche Tamiri sceglie un uccello canoro.

2. Secondo PLUTARCO (*Quaest. sympos.*, IX, 3) Platone qui dice che ventesima veniva l'anima di Aiace, scherzosamente riferendosi all'XI dell'*Odissea* (v. 469) ove l'anima di Aiace si presentò ad Ulisse ventiduesima.

3. Poiché in Aiace prevalse l'*irascibile* egli sceglie il leone. Cfr. sopra 588*e*.

4. Per il giudizio delle armi cfr. *Odissea*, XI, 544 segg.

5. Notissimo il mito di Atalanta che si lasciò vincere nella corsa da Ippomene perché si era fermata a raccogliere i magnifici pomi che Ippomene le aveva gettati innanzi. Qui la grande atleta non sa resistere a tornare in vita atleta onorata.

6. Epeo fu un pugilatore (*Iliade*, XXIII, 664 segg.), a quanto pare però piuttosto pusillanime (cfr. *Iliade*, XXIII, 670). Ebbe parte nella costruzione tecnica del cavallo (*Odissea*, VIII, 493; XI, 523), che Virgilio dice « intessuto di travi » sotto la divina arte di Pallade (cfr. *Eneide*, II, 264). Forse riallacciandosi a questa leggenda Platone fa scegliere a Epeo la vita di una donna esperta nelle arti femminili, cioè del tessere.

7. Cfr. *Gorgia*, 525*e*, ove Tersite rappresenta il tipo che non avrebbe potuto aver neppure la forza morale di essere un malvagio.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

o in quella di altre specie, le ingiuste si tramutavano in animali selvatici, le giuste in quelli mansueti, ed avvenivano combinazioni di ogni sorta.

Quando tutte le anime ebbero scelto la propria condizione di vita, nell'ordine in cui erano state sorteggiate, si presentarono a Lachesi: ella a ciascuno assegnava il dèmone che ognuna aveva scelto e glielo dava a custode della vita e adempitore del destino scelto. Innanzi tutto il dèmone conduceva *e* l'anima da Cloto, sì che sotto la sua mano con un giro di fuso si convalidasse il destino scelto dall'anima: toccato il fuso, nuovamente la conduceva al filo di Atropo, sì che irrevocabile si facesse, una volta filato, il suo destino: quindi, senza che più si potesse volgere indietro, l'anima andava sotto il trono della Necessità, e, quindi, passava di là dal trono. 621

Poi, quando anche le altre vi furono passate, tutte quante insieme andarono alla pianura di Lete[1] in un calore soffocante e terribile: non v'era un albero e nulla di quanto dalla terra germoglia. Già la sera essendo sopraggiunta, si accamparono presso le rive del fiume Amelete, delle cui acque nessun vaso può essere riempito: ogni anima doveva bere là una certa quantità di quell'acqua e chi dal senno non era trattenuto[2] ne beveva più della dovuta misura. E via via che ognuno beveva, cadeva in un totale oblìo. Ogni anima quindi prese son- *b*

1. La pianura di Lete: è la pianura della dimenticanza (da λήθη = il dimenticare), cosiddetta perché qui le anime berranno al fiume Amelete che letteralmente significa il fiume ove si perde ogni cura. Qui l'anima perde il suo passato nell'atto in cui spiritualmente rinasce a nuova vita. Sul soffocante calore della pianura cfr. D. E. Eicholz, *Plato, Republic* 621*a*, in « Classical Review », 1940, p. 142.

2. Bevendo l'acqua del fiume Amelete si scorda la vita passata, e puri si torna alla nuova vita, tutti su di un piano di uguaglianza. Ossia chi si è purificato è uomo nuovo: ed è da questo piano di comune uguaglianza che ciascuno, a seconda di come è virtuoso, differentemente dagli altri attuerà se stesso: cfr. sopra, 414*b*-415*d*, 457*c*-466*d*. Ora, chi troppo, per ingordigia, beva di quell'acqua nascendo alla nuova vita avrà dimenticata la propria esistenza passata, ma anche la visione dell'armonia suprema, di quello che è l'essenza Bene (la *luce* e il *fuso della Necessità*), e più non saprà quindi porre armonia in se stesso, farsi giusto. Tale motivo sarà ripreso e approfondito nel *Fedro*: « Come si è detto, ogni anima d'uomo ha per sua stessa natura contemplato le pure essenze: non si sarebbe altrimenti incarnata in quest'essere vivente: ma non a tutte le anime è facile, muovendo dalle cose di questo mondo, ricordare quelle essenze: non per quelle che videro appena le cose di là, non per quelle che, cadute qua, da cattiva compagnia volte verso il male, tanto sfortunate furono da dimenticare le sacre cose che allora contemplarono: poche ne restano che abbiano una sufficiente possibilità di ricordare. Queste quando vedono qualcosa che a quelle del cielo somigli,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

no: ma nel pieno della notte un tuono scoppiò, tremò la terra e le anime tutte furono allora lanciate qua e là, come in uno sfavillare di tante stelle cadenti, verso il luogo della loro nascita.

A lui, diceva Er, fu impedito di bere quell'acqua, né sapeva come, né in che modo si fosse ricongiunto al proprio corpo; sapeva soltanto che sull'aurora, aperti all'improvviso gli occhi, s'era trovato giacente sulla pira.

Ecco, Glaucone, come dalla dimenticanza si è salvato questo mito, come non è andato perduto: noi stessi potrebbe salvare, se davvero sapremo convincerci di esso e passeremo così *c* felicemente il fiume Lete e senza macchia sarà l'anima nostra.

E se, dunque, daremo retta a me[1], convincendoci che l'anima è immortale e capace di sostenere tutti i mali e tutti i beni, sempre seguiremo la via che porta in alto e, in ogni caso, secondo giustizia e saggiamente agiremo: così che saremo in pace con noi stessi e con gli dèi, finché rimarremo in questo mondo, e, quando avremo avuti i premi della giustizia che i vincitori *d* raccolgono, felici saremo tanto su questa terra, quanto in quel viaggio di mille anni di cui abbiamo discorso.

come da uno smarrimento vengono prese e non stanno più in sé: ma non sanno ciò che avvenga in loro, perché non possono esaminarsi abbastanza » (*Fedro*, 249*e*-250*b*).

1. Per una simile espressione cfr. *Iliade*, XVIII, 273.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

TIMEO

Le Persone

SOCRATE, TIMEO, ERMOCRATE, CRIZIA

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

IL DIALOGO DI PLATONE, INTITOLATO IL TIMEO, OVERO DELLA NATVRA DEL MONDO,

TRADOTTO DI LINGVA GRECA IN ITALIANA DA M. SEBASTIANO ERIZZO, GENTIL'HVOMO VENETIANO.

ET DAL MEDESIMO DI MOLTE VTILI ANNOTATIONI ILLVSTRATO, ET NVOVAMENTE MANDATO IN LVCE DA GIROLAMO RVSCELLI.

CON PRIVILEGIO.

IN VENETIA
PER COMIN DA TRINO
M D LVIII

La prima edizione del *Timeo* in versione italiana

Venezia, Comin da Trino, 1558.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

I

SOCRATE — Uno, due, tre*: ma dov'è, caro Timeo, il quarto[1] di voi che ieri siete stati ospiti miei e che oggi m'invitate a banchetto? 17

TIMEO — Si sarà sentito poco bene, Socrate: certo di sua volontà non sarebbe mancato a questa riunione.

SOCRATE — Sta, dunque, a te e a questi altri qui presenti di fare anche la parte dell'assente, no?

TIMEO — Certamente, e nei limiti delle nostre possibilità *b* non verremo meno al nostro còmpito: né giusto sarebbe che dopo l'ospitalità con cui tu ieri ci hai trattati, noi, che siamo rimasti, non ti ricambiassimo con altrettanta premura.

SOCRATE — Ma vi ricordate quali sono i problemi che vi proposi e sui quali vi pregai di parlare?

TIMEO — In parte ce ne ricordiamo: quanto poi non ricordassimo, ci sei tu qui presente a richiamarcelo a mente: o meglio, se non ti secca, da capo e di nuovo, daccene una breve sintesi, sì che meglio ce ne resti impresso il ricordo.

SOCRATE — E sia. Questa, credo, la sostanza di ciò che ieri *c* io dissi intorno allo Stato: quale secondo me doveva essere e di quali uomini formato perché fosse davvero il migliore.

TIMEO — Sì, Socrate, e tutti ne fummo pienamente soddisfatti.

SOCRATE — E innanzi tutto non vi abbiamo forse distinto la classe degli agricoltori e tutte le altre categorie di mestieri

* 17*a*-21*a* — *Lo Stato ideale in una sua possibile concretezza storica.*

1. Cfr. *Introduzione*, pp. 55, 56, 58.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

dalla classe di coloro che son chiamati a difendere lo Stato[1]?

TIMEO — Sì.

SOCRATE — E dando poi, secondo la sua natura, a ciascuna classe ciò che più le si adatta, un solo còmpito, un'arte sola *d* per ciascuna, dicemmo che coloro ai quali spetta di fare la guerra per tutti debbono unicamente essere custodi dello Stato, contro chiunque ne tenti, esternamente o internamente che sia, il sovvertimento, e dicemmo che costoro debbono con mitezza rendere giustizia ai proprii governati, che per natura sono 18 amici loro, ma che terribili debbono mostrarsi nelle battaglie contro tutti gli eventuali nemici[2].

TIMEO — Esattamente.

SOCRATE — E difatti, credo, dicemmo che l'anima dei guardiani avrebbe dovuto avere una tale natura da essere, ad un tempo, ardimentosa e filosofica, sì che verso gli uni e verso gli altri potessero divenire miti e terribili, sempre secondo giustizia[3].

TIMEO — Sì.

SOCRATE — E per quel che riguarda l'educazione? Non abbiamo detto che dovevano essere educati nella ginnastica, nella musica, ed in tutte quelle discipline che si adattano loro[4]?

TIMEO — Certamente.

SOCRATE — Non solo, ma si disse che coloro che sono così *b* allevati non dovranno considerare come bene proprio né oro, né argento, nessun altro possesso[5]: ma nella loro qualità di difensori, in cambio del loro ufficio di guardiani riceveranno dagli stessi protetti un compenso, quale conviene a gente interiormente equilibrata, compenso che spenderanno in comune, mentre, abitando sotto lo stesso tetto, vivranno gli uni con gli altri, tutti presi nell'esser virtuosi, senza altra preoccupazione di sorta.

TIMEO — Anche questo fu detto così.

SOCRATE — Ed ugualmente parlando delle donne avvertim- *c* mo che la loro natura va posta in armonia con quella degli uo-

1. Cfr. *Rep.*, 369*e*-374*e*.
2. Cfr. *Rep.*, 375*c*.
3. Cfr. *Rep.*, 374*d* segg., 375*e*.
4. Cfr. *Rep.*, 375-376, 412*a*.
5. Cfr. *Rep.*, 415*d*-417*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

mini fino quasi a renderla simile, e dare a tutte loro le stesse occupazioni dei maschi, sia per ciò che riguarda la terra, sia per tutto il resto[1].

TIMEO — Anche di questo si parlò così.

SOCRATE — E quanto alla procreazione dei figli[2]? Questo poi, data la novità di quanto abbiam detto, è più facile a ricordare: matrimoni e figli, tutto ponemmo che fosse a tutti comune, ed escogitammo il modo che mentre nessuno potesse mai riconoscere come suo il proprio figlio, tutti si considerassero l'un l'altro come appartenenti allo stesso ceppo, tenendo in conto di fratelli e sorelle tutti coloro che presso a poco potevano avere la stessa età: come genitori e nonni i più vecchi, figliuoli e nipoti i più giovani. *a*

TIMEO — Sì, e come dici, tutto questo è facile a ricordare.

SOCRATE — E perché sin dalla nascita divenissero, entro i limiti del possibile, naturalmente ottimi[3], non ci ricordiamo di aver detto che le autorità, uomini e donne, dovessero escogitare in segreto certi sorteggi di modo che nei matrimoni, ciascuno dalla sua parte, i cattivi e i buoni, si unissero, i cattivi con donne cattive, i buoni con quelle buone, senza che però nessuno potesse concepire odio per queste autorità, tutti attribuendo alla sorte la causa della propria unione? *e*

TIMEO — Lo ricordiamo.

SOCRATE — E non dicevamo anche che bisogna allevare soltanto i figli di coloro che son buoni[4], mentre i figli dei cattivi bisogna segretamente trasportarli in altra parte dello Stato, e che quindi via via che crescono, non cessando mai di tenerli sott'occhio, se alcuni ve ne siano degni dobbiamo richiamarli tra i buoni, sostituendoli con quelli di essi che si rivelano indegni? 19

TIMEO — Sì.

SOCRATE — Ebbene, abbiamo rifatto il percorso di ieri, ricordandolo ora nelle sue linee essenziali, oppure, caro il mio Timeo, sentiamo, come di cose dimenticate, il desiderio di qualche altra parte?

1. Cfr. *Rep.*, 451-457.
2. Cfr. *Rep.*, 457 segg., 466.
3. Cfr. *Rep.*, 460*a*.
4. Cfr. *Rep.*, 415*c-d*, 423*c-d*, 460*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

TIMEO — Niente affatto, che proprio queste furono, So- *b*
crate, le cose che si dissero[1].

II

SOCRATE — Ed ora, a proposito di questo nostro Stato che abbiamo descritto, ascoltate quale impressione mi suscita: un'impressione simile, direi, a quella che si prova quando, dopo aver visto dei magnifici animali, dipinti, o anche realmente vivi, ma fermi, si prova il desiderio di vederli in moto, *c*
e di dare realtà a qualcuno di quegli esercizi che sembrerebbero adatti ai loro corpi[2]. Ecco ciò che anche io sento considerando questo Stato di cui abbiamo discorso, e vorrei appunto che qualcuno mi esponesse, ragionando, come le lotte, che ogni Stato affronta, proprio queste il nostro affronti, come nobilmente entri in guerra, e guerreggiando si mostri degno dell'istruzione e dell'educazione data ai cittadini, sia nelle azioni con le opere, sia nei discorsi negoziando con l'uno o con l'altro Stato. Ma, o Crizia ed Ermòcrate, io sono pienamente cosciente di non essere capace[3] di tessere l'elogio dovuto di tali uomini, e di tale Città. E quanto a me non c'è da meravigliarsi, ma la *d*
stessa opinione mi son fatta anche dei poeti, di quelli antichi come di quelli d'oggi[4]: e non che io disprezzi la razza dei poeti; ma è a tutti evidente come la stirpe degli imitatori imiterà molto facilmente e perfettamente l'ambiente in cui sia cresciuta, mentre difficile è imitare bene o con l'azione o, e tanto più, con le parole, un mondo che per ciascuno sia fuori delle proprie *e*
consuetudini di vita[5]. Quanto poi alla genia dei sofisti, la ritengo bravissima nel saper fare un sacco di discorsi, e tante altre belle cose, ma temo che, abituata a vagare di città in città, senza una fissa dimora in alcun luogo, non sappia comprendere

1. Cfr. *Introduzione*, pp. 55-56.

2. Per questa esigenza di dare realtà allo Stato ideale cfr. *Introduzione*, pp. 56-58. Cfr. *Convito*, 206*b*-209*e*.

3. Cfr. *Apologia*, 32*a*-*e*.

4. Sottolineo che Platone ritiene incapaci i *poeti* di ieri e di oggi a tradurre in atto lo Stato ideale. Forse no i *poeti* di domani, attraverso la nuova educazione indicata: cfr. *Introduzione*, pp. 51 segg.

5. Cfr. *Rep.*, 392*c*, 595*a*-608*c*: cfr., per la frase quasi esatta, 604*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ciò che possano dire o attuare uomini, ad un tempo filosofi e politici, che agiscono in guerra e in battaglia, che con questi e con quelli negoziano sia a fatti sia a parole. Non ci resta, dunque, che la gente del vostro stampo, che per natura e per 20
educazione siete al tempo stesso filosofi e politici[1]. Ecco qua, infatti, Timeo[2], italiano di Locri, città retta con ottime leggi[3], ove a nessuno è inferiore per ricchezza e nobiltà di nascita, il quale ha coperto in patria le più alte cariche ed è salito ai più alti onori, elevandosi insieme, così almeno io penso, al sommo di ogni filosofia. Di Crizia[4], noi tutti che siamo qui pre-

1. L'uomo perfetto della *Repubblica*.

2. Altro di positivo non sappiamo di Timeo, se non ciò che è detto qui. Proclo, in *Platonis Timaeum commentaria* (Diehl), 3*b*, dava come opera di Timeo uno scrittarello *Sull'anima del mondo e sulla natura*, da cui avrebbe attinto Platone. La critica moderna è ormai d'accordo nel ritenere lo scritto una parafrasi dello stesso *Timeo* platonico. Timone di Fliunte riteneva che Platone avesse copiato da qualcuno. E così egli scriveva in tre versi dei suoi *Silli*: « anche tu, o Platone, sei stato preso dal desiderio di apprendere, e, pagandolo caro, hai comprato un librettino, ove hai appreso a scrivere il *Timeo* (τιμαιογραφεῖν) » (da Aulo Gellio, III, 17, 4). Diogene Laerzio (*Vita di Filolao, di Pitagora, di Platone*; VIII, 7: VIII, 1, 15: III, 1, 9) dice che il libretto comprato da Platone era uno scritto sulla natura del pitagorico Filolao. La fonte del *Timeo* è pitagorica, ma l'interpretazione è platonica. Secondo Cicerone, *Repubblica*, I, 10, 16, Platone avrebbe conosciuto personalmente Timeo di Locri. Aristotele ed Esichio citano Timeo insieme ad un Archita (Diels, p. 275). Cfr. G. Fraccaroli (*Prolegomeni al Timeo tradotto*, Torino, 1906, pp. 9-12), A. Rivaud (*Notice* al *Timeo*, « Belles Lettres », Parigi, 1925, pp. 14-9), A. E. Taylor (*A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, pp. 655-64); B. Centrone, *La cosmologia di pseudo Timeo di Locri ed il « Timeo » di Platone*, in « Elenchos », III, 1982, 2, pp. 293-324 (il trattatello deriverebbe dallo stesso Platone).

3. Si ritiene Zaleuco legislatore di Locri. Per le ottime leggi di Locri cfr. *Leggi*, 638*b*. Cfr. anche Pindaro, *Ol.*, X, 17.

4. Parente di Platone per via materna (cfr. sotto), sconcertante e contraddittorio ci appare Crizia dai documenti che possediamo. Da un lato dedito alla filosofia — anche se con gusto salottiero —, frequentatore di Socrate (cfr. *Carmide*, 169*c*; Senofonte, *Memorabili*, I, 18, 22), poeta non spregevole, oratore: dall'altro lato politico senza scrupoli, violento, passionale, ambizioso. Esiliato da Atene durante la guerra del Peloponneso, quando nel 404 Lisandro prese la città, vi tornò, e, nella reazione oligarchica, fece parte dei Trenta Tiranni, non dimostrandosi certo fra i migliori. Mise a morte Teramene: morì combattendo contro i democratici di Trasibulo (sulla restaurazione democratica ad Atene cfr. P. Cloché, *La restauration démocrat. à Athènes*, Parigi, 1915, ancora fondamentale; cfr. inoltre, S. Accame, *La battaglia presso il Pireo del* 403 *a. C.*, in « Riv. di Fil. class. » n. s., 1938, p. 346 segg.).

Di lui dice Proclo (*op. cit.*, 22*d*) che tra i filosofi era detto ignorante, filosofo fra gl'ignoranti. E questa fu forse la sua astuzia politica. Ci si è domandati perché Platone abbia scelto proprio Crizia per descrivere lo Stato perfetto ed ordinato. Ogni risposta, naturalmente, è ipotetica. Forse perché Crizia doti positive ne aveva: soltanto che fu rovinato dall'ambiente e dalla decadente classe cui apparteneva (cfr. *Rep.*,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

senti, tutti sappiamo che non ignora nessuno di questi argomenti di cui discutiamo. Quanto poi al carattere ed alla cultura di Ermòcrate[1], tanti sono i testimoni di come essa sia adatta a queste cose, che bisogna crederci. Ecco perché ieri, non senza averci pensato, quando mi pregaste di schizzare quanto è re- *b*
lativo allo Stato, lo feci molto volentieri sapendo che nessuno avrebbe potuto proseguire il mio discorso meglio di uno di voi, se aveste voluto, ché voi soli, oggi, posta la città di fronte ad una degna guerra, potrete fornirla di tutto ciò che le possa esser necessario. Ed ora che ho esposta la parte che mi fu affidata, a mia volta a voi ho affidato quella che, appunto, vi stavo indicando. E dopo esservi consultati insieme, insieme vi metteste d'accordo a ricambiarmi oggi il dono ospi- *e*
tale dei discorsi. Eccomi ora pronto a questo e il più disposto di tutti a ricevere la vostra offerta.

ERMOCRATE — Ma certamente, come Timeo, qui presente, ha detto, a noi, o Socrate, non mancherà la buona volontà, né abbiamo alcuna scusa per sottrarci al nostro impegno. Anzi già ieri, non appena uscimmo di qui, giungendo alle nostre stanze in casa di Crizia, ove appunto siamo ospiti, ed anche prima, per via, proprio a questo andavamo ripensando. E così Crizia ci raccontò una storia, tratta da un'antica tradizione, *d*
che ora tu, Crizia, devi ripetere anche a Socrate, sì che anch'egli possa giudicare se sia o no utile a quanto ci siamo proposti.

CRIZIA — Lo farò, se anche Timeo, nostro terzo compagno, è ugualmente d'accordo.

TIMEO — Sicuro che lo sono.

CRIZIA — Ascolta, dunque, Socrate, una molto singolare storia, ma tutta vera, a quanto disse una volta Solone, dei set-

491*e* segg.). Anzi, il caso Crizia è perfettamente descritto nella *Repubblica* stessa (cfr. *Rep.*, 488*a*-501*a*: soprattutto 491*e*, 494*d*-*e*, 498*a*). Se Crizia fosse stato educato bene, platonicamente, sarebbe stato politico perfetto, perché anche di natura filosofica, non solo ma legato per sangue alla grande tradizione ateniese di Solone. Crizia fu, dunque, vittima di un ambiente, di quella situazione storica contro cui Platone combatte. E non è forse un caso che l'altro interlocutore del *Timeo*, Ermòcrate, forse il generale siracusano, uomo di grandi doti che fu anch'egli vittima delle lotte fra Greci, quelle lotte che Platone si augurava mai più dovessero accadere (cfr. *Rep.*, 471*b*). Cfr. *Introduzione*, p. 56 e *Nota storica*, p. 260.

1. Cfr. *Nota storica*, p. 260.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

te saggi il più saggio. Egli era parente nostro e legato da grande amicizia al mio bisnonno Dròpide[1], come, in più di *e* un suo verso, dice egli stesso[2]. Solone, dunque, raccontò a mio nonno Crizia, il quale, già vecchio, dinanzi a noi amava ricordarsene, che alcune grandi e meravigliose gesta compiute anticamente dalla nostra città eran cadute in oblìo a causa del tempo, e per la morte degli uomini: ma una fra tutte era la più grande: e questa, forse, ricordandoci, potremmo, come si deve, dimostrare a te la nostra gratitudine, e ad un tempo cele- 21 brare degnamente e veramente la dea[3] nel giorno della sua festa, quasi cantassimo un inno in sua lode.

1. Diogene Laerzio (III, I) e Proclo (*op. cit*, 26*b*), puntano su οἰκεῖος (*di casa, parente*), sostengono che Solone era fratello di Dròpide. « Ma se era tale, perché – osserva il Fraccaroli (*op. cit.*, p. 134) – non l'ha detto Crizia senz'altro ἀδελφός (*fratello*)? perché usare la parola equivoca invece di quella specifica e precisa, e proprio là ove si voleva far notare la stretta intimità dei due personaggi? Oltre di ciò mi pare evidente che ἡμῖν è fuori di luogo: cosa vuol dire φίλος ἡμῖν Δρωπίδου τοῦ προπάππου? O che προπάππου ἡμῖν sta per προπάππου ἡμῶν? Né si può prendere ἡμῖν per dativo etico. Credo pertanto che ἡμῖν sia da trasportarsi dopo οἰκεῖος (come iperbato mi parrebbe troppo strano) e valga *nostro parente*: egli era dunque congiunto con la famiglia ed in particolare intimo di Dròpide ». Dròpide fu padre di Crizia il vecchio, a sua volta padre di Callescro e di Glaucone il vecchio. Da Callescro nacque Crizia II (il nostro): da Glaucone il vecchio nacquero Carmide e Perictione. Da Perictione, sposatasi ad Aristone, nacquero Platone, Glaucone II ed Adimanto. Cfr., per queste parentele, *Carmide*, 157*e*-158*a*.

2. Anche nel *Carmide* (157*e*) Platone dice che Dròpide e la sua famiglia furono cantati da Solone, e, aggiunge, da Anacreonte. Effettivamente ci son conservati due versi di Solone ove si parla di Crizia il vecchio e di suo padre. Furon citati da Aristotele (*Rettorica*, I, 15, p. 134; ed. Voilquin e Capelle, Parigi, 1944; fragm. 22 del Bergk), poi da Proclo (*op. cit.*, 25*f*). Essi sono: « Dite a Crizia il biondo che ascolti suo padre, ché mai potrà obbedire a miglior guida ».

3. Secondo Proclo (*op. cit.*, 9*b*, 26*e*-27) questa festa in onore di Atena e immediatamente seguente le Bendidie era la festa delle *Panatenee minori*. Studi più approfonditi hanno portato a dimostrare che le Panatenee non si svolgevano a breve distanza dalle Bendidie, ma circa due mesi dopo. Ora, tenendo fede a Proclo che qui si tratti delle Panatenee, da R. Hirzel (*Der Dialog*, Lipsia, 1895, pp. 256-7) ad A. Mommsen (*Feste der Stadt Athen in Altertum*, Lipsia, 1898, p. 51) a C. Ritter (*Timaios*, in « Philologus », 1903, pp. 410-8) al Rivaud (*op. cit.*, p. 19), si è sostenuto che, dunque, Platone nel *Timeo* non può riassumere la *Repubblica*. Soltanto che Platone non dice di quale festa si tratti e quindi non è affatto detto che qui Platone debba proprio citare le Panatenee. Così, già dal 1906 il Fraccaroli (*op. cit.*, pp. 135-6) riteneva che la festa qui citata da Platone fosse quella delle *Plinterie* dedicate ad Atena, che secondo Fozio (alla voce) si celebravano il 20, secondo Plutarco (*Alcibiade*, 34) il 25 del mese Targelione (Maggio), e che erano strettamente collegate con le Callinterie che si celebravano il 19 o il 20 di Maggio, cioè nello stesso giorno delle Bendidie (Proclo dice che le Bendidie si svolgevano il 19 di Targelione a p. 9, il 20 a p. 27). È stato pensato che la mobilità delle date delle Plinterie fosse in relazione con la mobilità delle

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

SOCRATE — Tu dici bene, ma qual è questa impresa che fu raccontata da Crizia, e non come una favola, ma come impresa un tempo realmente compiuta da questa città, sì come egli la sentì da Solone?

III

CRIZIA — La dirò questa vecchia storia* che ascoltai da un uomo tutt'altro che giovane: eh sì! perché Crizia, a quanto egli stesso diceva, aveva allora già quasi novant'anni ed io, forse, al massimo, toccavo la diecina. Festeggiavamo il giorno *b* Cureòtide delle Apaturie[1]. E ciò che sempre in quella ricorrenza è costume facciano i fanciulli, anche allora fu fatto: i nostri padri, così, misero in palio premi di recitazione poetica. Molte poesie, dunque, di molti poeti furon dette, e molti di noi ragazzi cantammo poesie nuove per quei tempi, poesie di Solone. Anzi, uno dei miei confratelli[2], sia che quello fosse allora il suo pensiero, sia che volesse far cosa grata a Crizia, affermò che secondo lui non soltanto Solone era stato il più saggio in ogni altra opera, ma anche nella poesia il più nobile di tutti i poeti. Il *c* vecchio — me ne ricordo come se fosse ora — ne fu tutto rallegrato e sorridendo disse: « Davvero, Aminandro, se non avesse poetato che per passatempo, ma se ne fosse occupato sul serio come tanti ed avesse finito quel racconto che aveva portato qui dall'Egitto, e se non fosse stato costretto a causa delle discordie civili, a causa di tanti altri malanni, che trovò in

Bendidie (P. STENGEL, *Die Griech. Kultusaltertümer*, Monaco, 1890, p. 214; A. SCHMIDT, *Handbuch der gr. Chron.*, Jena, 1888, p. 299). Ad ogni modo sùbito dopo le Bendidie v'era una festa dedicata ad Atena, e può darsi sia questa la festa cui qui Platone accenna. Fra le tante possibili ipotesi accetto, dunque, quella del FRACCAROLI. Cfr. anche L. DEUBNER, *Attische Feste*, Berlino, 1932.

* 21*a*-26*e* — *La Mitica Atene e l'Atlantide* (*il racconto di Solone*).

1. Le Apaturie era una festa che durava tre giorni, che si celebrava nel mese di Pianepsione (Ottobre), ed in cui fanciulli e fanciulle s'iscrivevano alle *fratrie* (corrispondenti press'a poco alle *gentes* dei Romani). Nel terzo giorno, detto Cureòtide (da κόρος o κοῦρος, *giovane*, *figlio*), dopo l'iscrizione, si svolgeva una gara tra i giovinetti (cfr. SCHOL., *Aristoph. Acharn.*, 146). Si è detto anche che la festa si chiamasse Cureòtide perché in quel giorno si tagliavano i capelli ai ragazzi (Cureòtide, da κείρειν, tosare). Più semplice e chiara mi sembra la derivazione da κοῦρος, giovinetto.

2. Τις τῶν φρατέρων, un tale appartenente alla nostra *fratria*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

patria al suo ritorno, a trascurare la poesia, io son convinto *d*
che neppure Esiodo, neppure Omero, nessun altro poeta sarebbe divenuto più celebre di lui». «E quale era o Crizia — domandò Aminandro — codesto racconto?». «Trattava — rispose — dell'impresa più grande e più degna d'esser celebrata fra tutte quelle che furono compiute dalla nostra città, ma di cui, causa il tempo, causa la morte di coloro che ne furon gli attori, il ricordo non durò fino a noi». «Tu, dunque, da capo — disse Aminandro —, racconta cosa narrò Solone e come e da chi diceva di averla ascoltata come cosa vera»[1].

«C'è in Egitto — egli disse — nella regione del Delta, al *e*
cui vertice si scinde il corso del Nilo, una certa regione chiamata Saitica, di questa regione la città più grande è Sais e di essa era anche il re Amasi[2]. La gente del luogo dice che fondatrice della città è una dea, che in egiziano è detta Neith, ma che in greco, a quanto essi stessi dicono, Atena[3]. Questa gente ha grande amicizia con gli Ateniesi ed afferma d'essere in qualche modo della loro stessa stirpe. Solone raccontò che, giunto là, vi fu preso in grande considerazione, e che, interrogando un **22**
giorno sugli avvenimenti antichi i sacerdoti più dotti intorno a

1. Così suona, ad esempio, il terzo frammento di Solone: «La nostra città non perirà per decreto di Zeus e decisione degli dèi beati, ché Pallade Atena, la sua patrona altera, ha stese su di lei le mani; ma sono i cittadini stessi, che nella loro avidità di denaro, per imprudenza, voglion mandare la città in rovina». E dice W. JAEGER: «Per Solone certo è che il diritto ha il suo posto incrollabile nell'ordinamento divino del mondo. Egli non si stanca di riaffermare che è impossibile calpestare il diritto, giacché questo finisce sempre per imporsi vittorioso. Il castigo, prima o poi arriva, ristabilendo il necessario equilibrio là dove la prepotenza (*hybris*) umana ha violati i giusti limiti» (*Paideia*, trad. it., vol. I, p. 227). Cfr. di Solone i fragm. 3, 10, 8, 12-14, 16, 17, 19 (DIEHL). Chiaro, di qui, perché Platone faccia Crizia portavoce di un poema di Solone, sia pure interrotto e probabilmente mai esistito, sulla preistorica Atene e sulla sua lotta giusta contro l'*hybris* degli Atlantidi. Questo ritorno a un mitico passato deve assumere per Platone un valore religioso per il futuro, ed è forse per questa religiosità che Platone finge che Solone abbia appreso questa storia da un vecchissimo sacerdote egiziano (cfr. sotto, 22*b*). S'integrano così il *Timeo*, che è il mito della *politeia* cosmica, col *Crizia*, che è il mito della decadenza umana dovuto all'*hybris* nei confronti dell'ordine divino, cioè della moralità. Cfr. *Introduzione*, p. 58.

2. Amasi (Amôsis II), amico degli Elleni, re della 26ª dinastia (569 a. C., circa). Cfr. ERODOTO II, 162 segg.

3. Neith, divinità egiziana, compagna di Fta, si dice di origine libica, identificata dai Greci con Atena. Anche CICERONE (*De Natura Deorum*, III, 23, 59) afferma che la dea venerata a Sais era Atena, ma ne tace il nome egizio: così PLUTARCO (*Iside e Osiride*, 9, 32, 62), che la identifica però con Iside.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

queste cose, aveva scoperto che né lui stesso, né alcun altro greco ne sapeva per così dire nulla. Ed una volta, volendoli indurre a parlare di fatti antichi, cominciò a raccontare quello che da noi si ritiene più antico. Parlò di Foroneo[1], che si dice sia stato il primo uomo, di Niobe, e — dopo il diluvio — di Deucalione e Pirra[2], e dei miti che favoleggiano sulla loro nascita e delle genealogie dei loro discendenti. E con la memo- *b*
ria risalendo attraverso i tempi si sforzò di computare quanti fossero gli anni passati da quegli avvenimenti di cui parlava.

Uno dei sacerdoti, allora, vecchissimo, disse: « Solone, Solone, sempre fanciulli siete voialtri greci, mai vecchio è un greco ». E Solone, udito questo: « Cosa vuoi dire? ». E allora il sacerdote: « Tutti giovani siete di spirito! Ché in voi nessuna opinione antica, prova di vecchia tradizione, avete, né sapienza alcuna bianca di tempo. Ed eccone il perché. Molte distruzioni *c*
di uomini ci sono state e di tanti generi, e vi saranno ancora, e il fuoco e l'acqua ne sono stati la causa maggiore, e per altre cause infinite altre distruzioni minori. Ad esempio ciò che si racconta anche da voi, che una volta Fetonte[3], figlio di Elio, attaccato il carro paterno, per non essere abile a guidarlo lungo la via del padre, incendiò tutto quel che c'era in terra e lui stesso

1. Foroneo d'Argo, il cosiddetto « primo uomo », leggendario, figlio d'Inaco, divinità fluviale, e dell'oceanide Melia, padre di Apis e di Niobe (non la Niobe figlia di Tantalo che osò dirsi più prolifica di Latona). Cfr. Acusilao, fragm. 20, Diels; Pausania, II, 22, 5 e 34, 4-5, III, 15, 5; Clemente Alessandrino, *Strom.*, I, 21 (Migne, I, p. 825).

2. Secondo la leggenda Zeus per punire gli uomini della loro malvagità, inviò un tremendo diluvio. Vennero risparmiati soltanto Deucalione, figlio di Prometeo, e Pirra sua moglie, che si salvarono su di una nave che Prometeo aveva loro consigliato di costruirsi. Dopo nove giorni approdarono alla sommità del Parnaso che emergeva dalle acque. Interrogato l'oracolo, l'oracolo rispose: « gettate dietro a voi, dopo esservi sciolte le vesti e avvolto il capo, le ossa della Gran Madre ». Deucalione e Pirra, interpretando l'oracolo, gettarono dietro di sé pietre (le ossa, appunto, della madre terra). Le pietre gettate da Deucalione divennero uomini, donne quelle gettate da Pirra. Sorse così nuova schiatta umana, arricchita dai figli di Deucalione e Pirra che furono Anfizione ed Elleno. Da Elleno nacquero a loro volta Eolo, Doro e Xuto: da Xuto, Acheo e Jone. Si originarono così le stirpi elleniche degli Eoli, Dori, Joni, Achei. La leggenda ha molto probabilmente allegorizzato uno dei tanti cataclismi avvenuti in tempi remoti durante gli assestamenti della terra. E, sia pur miticamente, questo dice lo stesso Platone sùbito sotto.

3. Narra la leggenda che Fetonte, figlio del Sole (Elio) e di Climene, chiese un giorno al padre di guidare lungo la via del cielo il suo carro di fuoco. Inesperto non seppe reggere i focosi cavalli che lo trascinarono verso la terra. La terra non fu incenerita, ma tutto riarse ed i fiumi rimasero aridi e asciutti. Allora Zeus lo fulminò

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

morì, colpito dal fulmine: e questo si racconta in forma di leggenda. Ma altra è la verità: una deviazione[1] di corpi che si aggirano intorno alla terra e lungo il cielo, e la distruzione che, a lunghi intervalli di tempo, per la sovrabbondanza del fuoco, avviene di tutto ciò che si trova in terra. Più facilmente muoiono allora tutti coloro che abitano su per le montagne, nei luoghi alti, là dove è arido, di coloro che hanno dimora in prossimità dei fiumi e del mare. *d*

Ma qui da noi il Nilo, nostro salvatore in tanti altri casi, straripando è di salvezza anche in questa calamità.

Altre volte, invece, quando gli dèi purificando con le acque la terra la sommergono[2], si salvano solo bifolchi e pastori che abitano sui monti, ma gli abitanti delle vostre città sono dai fiumi trascinati al mare. Qui da noi, invece, né allora, né mai *e* al suolo scorrono le acque da sopra, ché, all'opposto, naturalmente scaturiscono sempre dal sottosuolo[3]. Ecco — si dice — perché in questo paese si sono conservate le più antiche tradizioni. Ma altra è la verità, e cioè che in tutti quei luoghi in cui non lo impedisca né il freddo eccessivo, né un soffocante calore, la razza umana, più o meno numerosa, resiste sempre. Così, **23** e da voi e da noi, e in ogni altro luogo di cui si sia sentito parlare, se qualcosa di bello, di grande, di notevole, insomma, è avvenuto, tutto è stato qui scritto fin dalla antichità nei templi, e la memoria ne è stata salvata.

Presso di voi però e presso gli altri popoli non appena vi sia stata una certa evoluzione nella scrittura ed in tutto ciò di cui hanno bisogno le città, ecco che nuovamente, a regolari intervalli di tempo[4], quasi fosse una malattia, si aprono le cateratte del cielo, e di voi non sopravvivono che gli illetterati e gl'ignoranti[5]. E così, ogni volta, tornate giovani, senza nulla *b*

e lo precipitò nell'Eridano. Lungo le rive dell'Eridano lo piansero le sue sorelle Eliadi che furon trasformate in pioppi (cfr. Esiodo, fragm. 199, Rzach 2).

1. Παράλλαξις; *deviazione, perturbazione*: cfr. *Politico*, 269*e*, 270*d*.

2. Cfr. *Leggi*, 677*a*, 677*b*; *Politico*, 269 segg.

3. L'acqua cioè non arriva al Nilo dal cielo, ma dallo stesso sottosuolo. Porfirio e Giamblico (in Proclo, *op. cit.*, 37*a*, 37*b*) spiegano affermando che secondo un'antica leggenda egiziana l'inondazione del Nilo era dovuta a un pullular dell'acqua dalla terra, per cui il Nilo era detto « sudore della terra ».

4. Cfr. *Politico*, 269*c*.

5. Cfr. *Leggi*, 677*c*-678*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

sapere di ciò che è stato qui, di ciò che avvenne presso voi, nei tempi antichi. E queste vostre genealogie che tu, Solone, ora ci esponevi, ben poco differiscono dalle favole dei fanciulli. Innanzi tutto non ricordate che un solo diluvio[1] terrestre, mentre tanti altri ve ne furono prima: e per di più ignorate che nel vostro paese nacque la migliore e la più bella razza di uomini, ed ignorate anche che tu e tutta la vostra presente cittadinanza discendete da quegli uomini, ché di loro si salvò una certa semenza. E lo ignorate perché, durante le numerose *c* altre generazioni, i sopravvissuti son morti, senza sapere nulla di lettere. Sì, o Solone, tempo vi fu, prima del più grande diluvio, in cui la città, la città che oggi è degli Ateniesi, era, di tutte, in guerra, la migliore, e, sotto tutti gli aspetti, quella che aveva migliori ordinamenti. Ed in essa — si dice — furono compiute le più belle imprese, e furono attuate le più belle istituzioni di quante sotto il cielo noi abbiamo sentito parlare».

Avendo inteso questo, Solone diceva d'esserne rimasto pro- *d* fondamente meravigliato, e, tutto preso di curiosità, pregava i sacerdoti di rifare esattamente e di séguito tutta la storia di quelli che un tempo furono i suoi concittadini.

Rispose il sacerdote: «Ben volentieri! o Solone: ma per amor tuo e della vostra città parlerò, e soprattutto in onore alla dea che ebbe in sorte, nutrì, allevò, la vostra e la nostra città. Anzi, di queste due la più antica è la vostra e di mille anni, ché la dea ricevette la vostra semenza da Gea e da Efesto[2]. *e* Più recente è la nostra. Dal tempo in cui la nostra città fu fondata, così dicono i nostri sacri scritti, è trascorso un periodo di ottomila anni[3]. Io, dunque, in breve ti rivelerò le leggi dei vostri concittadini di novemila anni or sono, e la più bella delle loro imprese: ma i particolari di tutto li vedremo più tardi, a nostro agio, avendo sotto mano gli stessi testi. Quanto 24

1. Quello di Deucalione.

2. Gli Ateniesi, secondo un mito attico, nacquero dalla terra (Gea) fecondata dal seme di Efesto (cfr. EURIPIDE, *Ione*, 267 — cfr. ANTIGONOS DI KARYSTOS, fragm. 12). Cfr. *Crizia*, 109*c*.

3. Il testo greco ha: Τῆς δὲ ἐνθάδε διακοσμήσεως παρ' ἡμῖν ἐν τοῖς ἱεροῖς γράμμασιν ὀκτακισχιλίων ἐτῶν ἀριθμὸς γέγραπται. Alla lettera è: *e di questa nostra fondazione nelle sacre scritture è scritto il numero di ottomila*: che è un brutto italiano. Vi è qui in Platone una contraddizione, perché nelle sacre scritture non vi poteva essere il numero 8.000 sotto la fondazione di Sais. Se mai vi poteva essere

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

alle leggi paragonale a queste nostre, ché molti esempi di quelle che un tempo esistevano da voi, oggi le troverai qui. Innanzi tutto troverai la classe dei sacerdoti[1] distinta da tutte le altre e messa da parte, poi quella degli artigiani, non solo ma ciascuna categoria di artigiani esercita separatamente il proprio mestiere, senza confondersi con nessun'altra: così la classe dei pastori, dei cacciatori, dei contadini. Quanto alla clas- *b*
se dei guerrieri, già te ne sarai accorto, qui da noi è ugualmente distinta da tutte le altre, e la legge proibisce ai suoi appartenenti di occuparsi di ogni altra cosa se non di quanto sia relativo alla guerra[2]. Lo stesso si dica per la foggia del loro armamento, scudi e lance, di cui noi per primi ci armammo, tra i popoli circonvicini dell'Asia[3]: fu la dea che, come a voi per primi, insegnò anche a noi.

Quanto poi alla scienza tu stesso ti accorgi quanto qui da noi se ne sia presa cura la legge, fin dal principio, nell'ordinamento di ogni aspetto di vita, avendo scoperto tutto fino alla divinazione[4] ed alla medicina che salva la salute, e da queste *c*
scienze divine fino alle loro applicazioni umane, procurandoci anche tutte le altre scienze che derivano da quelle.

Ebbene, questo stesso ordinamento e queste stesse istitu-

scritto che la fondazione risaliva a 8.000 anni addietro (cfr. FRACCAROLI, *op. cit.*, p. 146).

1. Si è detto, fra l'altro, per negare un rapporto diretto fra la *Repubblica* e il *Timeo*: « ove trovare nella *Repubblica* l'elogio dichiarato della costituzione egiziana? Platone vi parla degli Egiziani *en passant*, mai della loro costituzione ». « La classe dei filosofi non ha niente a che fare con quella dei sacerdoti egizi » (DIÈS, *Introduction à la République*, *op. cit.*, p. CXXIX). È vero, ma questo non nega nulla. Si potrebbe rispondere che nel *Timeo* e nel *Crizia* l'atmosfera è mitica, volta ad instaurare una religiosità che rende possibile lo Stato ideale filosoficamente disegnato nella *Repubblica*. La religiosità egiziana è presa come termine di paragone, e così dunque la classe sacerdotale: tanto più che colui che parla è appunto un sacerdote egiziano, e quindi facile diviene il paragone, anche se nel contenuto i filosofi della *Repubblica* sono ben lontani dai sacerdoti egizi. Il paragone, probabilmente, è dovuto al fatto che la classe sacerdotale aveva in Egitto il monopolio della scienza. Per i riferimenti da parte di Platone alle abitudini, all'invenzione della scrittura, ed alla scienza egiziane cfr. *Fedro*, 274*c* segg.; *Filebo*, 18*b*; *Leggi*, 656*d*-657*a*, 747*c*, 799, 819. Cfr. A. REY, *La science orientale avant les Grecs*, Parigi, 1930; R. MONDOLFO, *Nota sui rapporti con l'Oriente*, in ZELLER, *La fil. dei Greci*, trad. it., vol. I, p. 71 segg.; J. KERSCHENSTEINER, *Platon und der Orient*, Stoccarda, 1945, e la ricca bibliografia.

2. Come nella *Repubblica*.

3. L'Egitto da molti antichi era considerato Asia.

4. Cfr. REY, *op. cit.*; MONDOLFO, *op. cit.*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

zioni la dea a voi dette per primi. Ella aveva in precedenza scelto il luogo in cui voi siete nati[1], considerando che il felice clima[2] delle stagioni avrebbe prodotto uomini di grande intelligenza. E poiché la dea amava ad un tempo la guerra e la sapienza, scelse appunto quel luogo adatto al sorgere di uomini *d* quanto più simili a lei, e per primo lo popolò. E voi lo abitavate avendo leggi simili alle nostre, ed anche migliori delle nostre, superiori a tutti gli uomini in ogni virtù, sì come conviene a germogli ed alunni di dèi[3]. E grandi e numerose imprese della vostra città si ammirano qui scritte, ma una le sopravanza tutte per grandezza e valore. Nelle nostre scritture è ripor- *e* tato, infatti, che la vostra città annientò una grande potenza che aveva invaso insieme tutta l'Europa e l'Asia, muovendo violenta di là dal mare Atlantico. Quel mare era allora navigabile: infatti dinanzi a quello stretto, che voi chiamate — così dite — le Colonne d'Ercole[4], c'era un'isola e quest'isola era più

1. Cfr. *Crizia*, 109*b*.

2. Per la bontà del clima cfr. EURIPIDE, *Medea*, 824 segg.

3. Cfr. *Introduzione*, pp. 57-58.

4. Il cosiddetto « confine del mondo » segnato da Ercole. Inventata o no da Platone (STRABONE, II, p. 102, e LONGINO presso PROCLO — *op. cit.*, p. 26 segg. — considerano Platone come l'unico inventore del mito dell'Atlantide) senza dubbio la storia dell'Atlantide e di Atene antichissima è leggendaria. Può anche darsi, come alcuni geologi e biogeografi vogliono, che il mito dell'isola Atlantide, grande isola di fronte alle Colonne d'Ercole, in un sol giorno e in una notte sola inghiottita dal mare a causa di un cataclisma, rispecchi avvenimenti tellurici che abbiano effettivamente sconvolto la terra, ma questo ha per noi poca importanza. Più volte, qui, Platone ha accennato a diluvi e cataclismi avvenuti in epoche remote. Nessuno nega che vi siano stati. Platone, ad ogni modo, li prende come occasione per trasferire in una epoca mitica e a tutti ignota, tranne ai sacerdoti egizi, che sanno le vie della divinazione, e che ci portano sùbito in un'atmosfera d'iniziazione (e non è novità in Platone: basti ricordare il *Menone*, 81*b* segg.) la possibilità dell'esistenza del suo Stato ideale. Lo Stato vero è possibile soltanto se gli uomini tornano ad essere veramente uomini, veramente sé. Un tempo — ed è *mito* — furono divini, o protetti dal Dio, e in questo furono veramente uomini, oggi debbono tornare con le proprie forze ad essere divini, a riscattare sé, e la loro conquista morale li farà uomini nel senso più pieno della parola. Non a caso Platone nella VII *lettera* (326*a*) dice « o i re diverranno filosofi per *grazia divina*, o i filosofi faranno i re ». I re per divenire veramente filosofi avranno bisogno dell'aiuto del Dio, non i filosofi che in quanto tali già partecipano del divino, che significa appunto essere sé, armonia, coscienza di questa armonia: ed è conquista umana, morale; mentre un tempo, quando ancora l'uomo non era caduto, egli era già divino per sua natura (come i re dell'Atlantide) o aiutato dal Dio (come gli antichi ed autoctoni abitatori di Atene). Il mito della preistorica Atene e dell'Atlantide si riallaccia così al momento religioso della *Repubblica*. Cfr. *Politico*, 268*e*-274*d*; *Menesseno*, 237 segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

grande della Libia e dell'Asia unite insieme[1]. E i viaggiatori antichi potevano passare allora da questa alle altre isole, e da queste isole potevano passare al continente, sulla riva opposta a questo mare che allora era veramente un mare. Da un lato, difatti, quanto mare v'era entro lo stretto di cui parliamo, sembrava un porto di stretta imboccatura, dall'altro lato, dalla parte esterna vi era questo vero mare e la terra che lo circondava e che senza errore poteva dirsi un continente, nel vero senso della parola. Grande e meravigliosa potenza regale s'era venuta formando in quest'isola Atlantide[2], che dominava su tutta l'isola e su molte altre isole e parti del continente. Non solo, ma il suo impero si estendeva al di qua dello stretto in Libia fino all'Egitto, ed in Europa fino alla Tirrenia[3]. Ebbene, questa potenza, concentrate un giorno tutte le sue forze, d'un sol balzo tentò d'aggiogare il vostro territorio e il nostro e tutti quelli al di qua dello stretto[4].

Fu allora, o Solone, che la vostra potente città fece rifulgere agli occhi di tutti il suo eroismo e la sua forza; su tutte prevalendo per forza d'animo ed arte militare, prima a capo degli Elleni, poi costretta a combattere da sola per la defezione degli altri, più volte sull'orlo del pericolo estremo, vinti gl'invasori[5], innalzò il trofeo, impedì che fossero asserviti coloro che mai erano stati servi, e, generosamente, gli altri popoli, quanti abitiamo al di qua delle Colonne d'Ercole, tutti liberò.

Spaventosi terremoti e cataclismi avvennero poi[6]. In un sol giorno, in una sola notte, terribili, tutta la vostra stirpe guerriera sprofondò sotterra, e l'isola stessa d'Atlantide si inabissò nel mare e scomparve. Ecco perché, ancora oggi, quel-

Cfr. *Introduzione*, p. 46. Per il mito dell'Atlantide e la letteratura sull'argomento cfr. la *Nota bibliografica*. Cfr. inoltre *Crizia*, 115*d*, nota.

1. Per Libia qui s'intende l'Africa in generale allora conosciuta ad ovest dell'Egitto.

2. Atlantide perché Atlante fu il nome del suo primo re. Cfr. *Crizia*, 114*a*.

3. Per Tirrenia s'intende qui l'Italia occidentale, quella che più tardi fu l'Etruria, il litorale del medio Tirreno.

4. Cfr. *Crizia*, 121*b* segg.

5. È ciò che Atene fece storicamente nella seconda guerra persiana.

6. Cfr. *Leggi*, 677*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

l'Oceano è difficile ad ogni navigazione ed inesplorabile, impedendolo il pericolo dei bassi fondi che l'isola ha formato inabissandosi » [1].

IV

In sintesi, o Socrate, hai udito il racconto del vecchio Crizia, quale egli ascoltò da Solone: ecco perché quando ieri di- *e*
scorrevi dello Stato e ne descrivevi i cittadini, ero tutto stupito, rammentandomi appunto ciò che ora ho detto, e riflettendo come, per non so quale divina ispirazione e veramente venuta a proposito, tu, quasi in tutto, fossi d'accordo con quello che aveva detto Solone. Lì per lì non ne volli far parola, ché, dopo tanto tempo, non me ne ricordavo perfettamente. 26
Pensai, dunque, che prima sarebbe stato meglio, fra me e me, ripassare adeguatamente tutto il racconto, e poi parlarne. Ecco perché sùbito accettai il cómpito che ieri tu ci affidasti, pensando che quel che costituisce la maggior difficoltà in tutte le ricerche di questo genere, trovare un tema che sia veramente adeguato alle nostre intenzioni, l'avremmo superato discreta- *b*
mente. Ed ecco perché, sì come ha detto Ermòcrate, ieri, appena uscimmo di qui ho riferito a costoro quanto via via mi venivo ricordando e, poi, avendoli lasciati e ritornandoci sopra durante la notte, son riuscito a rifarmi presente quasi tutto l'insieme: proprio vero, come si dice, che quanto abbiamo appreso da ragazzi s'incide nella memoria in modo sorprendente. Ed effettivamente io, almeno io, non so se quanto ho udito ieri saprei perfettamente ricordarlo oggi, mentre resterei davvero stupito se mi fosse sfuggito qualcosa di ciò che ho inteso da tanto tempo. Con grande infantile [2] gioia, si ascoltavano allora quelle *c*
cose, e poiché il vecchio me le insegnava così generosamente, ed io non mi stancavo mai d'interrogarlo, ecco perché mi sono

1. Si è trovato in questo un'allusione al mare dei Sargassi. PROCLO (*op. cit.*, 58*b*) cita un testo di Aristotele che ricorda i bassi fondi melmosi, al di là delle Colonne d'Ercole: « Aristotele riporta che vi è del fondo nel mare esterno, vicino a dove si entra, e che in questo luogo vi sono acque basse e melmose... Ancora oggi sono dette *basse* (βράχη) le rocce nascoste sotto il mare e a pelo d'acqua ».

2. Con la maggioranza dei codici, leggo: μετὰ πολλῆς ἡδονῆς καὶ παιδικῆς: e non παιδιᾶς come leggono STALLBAUM e BURNET.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

rimaste così impresse quali incancellabili pitture fatte a fuoco[1]. E così, sùbito, stamattina, agli amici qui presenti, le ho dette, sì che anch'essi, come me, ne potessero ragionare bene.

Ed ora — a questo tendeva tutto il mio discorso — sono pronto, Socrate, a parlarne, non solo sommariamente, ma, punto per punto, proprio come le ascoltai io stesso: quei cittadini e quella città, di cui ci parlasti ieri sotto forma di mito[2], li tradurremo ora in realtà supponendo si tratti di questa città qui: e i cittadini che t'immaginavi diremo che sono quei veri nostri antenati, quelli di cui parlava il sacerdote. Perfetto sarà l'accordo, né certo cadremo in stonatura affermando che sono proprio quelli che vissero in quegli antichi tempi. Ebbene, dividendoci le parti, cercheremo, tutti insieme, per quanto ne siamo capaci, di rispondere nel modo migliore al cómpito che ci hai affidato. E dunque, o Socrate, bisogna esaminare se questo tema è veramente adeguato al nostro problema, o se invece dobbiamo cercarne un altro. *d* *e*

SOCRATE — Ma quale altro, Crizia, potremmo preferire a questo, che andrebbe benissimo per la sua affinità all'attuale festa della dea, e che è interessante perché non è un fantastico mito, ma una storia vera? E dove ne troveremo altri, se accantoniamo questo? È impossibile! Ma con buona fortuna tocca ora a voi parlare, ed io, in compenso dei miei discorsi di ieri, riposando, starò tutto orecchi. 27

CRIZIA — Socrate, considera ora la disposizione dei nostri, a te, doni ospitali, come li abbiamo distribuiti*. Si è stabilito che Timeo, che fra di noi è il più profondo in astronomia e ha lungamente studiato quale sia la natura del tutto, parli per primo, iniziando dalla genesi del cosmo per giungere fino alla natura degli uomini: dopo parli io, come se da lui avessi ricevuto gli uomini nati dalla sua parola ed alcuni educati da te con special cura, e, secondo il pensiero e la legge di Solone[3], *b*

1. Per le pitture fatte a fuoco cfr. PLINIO, *Storia naturale*, XXXV, 149.

2. Cfr. *Rep.*, 592*a*; *Leggi*, 683*e*-684*a*.

* 27*a*-*b* — *La « politéia » cosmica (« Timeo ») ed il cosmo politico nella sua realizzazione (« Crizia »).*

3. I Pitagorici, filosoficamente, hanno posto che il *divino* è l'ordine, la misura e la giustizia del tutto. Solone scandisce la virtù umana su quell'ordine stesso. Forse

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

presentandoli dinanzi a noi, come dinanzi a giudici, li faccia cittadini di questa nostra città, quasi fossero quegli Ateniesi d'un tempo i quali, invisibili ormai, la tradizione delle sacre scritture ci ha richiamati alla mente, tanto che in séguito parlerò di loro come se fossero concittadini Ateniesi.

SOCRATE — In modo perfetto e splendido prevedo che sarò ricambiato in questo vostro spirituale banchetto. A te, dunque, Timeo, come mi sembra, tocca ora parlare tutto di fila, ma non senza aver prima, secondo il costume, invocato gli dèi[1].

V

TIMEO — Ma*, Socrate, tutti gli uomini, per poco assen- *c*
nati che siano, quando sono sul punto di tentare un'impresa, piccola o grande, sempre, in qualche modo, invocano la divinità. Noi poi, che stiamo per discorrere dell'universo, e dire come si è generato o che forse è ingenerato, se non siamo del tutto fuor di senno, è necessario che, invocando e dèi e dee, li preghiamo che tutto ci facciano esprimere quanto più è possibile adeguatamente al pensiero loro, e, rispetto a noi, in un coerente ordine logico[2]. Questa, dunque, riguardo agli dèi, sia la nostra invocazione; ma anche per me facciamo un voto, *d*
che voi apprendiate assai facilmente, e che io riesca a chiarirvi pienamente ciò che penso degli argomenti posti in discussione. Secondo me, dunque, si hanno, innanzi tutto, da distinguere questi punti: quale è l'essere [*on*] che sempre è e che non ha nascimento, e quale quello che sempre si genera e mai non è[3]? Il primo si apprende con un atto d'intellezione e discorsiva- 28

di qui la distribuzione delle parti: a Timeo pitagorico il còmpito di descrivere l'Universo: a Crizia di riportare, attraverso un mito, il *pensiero* di Solone.

1. Cfr. *Rep.*, 432*c*; *Leggi*, 893*b*.

* 27*c*-34*a* — *L'origine del Mondo.*

2. Traduco ἑπομένως (conseguente, consentaneo) *in un coerente ordine logico* perché si tratta da parte di un uomo di esporre *discorsivamente* quello che è il *pensiero* divino (κατὰ νοῦν ἐκείνους).

3. Per tutta questa parte relativa all'Essere che è ed al mondo del divenire — il commento minuto non rientrerebbe nei limiti di questa pubblicazione — cfr. soprattutto il *Fedro*, il *Parmenide*, il *Sofista*, il *Filebo*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

mente, in quanto è sempre quello che è[1]; il secondo, invece, è oggetto d'opinione, per mezzo della sensazione, immediata e non discorsiva, in quanto nasce e muore, e mai è davvero. Non solo, ma tutto ciò che si genera è necessariamente effetto di una causa, ché senza causa è impossibile che qualsiasi cosa si generi. Quando infatti l'artefice, tenendo gli occhi fissi su ciò che è identico a sé e di quello servendosi come di modello, tende nella sua opera a realizzarne la forma e le proprietà, tutto ciò *b* che così realizza è necessariamente bello[2]; non bello, invece, se ha tenuto presente ciò che è soggetto al divenire, servendosi di un modello generato.

Così, dunque, rispetto al cielo tutto, o al cosmo, o comunque si voglia chiamare[3], innanzi tutto conviene si consideri ciò che da prima — come abbiamo detto — è da considerare in ogni cosa, se cioè è sempre stato, senza aver mai avuto principio di nascimento, o se ebbe origine, scaturendo da un qualche principio. È nato: esso, infatti, si può vedere e toccare[4], ha un corpo, *c* e queste cose sono tutte sensibili, e le cose sensibili, che sono oggetto d'opinione attraverso la sensazione, è chiaro che son tutte sottoposte al divenire, sono generate. D'altra parte, noi diciamo che tutto ciò che è nato è necessariamente nato in quanto frutto di una certa causa. Ma questo è difficile, trovare chi sia padre e poeta[5] di questo universo, e quando si sia trovato è impossibile esprimerlo a tutti[6].

1. Il testo greco ha τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιλῆπτόν: alla lettera sarebbe: *l'uno è comprensibile con l'intelligenza per mezzo del ragionamento*. Ho tradotto come ho fatto per mantenere la distinzione platonica fra momento *noético* e momento *dianoético*: cfr. *Rep.*, 507*b*, 509*c*-511*e*: così poi ho tradotto ciò che è *oggetto d'opinione per mezzo della sensazione immediata e non discorsiva* il greco μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου, parallelamente al μετὰ λόγου di sopra e per mantenere la distinzione platonica fra i nostri due modi di atteggiarsi di fronte alla realtà. Cfr. *Rep.*, *loc. cit.*, 602*e*. Cfr. nel suo complesso l'*Allegoria della Caverna*.

2. Cfr. *Rep.*, 595*a* segg.

3. Per l'espressione cfr. Eschilo, *Agamennone*, 160-2. Platone usa nel *Timeo* i termini οὐρανός (*cielo* e quindi Universo, in quanto il cielo è come la coppa entro cui entra tutto ciò che è visibile), κόσμος (*cosmo*, *mondo*), τὸ πᾶν (*il Tutto*), come sinonimi.

4. Cfr. *Fedone*, 79*a*, 83*b*.

5. Lascio il termine *poeta* nel senso etimologico del termine, per non cadere nell'equivoco del Dio *creatore, fattore ex nihilo*.

6. Cfr. *Rep.*, le pp. sul Bene (507*a*-509*b*), 517*b*, 527*e*, 532*e*-533*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Intanto ciò che sùbito dobbiamo domandarci intorno all'universo è su quale dei due modelli sia stato realizzato da chi lo co- 29
struì, su quello che è sempre uno ed identico, o su quello che è generato. Se questo mondo è bello, e l'artefice è buono, è chiaro che tenne presente il modello eterno: se no — ma solo il dirlo sarebbe una bestemmia — ha tenuto l'occhio al generato. Certo a tutti è chiaro che l'artefice ha contemplato quello che sempre è, ché questo mondo è fra tutte le opere la più bella che è stata generata ed egli, fra le cause, è la più perfetta causa. Il mondo, dunque, così generato è stato costituito secondo quel modello che può essere appreso per via intellettiva e logica, e che è sempre identico a se stesso. E se così è, è assolutamente necessario che *b*
questo cosmo sia fatto ad immagine di un altro ordine[1].

Ora, in ogni questione è quanto mai importante iniziare dal principio naturale[2]: e così ci conviene distinguere fra l'immagine ed il suo modello, poiché i discorsi hanno una certa qual parentela con l'oggetto di cui sono interpreti: e dunque il discorso intorno a ciò che è stabile, fisso in se stesso, luminoso all'intelletto, esso pure è fisso e incrollabile, e, per quanto è possibile, deve essere inconfutabile ed invincibile, e nessuna di queste condizioni deve mancare. Quanto poi al discorso intorno a ciò che *c*
raffigura quel modello, e ne è la immagine, tal discorso sarà verosimile e in relazione al primo, poiché come l'essenza sta alla generazione [esistenza], così la verità sta alla fede.

E dunque, o Socrate, se dopo che tanti hanno espresso così diverse opinioni intorno agli dèi ed all'origine dell'universo, non possiamo offrirti ragionamenti in tutto e per tutto logicamente coerenti ed esatti, non ti meravigliare; ma, purché non meno verosimili siano i nostri discorsi di quelli tenuti da altri, contentiamocene pure, ricordandoci che, io che parlo e voi che *d*
giudicate, abbiamo natura umana: sì che a noi basta, intorno a queste cose, accettare un mito verosimile, e non dobbiamo cercare più lontano[3].

SOCRATE — Molto bene, Timeo, e la questione va certo im-

1. Cfr. *Rep.*, 472*c*, 500*e*.

2. Come dice PROCLO (*op. cit.*, 103*d*) vi è simmetria: mondo dell'essere, mondo del divenire; intellezione, opinione; discorso sicuro, discorso probabile.

3. Cfr. *Introduzione*, p. 57. Cfr. *Leggi*, 821*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

postata come tu dici. Intanto abbiamo accolto il tuo preludio con grande ammirazione: séguita dunque e fa' che noi ascoltiamo il tuo canto[1].

VI

TIMEO — Diciamo dunque quale fu la causa per cui il costruttore edificò il divenire[2] e questo tutto. Egli era buono[3], e in chi è buono non nasce mai nessuna invidia per nessuna cosa. Puro dunque da invidia volle che tutte le cose, per quanto è possibile, si generassero simili a lui. Chi accoglie da uomini saggi questa come la ragione più valida del divenire e dell'universo l'accetta senza dubbio molto rettamente: sì, perché volendo Dio che tutte le cose fossero buone, e, per quanto possibile, nessuna cattiva[4], prese quanto v'era di visibile e senza quiete, ma si agitava sregolatamente e disordinatamente, e dal disordine lo ridusse all'ordine, avendo giudicato l'ordine di gran lunga migliore del disordine. All'essere che è ottimo non fu, né è, mai, permesso fare altro se non ciò che è più bello[5]. Ragionando, dunque, trovò che mai avrebbe potuto scaturire dalle cose secondo natura visibili un tutto sprovvisto d'intelligenza che fosse più bello di un tutto intelligente, non solo, ma che non era possibile che qualcosa avesse intelligenza se al tempo stesso non possedeva anima. Grazie a questo ragionamento unendo l'intelligenza con l'anima, e l'anima con il corpo, costruì l'universo, sì che l'opera da lui compiuta fosse, per

1. Il testo greco ha νόμος, *legge*, che può anche voler dire *canto*; preferisco tradurre in quest'ultimo modo per mantenere la corrispondenza con quel *preludio* da Platone posto immediatamente sopra, pur sempre rimanendo sotteso il significato di legge. Cfr. anche *Rep.*, 531*d*, 532*a*.

2. Per il significato del termine γένεσις (*generazione*) nei dialoghi platonici cfr. *Politico*, 261*a*, 282*d*, 284*d*; *Sofista*, 235*e*; *Filebo*, 26*d*, 27*a*; *Leggi*, 889 segg. « Il *Timeo* non prova Dio per mezzo di cause finali, a conclusione delle sue ricerche sull'universo: ammette alla prima le "cause divine", come principio attraverso cui intraprendere queste ricerche stesse » (V. GOLDSCHMIDT, *La Religion de Platon*, Parigi, 1949, p. 43). Per tutta questa parte, la discussione sui vari problemi, la letteratura precedente cfr. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, pp. 34-35, 46-62.

3. Cfr. *Introduzione*, p. 57; GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, p. 55 segg.

4. Fraccaroli traduce φλαῦρον con *disutile*. Preferisco *cattivo* in quanto per Platone *male* è il *disordine*.

5. Cfr. *Rep.*, 381*a-c*; cfr. anche *Filebo*, 28*d-e*; *Sofista*, 265*c*; *Leggi*, 888*a* segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

natura, la più bella e la più buona possibile[1]. Così, dunque, entro i termini di un ragionamento verosimile, dobbiamo dire che questo mondo è un essere vivente, dotato di un'anima e di un'intelligenza, veramente generato dalla provvidenza di *c* Dio.

Posto ciò, occorre dire ora quale fosse fra gli esseri viventi quello a somiglianza del quale l'artefice ordinò il mondo. Certo non è da credere che lo abbia fatto a somiglianza di alcuno di questi esseri che sono parte di un tutto — ché, in tal caso, essendo immagine di qualcosa d'incompiuto, il mondo non avrebbe potuto essere bello —. Ma ciò di cui fanno parte tutti gli altri esseri viventi, sia considerati singolarmente sia nei loro generi, quello, poniamo essere ciò a cui questo nostro mondo somiglia di più. Già! perché quel modello contiene in sé tutti i viventi intelligibili, sì come questo nostro mondo in sé riunisce noi e tutti gli altri viventi esseri visibili. Volendo *d* dunque Dio che il nostro mondo rassomigliasse più che fosse possibile al più bello e al più perfetto degli esseri intelligibili, ne ha fatto un vivente unico, visibile, avente in sé tutti i viventi che per natura gli sono affini. Ma dianzi, abbiamo detto bene che uno solo è il cielo, o meglio avremmo detto che sono molti 31 ed infiniti? Uno è il cielo, in quanto è stato fatto simile al modello: perché un tal modello, che in sé racchiude tutti i viventi intelligibili, non può esser secondo dopo un altro: altrimenti ci vorrebbe ancora un altro vivente che contenesse quei due, che sarebbero dunque sue parti: e allora sarebbe più giusto dire che questo mondo non somiglia ad essi, ma a ciò che li contiene[2].

Perché, dunque, questo nostro mondo fosse simile, per la *b* sua unicità, all'essere vivente perfetto, per questo l'artefice non fece né due né infiniti mondi, ma questo solo, unigenito e generato cielo, che è, e tale continuerà ad essere[3].

1. Cfr. *Sofista*, 248*c*. Cfr. soprattutto: *Rep.* libri V, VI, VII; *Parmenide*; *Sofista*
2. Cfr. *Sofista*, 243*d* segg.; *Rep.*, 597*c*; oltre 55*c-d*.
3. Cfr. la finale del *Timeo* stesso. Sia pur da un altro punto di vista, in una prospettiva mitica, tutta questa parte del *Timeo* è come una sintesi della ontologia platonica quale si è venuta scandendo dalla *Repubblica* in poi.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

VII

Ciò che ha nascimento deve essere corporeo e, quindi, visibile e tangibile. Ma niente potrebbe essere visibile, se fosse separato dal fuoco, niente potrebbe essere tangibile senza solidità, e non esiste solido che sia senza terra. Perciò Dio, cominciando a comporre il corpo dell'universo, lo fece di fuoco e di terra[1]. Ma poiché non è possibile che due termini da soli *c* formino una buona composizione senza un terzo termine, bisogna che in mezzo vi sia un legame che li congiunga entrambi. Ora, di tutti i legami il più perfetto è quello che, per quanto è possibile, costituisca in unità sé ed i termini che lega[2]: ed è la proporzione[3] che realizza ciò nel modo più perfetto; poiché quando di tre numeri, masse o potenze[4] cre siano, il nu- 32
mero medio sta all'ultimo come il primo sta al medio, non solo, ma il medio sta al primo, come l'ultimo al medio, allora

1. Cfr. oltre 48*e* segg.

2. Impossibile cogliere l'universo fisico. Platone traduce in termini geometrici e aritmetici, ossia entro le « leggi » del pensare, l'ordine e la proporzione del tutto, costituendone le « leggi » prime.

3. Si possono avere tre tipi principali di proporzioni: *a*) *aritmetica*, o uguaglianza fra due differenze, $2 - 4 = 4 - 6$, ove il medio (4) supera un estremo (2) ed è minore dell'altro estremo (6) della stessa quantità numerica (cioè di 2); *b*) *geometrica*, $2 : 4 = 4 : 8$, ove il medio (4) è tante volte maggiore di un estremo (2) quante volte è minore dell'altro estremo (8) : $2 \times 2 = 4$, $4 \times 2 = 8$; *c*) *armonica*, l'uguaglianza fra le differenze dei reciproci di quattro numeri *a b c d* : $6 : 8 = 8 : 12$, ove il medio (8) supera un estremo (6) di una frazione di questo stesso estremo eguale alla frazione dell'altro estremo (12) di cui quest'altro lo supera: 8 è difatti uguale a $6 + \frac{1}{3}$ di 6 ed è uguale a 12 meno $\frac{1}{3}$ di 12, come 12 è uguale a 8 più $\frac{1}{3}$ di 12. La proporzione di cui qui parla Platone è la *geometrica*, tanto è vero che egli afferma che è possibile invertire i termini.

4. ὁποτὰν γὰρ ἀριθμῶν τριῶν εἴτε ὄγκων (*masse*) εἴτε δυνάμεων (*potenze*). È con questo indicata la proporzione geometrica appunto perché rappresenta rapporti di figure geometriche (piane o solide che siano). « I Greci a questo proposito distinguevano i numeri *lineari* (πλευραί), i *piani* (ἐπίπεδοι), e i *solidi* (στερεοί). Il numero lineare rappresenta ciò che in geometria è il lato; in senso stretto per altro è quello che non può formarsi moltiplicando due o più fattori interi all'infuori dell'unità; sono dunque i *numeri primi*. Il numero piano è quello che risulta dalla moltiplicazione di due fattori propriamente lineari, e, solo per estensione, in funzione di lineari: così il 6 è numero piano vero e proprio, perché risulta da 2×3. Se i due fattori sono uguali, il numero si dice quadrato, τετράγωνος. Il numero solido è quello che risulta dalla moltiplicazione di tre fattori come sopra: se i tre

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

il medio a sua volta divenendo primo e ultimo, e il primo e l'ultimo divenendo medi ambedue, così necessariamente av- •
verrà che tutti si identificano ed identificandosi reciprocamente formano tutti una perfetta unità. Se dunque il corpo dell'universo avesse dovuto essere piano e senza alcuno spessore, *b*
sarebbe bastato un solo medio a dare unità a se stesso e ai termini con lui congiunti: ma, poiché conveniva che il corpo dell'universo fosse solido, e poiché per porre in armonia i solidi non è mai sufficiente un solo medio, ma sempre, al tempo stesso, ce ne vogliono due[1], allora Dio, ponendo acqua e aria tra fuoco e terra ed in rapporto proporzionale per quanto era possibile, sì che come il fuoco stava all'aria, anche l'aria

fattori sono uguali, si dice cubo, κύβος. Ora, se la proporzione ha da essere effettivamente geometrica, è evidente che di soli numeri primi una proporzione tale non si possa affatto dare; e si capisce anche che a rigore debbano essere escluse dal computo nostro tutte quelle in cui qualche termine sia un numero primo, come 2 : 3 = 6 : 9, ovvero 3 : 6 = 6 : 12, non potendo il 2 e il 3 rappresentare una figura piana. Perciò qui i genitivi εἴτε ὄγκων εἴτε δυνάμεων non si hanno da intendere come alternativi rispetto ad ἀριθμῶν (tre numeri o masse o potenze), ma come specificazione di ἀριθμῶν τριῶν (tre numeri che rappresentino sia masse sia potenze). Le masse poi, ὄγκοι, sono i numeri solidi; le potenze, δυνάμεις, i piani » (Fraccaroli).

La lista dei *loci matematici* di Platone fu per la prima volta data da B. Rothlauf, *Die Mathematik zu Platons zeiten und seine Beziehungen zu ihr*, Monaco, 1878. Per tutta questa parte relativa a problemi di matematica e geometria, cfr. M. Cantor, *Vorlesungen über der Mathematik*, Lipsia, 1880, I, p. 183 segg.; G. Milhaud, *Les philosophes géomètres de la Grèce. Platon et ses prédécesseurs*, Parigi, 1900, 1934[2]; R. Ebeling, *Mathematik und Philosophie bei Plato*, Monaco, 1909; Th. Heath, *A History of Greek Mathematics*, Oxford, 1921; S. Demel, *Platons Verhältnis zur Mathematik*, Lipsia, 1929; I. Solmsen, *L'influence de Platon sur la formation de la méthode mathématique*, 1929; K. Mugler, *Platon und die geometrische Aehnlchkeisslehre*, in « Hermes », 1941, pp. 321-38; K. Mugler, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Strasburgo, 1948; K. Reidemeister, *Das exakte Denken der Griechen. Beiträge zur Deutung von Euklid, Plato, und Aristoteles*, Amburgo, 1949; P. H. Michel, *De Pythagore à Euclide*, Parigi, 1950. Cfr. inoltre M. Gentile, *La dottrina platonica delle idee-numeri*, Pisa, 1930; R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Firenze, 1934 e *Nota bibliografica*.

1. Se il corpo dell'universo avesse dovuto essere piano e senza alcuno spessore sarebbe bastato un solo medio (cfr. sopra, 32*a*, nota). L'universo si costituisce invece come solido, e quindi per l'armonia dei solidi sono necessari due medi. Difatti, poiché qui Platone discute degli *elementi primi* della realtà, bisogna, aritmeticamente parlando, prender le mosse da *numeri primi*. Esempio: i due cubi, 27 e 125, le cui radici sono 3 e 5 (cioè due *numeri primi*) hanno come medie reciproche 9 (3 × 3) e 45 (5 × 9); analogamente 25 (5 × 5) e 75 (3 × 25); avremo quindi 27 : 45 = 75 : 125; non solo, ma avremo anche la proporzione continua (avente cioè i medi uguali) 27 : 45 = 45 : 75 = 75 : 125. Se ne deduce che i due solidi, o cubi (27 e 125), vengon legati fra di loro da *due medi*, che sono 45 e 75: questi e questi soli. Né d'altra parte

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

stesse all'acqua, e come l'aria all'acqua l'acqua alla terra, col- *c*
legò e costituì il cielo, visibile e tangibile. È in questo modo e da questi elementi[1], quattro di numero, fu generato il corpo del mondo armonicamente proporzionato, per cui ebbe in sé tale amicizia che per questo suo intimo collegamento da nessun'altra potenza può essere disciolto, se non da quella stessa che l'ha fatto uno.

L'ordinamento del cosmo ha in sé ciascuno di questi quattro elementi nella loro totalità, poiché l'artefice ha composto il mondo con tutto il fuoco, tutta l'acqua, tutta l'aria, tutta la *d*
terra, senza lasciar fuori parte alcuna o proprietà di qualcuno di questi elementi; e tale fu il suo criterio: prima, che il tutto fosse, per quanto possibile, un vivente perfetto, costituito di parti perfette; inoltre che fosse uno, non essendo lasciata nes- 33
suna condizione da cui potesse nascere un altro essere simile, sì che fosse anche immune da vecchiezza e da malattia, perché Dio sapeva che in un corpo composto le sostanze calde e fredde e in genere tutti gli agenti che hanno in sé notevoli energie, accerchiandolo dal di fuori ed assalendolo intempestivamente, lo dissolvono, v'introducono morbi e vecchiezza e lo fanno perire. Ecco la ragione ed il criterio con cui egli ha costituito in unità questo tutto totale, perfetto e immune da *b*
vecchiezza e da malattie. E gli diede uno schema conveniente ed a sé congeniale. Ora, all'essere vivente che in sé doveva raccogliere tutti i viventi, lo schema che più conveniva era quello che in sé comprendesse tutti gli schemi possibili[2]. Ecco perché tornì l'universo come una sfera, in forma circolare, ugualmente distante, in ogni parte, dal centro alle estremità, che è fra tutte le figure la più perfetta e la più simile a

sarebbe valida l'obbiezione che per legare più solidi basterebbe un medio solo. Se $a : b = b : c$, dove $a\ b\ c$ siano numeri piani, ugualmente, si obbietta (DEMOCRITO secondo PROCLO in *op. cit.*, 149*b*), $a^3 : b^3 = b^3 : c^3$, per cui fra i due solidi a^3 e b^3 avremmo una sola media, b^3. Ma qui non si tratta di numeri qualsiasi, si tratta di solidi le cui basi ($a\ b\ c$) debbono essere date da *numeri primi*: Platone discute del formarsi dell'universo e quindi non può prender le mosse che dagli stessi *elementi primi*.

1. Perché proprio questi quattro elementi empedoclei debbano corrispondere alla sopraddetta proporzione è affermazione dogmatica e gratuita.

2. È miticamente descritto quello che è l'Essere nella sua totalità, ove tutto è là dove è bene e giusto che sia, per cui l'Uno trascende il tutto e del tutto è la condizione, pur essendo al tutto immanente. Cfr. *Rep.*, libri V, VI, VII, note relative,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

se medesima, ché Dio giudicò il simile infinitamente più bello del dissimile. E la superficie esterna tutta, per molte ragioni, egli fece perfettamente liscia. Innanzi tutto perché il mondo non aveva alcun bisogno di occhi, ché nulla, al di fuori, v'era *c* rimasto da vedere, né d'orecchi, ché nulla era rimasto da udire: né v'era aria intorno, che avesse bisogno d'esser respirata[1]. E tanto meno aveva bisogno d'un qualche organo per ricevere in sé il nutrimento o per espellere ciò che non avesse assimilato, ché nulla avrebbe potuto perdere, nulla gli si sarebbe potuto aggiungere donde che fosse, poiché nulla v'era al di fuori di lui. Sì, perché il mondo è stato fatto ad arte in modo che da se medesimo si nutre, con la sua stessa corruzione, e tutto agisce e patisce in sé e per sé. L'autore suo infatti ha *d* ritenuto che migliore sarebbe stato il mondo se fosse bastato a se stesso più che se avesse avuto bisogno d'altri. E le mani, delle quali non aveva necessità alcuna per prendere o respingere qualcosa, Iddio ha ritenuto di non dovergliele aggiungere inutilmente, e neppure i piedi, né ciò che in generale può ser- 34 vire a camminare. Al mondo egli ha dato, invece, il movimento più adeguato al suo corpo, e cioè quello fra i sette movimenti che più si avvicina all'intelligenza ed al pensiero[2]. Ecco perché imprimendo al mondo una rotazione uniforme, nello stesso luogo, lo ha fatto muovere con moto circolare, e da esso eliminando gli altri sei movimenti lo privò dei loro errori. E, poiché per tale rotazione il mondo non aveva bisogno di piedi, Dio lo generò senza gambe né piedi.

VIII

Tali *, dunque, furon le ragioni che meditò il Dio che sempre è intorno al Dio che avrebbe dovuto essere, e fu per questo *b* ch'egli fece un corpo liscio ed uniforme, equidistante dal centro

Introduzione, p. 39. Per l'Essere simboleggiato eleaticamente nella sfera cfr. *Sofista*, 244*e* segg. Cfr. inoltre il *Sofista* ed il *Parmenide* nel loro insieme.

1. Contro i Pitagorici secondo i quali intorno al mondo v'era un ἄπειρον πνεῦμα = *indeterminato pneuma* (cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, III, 4; IV, 6, 7).

2. Il moto circolare sempre identico a se stesso. Per gli altri sei movimenti cfr. oltre, 43*b*. Cfr. *Leggi*, 898*a*.

* 34*b*-37*c* — *L'anima del Mondo*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

in ogni direzione, intero e perfetto, composto di corpi perfetti[1]. E posta l'anima in mezzo a questo corpo, la diffuse per tutte le sue parti, non solo, ma con questa stessa anima avvolse il corpo anche di fuori, e formò così un cielo circolare e che circolarmente si volge, unico, solitario, per sua stessa virtù capace di bastare a se stesso, senza avere bisogno di nulla, sufficientemente atto a conoscere ed amare se medesimo. Ed ecco le ragioni per cui, egli, lo generò Dio felice. E quest'anima di cui ora noi cominciamo a parlare dopo il corpo, Dio invece non la plasmò dopo il corpo, ché, congiungendo l'una all'altra, non avrebbe lasciato che il più vecchio fosse governato dal più giovane[2]. Certo, noi che in gran parte dipendiamo dal caso[3], è naturale che un poco a caso ora si parli. In verità Dio formò l'anima anteriormente al corpo[4], e la formò più antica del corpo per generazione e per virtù, sì che l'anima governasse il corpo ed il corpo obbedisse. Ed ecco ora di quali elementi e come egli la fece. *c*

Dell'essenza indivisibile, e che è sempre identica a se stessa, 35
e di ciò che è divisibile, e che si genera nei corpi, di tutte e due formò, mescolandole insieme, una terza specie di *essenza intermedia*, che partecipa della natura del *medesimo* e di quella dell'*altro*; e così la pose in mezzo tra l'essenza indivisibile e quella divisibile in corpi. Prese poi tutte e tre queste sostanze, le mescolò in modo da farne una sola specie, adattando, con la forza, alla natura di ciò che è sempre il « medesimo » la natura dell'« altro » che riluttava a mescolarsi. E mescolando *b*
queste due nature con la terza — quella detta « essenza » — e di tre facendone una sola nella sua totalità, questo divise in quante parti conveniva, ciascuna delle quali era mista del « medesimo », dell'« altro » e dell'« essenza »[5]. E così cominciò ap-

1. Cfr. sopra, 32*c*.

2. Cfr. *Rep.*, 616*b* segg. e note relative. Lo stesso rapporto che c'è fra il Sommo Bene e le Idee (cfr. *Rep.*, 506*b*-511*e*) vi è ora tra l'anima del mondo e il mondo. Per la priorità dell'anima sul corpo cfr. *Leggi*, 892*a*, 896*c*.

3. Per una frase del genere cfr. *Filebo*, 28*d*.

4. È priorità logica non cronologica, tanto è vero che più sotto (cfr. 37*d* segg.) dirà che il tempo fu generato insieme col mondo e, quindi, indipendentemente dal corpo del mondo non si può parlare di un prima e di un poi.

5. Per le difficoltà di questa parte cfr. FRACCAROLI (*op. cit.*, pp. 180-2), RIVAUD (*op. cit.*, p. 39 segg.), TAYLOR (*op. cit.*, p. 106 segg.).

Se teniamo presente che l'anima del mondo è, per analogia, simile a quello che

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

punto a dividere: in primo luogo tolse dal tutto una parte, quindi prese una seconda parte doppia della prima, poi una terza una volta e mezzo più grande della seconda, tre volte più grande della prima, prese inoltre una quarta parte doppia della seconda, una quinta tripla della terza, una sesta otto volte mag- *c*
giore della prima, una settima ventisette volte più grande della prima[1]. Dopo di ciò riempì gli intervalli doppi e tripli[2], stac-
cando ancora dal tutto altre parti, disponendole negli inter- 36
valli fra l'una e l'altra, di modo che in ciascun intervallo vi fossero due medi, sì che il primo medio oltrepassasse gli estremi o fosse oltrepassato da essi della stessa frazione di ciascuno degli estremi, ed il secondo medio oltrepassasse gli estremi di una quantità uguale a quella di cui esso stesso medio è oltrepassato[3]. E poiché da queste relazioni fra i precedenti inter-

è il Sommo Bene rispetto alle Idee, si capisce che essa partecipi tanto del *medesimo*, ciò che è sempre identico a se stesso, quanto dell'*altro*, che è ciò che continuamente si fa altro da sé, per cui l'anima assume una funzione intermedia. « Solo così è possibile ne risulti un *moto ordinato*, ossia un processo attraverso il quale la realtà si fa continuamente altra, ma in questo farsi obbedisce a leggi che non mutano e sempre sono identiche a se stesse. Ciò che noi diciamo funzione *mediatrice* è presentato da Platone come natura *mista* dell'anima cosmica, risultante dalla mescolanza... del principio dell'*identico* e di quello del *diverso*, fatto in modo che ne derivi come una terza natura intermedia, qualificata come *essenza* propriamente detta: la quale si aggiunge, appunto come *terza*, alle altre due in una fusione perfetta, per la quale l'anima è costituita dell'*identico*, del *diverso* e del *misto*. In tal modo essa è per natura coestensiva al reale in tutte le sue forme, e può quindi entrare in relazione tanto con l'essere identico a se stesso, quanto con ciò che per se stesso continuamente si àltera, quanto con ciò che è un misto dell'uno e dell'altro » (cfr. E. P. LAMANNA, *Antologia filosofica, scelta sistematica e interpretazione delle più belle pagine di pensatori*, Firenze, 1945, I, pp. 207 segg.). Per il rapporto *Essere-Non essere-Altro da* cfr. *Sofista*, 244 segg.

1. Segnando con 1 la prima parte avremo: 2 la seconda parte doppia della prima, 3 la terza una volta e mezzo più grande della seconda e tre volte la prima, 4 la quarta doppia della seconda, 9 la quinta tre volte la terza (3), 8 la sesta otto volte maggiore della prima, 27 la settima ventisette volte più grande della prima. Abbiamo così la seguente serie: 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27, ove l'ultimo numero è uguale alla somma dei primi sei. Ora, la successione che qui dà Platone è costituita dalla fusione di due progressioni geometriche, dai Pitagorici chiamate *quaderne*. Le due progressioni (la prima, partendo dall'unità, ha per ragione 2, la seconda 3) sono: 1, 2, 4, 8 e 1, 3, 9, 27; fuse insieme formano appunto la successione data qui da Platone: 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27. Poiché l'anima è armonia, ragion d'essere e misura dell'universo essa è traducibile, pitagoricamente, in numeri.

2. Sono gl'intervalli della prima e della seconda progressione: della prima sono doppi, della seconda tripli.

3. I due intervalli, dunque, vengono colmati con due medietà, di cui la prima sta in *proporzione armonica* (6 : 8 = 8 : 12, ove il medio supera un estremo di una

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

valli scaturiscono nuovi intervalli che sono di uno e un mezzo, di uno e un terzo, di uno e un ottavo, Dio con l'intervallo di *b*
uno e un ottavo riempì gl'intervalli di uno e un terzo, la sciando di ciascuno d'essi una frazione in modo che il restante intervallo fosse definito da un rapporto numerico sì come duecentocinquantasei sta a duecentoquarantatré[1]. E così riuscì ad usare tutta intera quella mescolanza in cui aveva fatto queste

frazione di questo stesso estremo eguale alla frazione dell'altro estremo di cui quest'altro lo supera: 8 è difatti uguale a $6 + \frac{1}{3}$ di 6 ed è uguale a 12 meno $\frac{1}{3}$ di 12, come 12 è uguale a 8 più $\frac{1}{3}$ di 12), la seconda in *proporzione aritmetica* (2 : 4 = 4 : 6, ove il medio supera un estremo ed è minore dell'altro estremo della stessa quantità numerica) con gli estremi. La successione degli intervalli doppi era 1, 2, 4, 8, per cui la progressione nella sua totalità, compresi cioè i termini medi, viene ad essere 1, $\frac{4}{3}$, $\frac{3}{2}$, 2, $\frac{8}{3}$, 3, 4, $\frac{16}{3}$, 6, 8: ove $\frac{4}{3}$ supera un estremo (1) di $\frac{1}{3}$ di esso ed è superato dall'altro estremo sempre di $\frac{1}{3}$, per cui 1, $\frac{4}{3}$, 2 formano una *proporzione armonica*. Se ora prendiamo $\frac{3}{2}$, cioè l'altro medio, esso supera un estremo (1) della stessa quantità numerica di cui è superato dall'altro estremo, e così abbiamo che 1, $\frac{3}{2}$, 2 costituiscono una *proporzione aritmetica*.

La successione, poi, degl'intervalli tripli era: 1, 3, 9, 27, per cui la progressione, nella sua totalità, viene ad essere 1, $\frac{3}{2}$, 2, 3, $\frac{9}{2}$, 6, 9, $\frac{27}{2}$, 18, 27: ove vale lo stesso ragionamento di prima. Cfr. F. HOEPER, *Histoire des mathématiques*, Parigi, 1874, pp. 141 segg.

Se invece delle frazioni si vogliono numeri interi bisogna fare come fece CRANTORE, EUDORO (PLUTARCO, *De animae procreatione in Timaeo*, 16, 8) lo PSEUDO-TIMEO (96*b*), prendere cioè come unità il numero 384. Per tutto il calcolo cfr. FRACCAROLI (*op. cit.*) che lo ricava dal luogo citato di PLUTARCO e da TEONE DI SMIRNE (*op. cit.*, 118). Le successioni, partendo dall'unità 384, saranno, per gl'intervalli doppi 384, 512, 576, 768, 1024, 1152, 1536, per gl'intervalli tripli 384, 576, 768, 1152, 1728, 2304, 3456, 5184, 6912, 10368.

1. « Di questi intervalli (cioè quelli della successione degli intervalli doppi) quelli $1 + \frac{1}{3}$ alla loro volta vengono riempiti con quelli di $1 + \frac{1}{8}$, e ne contengono due di questi oltre un avanzo..., il quale sta col numero successivo nel rapporto di 243 a 256. Riempiamo infatti l'intervallo fra 384 e 512, che è di $1 + \frac{1}{3}$, con quelli di $1 + \frac{1}{8}$: un ottavo di 384 è 48, dunque 384 + 48 = 432; un ottavo di 432 è 54, dunque 432 + 54 = 486: ma dal 486 al 512 non ci sta un altro intervallo di $1 + \frac{1}{8}$, perché $\frac{1}{8}$ di 486 è 60,75, e quindi la somma salirebbe a $546 + \frac{3}{4}$. Resta dunque un

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

divisioni. Il Dio divise poi tutta questa composizione in due nel senso della lunghezza, ed avendo sovrapposto l'una parte all'altra nel loro punto mediano in forma di χ, le piegò per *c* congiungerle in circolo, unendo fra di loro le estremità di ciascuna, nel punto opposto alla loro intersezione, e v'impresse un movimento di rotazione nel medesimo spazio, e dei due circoli l'uno lo fece esterno, interno l'altro. Il movimento del circolo esterno lo destinò a movimento della natura del « medesimo », quello del circolo interno a movimento della natura dell'« altro ». Il movimento del « medesimo » lo rivolse secondo il lato di un parallelogramma, da sinistra verso destra, quello dell'« altro », secondo la diagonale, da destra a sinistra[1]. E dette *d*

avanzo, cioè un intervallo più piccolo degli altri, e più precisamente, mentre nell'intervallo di $1 + \frac{1}{8}$ c'è, come è chiaro, tra i due numeri il rapporto di 8 a 9, qui, in numeri interi c'è quello di 243 a 256, che torna ad $1 + \frac{13}{243}$ » (Fraccaroli). Proseguendo nella successione avremo sempre gli stessi rapporti. « Nelle serie del triplo abbiamo intervalli di $1 + \frac{1}{3}$, che si riempiono nello stesso modo, e intervalli di $1 + \frac{1}{2}$, dei quali Timeo tace... Ora il modo di riempire gli intervalli di $1 + \frac{1}{2}$ è inserirne due di $1 + \frac{1}{8}$ ed un avanzo, come per gli altri che abbiamo veduto, e quindi aggiungere dopo l'avanzo un altro intervallo di $1 + \frac{1}{8}$: fra 384 e 576, dov'è intervallo di $1 + \frac{1}{2}$, avremo dunque: 384, 432, 486, 512, 576.

Tutto ciò è ragionato in relazione all'octacordo diatonico dorico. In esso infatti il rapporto di ottava è, come il nostro, di 1 a 2: perciò 384 e 768 rappresentano l'accordo di ottava. Ma fra 384 e 512, abbiamo visto, c'è rapporto di 6 a 8 $\left(1 + \frac{1}{3}\right)$, che corrisponde all'accordo di quarta, e fra 384 e 576 c'è rapporto di 6 a 9 $\left(1 + \frac{1}{2}\right)$, che è l'accordo di quinta. Il rapporto poi di 8 a 9 $\left(1 + \frac{1}{8}\right)$ rappresenta un tono intero... così che l'intervallo di quarta comprende due toni e mezzo, e l'intervallo di quinta comprende quello di quarta e per di più un altro tono intero. E questi intervalli principali, osserva Plutarco (*De an. procr.*, 15), sono rappresentati dalla proporzione 6 : 8 = 8 : 12 (cioè 6 : 12 = ottava, 8 : 12 = quinta, 6 : 8 = quarta), che perciò appunto è detta armonica... In conclusione Dio armonizzò l'anima del mondo come le corde di un octacordo... » (Fraccaroli). Cfr. *Rep.*, 617*b*.

1. Non è questa che una rappresentazione geometrica di una concezione squisitamente matematica, per poter tradurre in termini chiari e fisici ciò che è essenzialmente mentale, e dimostrare come l'anima cosmica si manifesti sensibilmente quale principio di moto su cui si scandisce l'ordinato corso dei cieli nell'armonia delle sfere celesti. Nell'anima del mondo, quindi, hanno sede le immutabili leggi (traducibili in rapporti

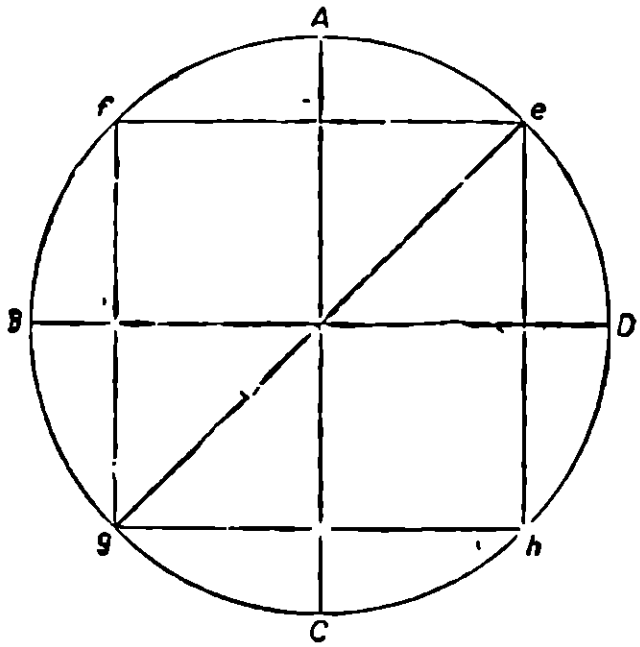
www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

la supremazia[1] al movimento del « medesimo » e del simile, e lo lasciò uno e indiviso, mentre sei volte divise il movimento

matematici e numeri) su cui si ritma il movimento degli astri, le cui orbite idealmente si possono rappresentare con due linee (il « Dio divise poi tutta questa composizione in due nel senso della lunghezza »). Così l'anima del mondo da un lato viene a presiedere al movimento del « medesimo » (il cielo delle stelle fisse) e dall'altro lato al movimento dell'« altro ». Platone, difatti, graficamente rappresenta le due leggi con due linee incrociate formanti la figura della lettera χ (*chi*), che vengon poi incurvate sì da congiungersi con i loro estremi nel punto opposto a quello della loro intersezione, di modo che ne scaturiscano due cerchi concentrici, l'uno inclinato sull'altro come l'equatore sull'eclittica: quello esterno (il circolo del « medesimo ») muoventesi da ovest ad est (da sinistra a destra) e che resta identico a se stesso ruotando attorno al proprio asse (cielo delle stelle fisse); quello interno (il circolo dell'« altro ») muoventesi da est a ovest (da destra a sinistra), diviso in sette circoli concentrici, corrispondenti alle orbite dei pianeti, di cui tre (Sole, Venere, Mercurio — cfr. 38*c* segg.) vanno alla stessa velocità, quattro (Luna, Marte, Giove, Saturno, 38*c* segg.) a velocità diverse.

Ma ora, perché il movimento del « medesimo » si svolge secondo il lato di un parallelogramma da sinistra a destra, mentre quello dell'« altro » secondo la diagonale da destra a sinistra? Si è data la spiegazione di ciò attraverso una rappresentazione grafica. Si prenda la seguente figura:

Sia *BD* l'equatore, cioè il cerchio esteriore (del « medesimo ») ed *eg* l'eclittica, cioè il cerchio interno (dell'« altro »). *BD* ed *eg* formano infatti una χ, che piegati, come sopra si è detto, fanno sì che *D* si congiunga con *B* ed *e* con *g*, costituendo così due cerchi concentrici. Avremo dunque che *AC* è l'asse del mondo ed il circolo *ABCD* il meridiano, per cui *e* e *g* sono i punti in cui l'eclittica tocca i tropici; *fe* e *gh* sono i tropici. Abbiamo così il parallelogramma *fghe*. E allora si capisce che *BD*, l'equatore (il cerchio del « medesimo »), si muova secondo il lato (che può essere tanto *fe* quanto *gh*) del parallelogramma, mentre *ge*, l'eclittica (il cerchio dell'« altro »), si muova secondo la diagonale: difatti *ge* è la diagonale dello stesso parallelogramma.



Quanto al movimento da sinistra a destra del circolo del « medesimo » e da destra a sinistra del circolo dell'« altro », è a seconda del punto di vista dal quale ci poniamo. I Greci chiamavano destra del mondo l'oriente (cfr. ARISTOTELE, *De caelo*, II, 2, 9) in quanto si volgevano verso nord: quindi — dice Platone — quella che l'uomo chiama destra è in realtà la sinistra del mondo. Soltanto che destra e sinistra valgon qui ad indicare due direzioni opposte, ché, come più sotto è detto (62*c-d*), essendo sferico l'universo, in senso assoluto non si può parlare né di alto né di basso né di destra né di sinistra.

1. Poiché il movimento del « medesimo » ha la supremazia (κράτος) – in quanto è il circolo esterno entro cui il Tutto si scandisce – i circoli esterni del cerchio del-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

interno, facendone sette circoli disuguali, secondo gl'intervalli del doppio e del triplo[1], sì che fossero tre per ciascuna parte. E a questi circoli ordinò che si muovessero in senso contrario gli uni agli altri[2], e volle che tre si muovessero alla stessa velocità, mentre gli altri quattro a velocità diverse l'uno rispetto all'altro e rispetto ai primi tre, ma tutti girassero sempre secondo un ritmo logico.

IX

Dopo che tutta la costruzione dell'anima fu realizzata secondo il pensiero del suo autore, egli, poi[3], compose in lei *e*
tutto ciò che è corporeo, e [anima e corpo] li armonizzò unendo i loro centri. E l'anima, diffusa dal centro in tutte le direzioni, dal centro fino all'estremo cielo, il cielo stesso, esternamente, avvolse tutt'intorno, e, in se medesima rivolgendosi, dette luogo a un divino principio d'incessante ed intelligente vita per tutta la durata dei tempi[4]. E nacquero così da un lato il corpo visibile del cielo, dall'altro lato invisibile, l'anima, che, par- 37
tecipe d'intelligenza e d'armonia, è la più bella fra tutte le opere generate dal migliore fra gli esseri intelligibili ed eterni. Ed essendo commista di queste tre parti, della natura del « medesimo », di quella dell'« altro » e dell'« essenza », divisa e col-

l'« altro » hanno due moti diversi, uno impresso dal cerchio esterno, l'altro proprio (cfr. *Pseudo-Timeo*, 96*c-d*). Con una chiara immagine così spiega il FRACCAROLI (*op. cit.*, p. 192): « come se uno, mentre è trascinato in un dato senso da un treno ferroviario, cammini sul treno stesso in direzione contraria ».

1. Secondo le due quaderne pitagoriche (cfr. sopra, 35*a*-36*a*): 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27.

2. Contrastato ed oscuro luogo. Il cerchio interno si muove in direzione opposta a quello esterno. La contraddizione starebbe nell'affermazione che poi i circoli del cerchio interno si muovono in direzioni opposte fra di loro, per cui alcuni andrebbero nella direzione del cerchio esterno. Una soluzione, sia pur ipotetica, potrebbe essere questa: che i sette circoli costituiti dalle frazioni del cerchio interno si muovono tutti in quella direzione, ma ciascuno in quella direzione si rivolge su se stesso, in modi opposti. Ad esempio, sette ballerine girano tutte intorno ad un punto (il centro della sfera, sulla linea dell'eclittica) da destra a sinistra, ma ciascuna rispetto all'altra ruota su se stessa l'una da sinistra a destra, l'altra da destra a sinistra, l'una a maggior velocità, l'altra a meno. Sole, Venere e Mercurio vanno ad uguale velocità per cui compiono l'anno in ugual tempo, a velocità diverse fra di loro Luna, Marte, Giove, Saturno. Cfr. oltre, 38*b-d*. Per tutta questa parte cfr. *Rep.*, 616*c* segg. e note relative. Cfr. MONDOLFO, in ZELLER, *La filosofia dei Greci*, II, trad. it., pp. 341-2.

3. In senso logico e non temporale.

4. Cfr. sopra, 32*c-d*, 34*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

legata proporzionatamente[1], e sempre rigirandosi in se stessa, ogni volta che s'incontra con un oggetto di natura corruttibile, o quando incontra un essere la cui essenza è indivisibile, col muoversi tutta quanta si rende ragione a quale natura sia esso identico e da quale, invece, differisca, ma soprattutto perché, dove, come e quando alle cose che divengono avvenga *b* d'essere o di patire, sia fra di loro, sia in relazione a quelle che sono sempre identiche a se stesse[2]. Ora un ragionamento immutabilmente vero, sia che si volga a quello che è l'« altro », sia che si volga a quello che è il « medesimo », procedendo in ciò che si muove da se stesso senza voce né suono, quando si *c* riferisca al sensibile, e il circolo dell'« altro » nel suo regolare svolgimento ne faccia consapevole tutta l'anima, allora si formano opinioni e credenze solide e vere: quando invece si riferisca al razionale, e il circolo del « medesimo », correndo bene, lo esprima, allora necessariamente si compie l'intellezione e la scienza[3]. E se qualcuno affermasse che ciò in cui scaturiscono queste due specie di conoscenza non è l'anima, costui certamente dirà tutto tranne che la verità.

X.

E quando il padre*, che l'aveva generato, vide muoversi e vivere questo mondo, fatto ad immagine degli eterni dèi[4],

1. Divisa cioè secondo i sette numeri delle quaderne pitagoriche, collegate in unità per mezzo delle medie aritmetiche ed armoniche.

2. I critici, fin dal LINDAU e dal MARTIN, hanno voluto vedere qui, sia pur *in nuce*, quelle che saranno le categorie di Aristotele (*Topici*, I, 7[8], 2).

3. È interessante sottolineare che qui Platone pone l'anima cosmica oltre che come principio di movimento ordinato, come principio di conoscenza, ché la sua forza non è soltanto meccanica, ma finalistica e quindi intelligente. E verità, conoscenza autentica, abbiamo quando l'anima, in quanto contiene in sé la natura del « medesimo », s'incontra con ciò che nella realtà vi è di « medesimo », d'identico; non vi è conoscenza se non quando le strutture del pensiero corrispondono a quelle che sono le strutture della realtà: di qui, sul piano umano, l'innatismo platonico, e miticamente la teoria della *reminiscenza*. Quando invece l'anima, in quanto contiene in sé la natura dell'« altro », s'incontra con ciò che nella realtà vi è di « altro », abbiamo allora l'« opinione vera ». Cfr. *Rep.*, 476*a*-480*a*.

* 37*c*-39*e* — *Il tempo.*

4. Le eterne idee che sono tutte articolate in unità.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

se ne compiacque, e pieno di letizia pensò di renderlo ancora più simile al suo modello. E poiché questo modello è un eterno *d*
vivente[1], così anche questo tutto, per quanto a lui era possibile, cercò di renderlo tale. Ora, è proprio l'essenza di quel vivente modello che è[2] eterna, e questa eternità non era possibile conferirla in tutto e per tutto ad un mondo che aveva avuto origine: per tale ragione egli pensa di fare un'immagine mobile dell'eternità[3], e mentre ordina il cielo, fa dell'eterno — che rimane nell'uno — un'immagine che eterna procede secondo il numero, e che noi abbiamo detto tempo. Ed i giorni e *e*
le notti ed i mesi e gli anni, i quali non esistevano affatto prima che il cielo nascesse, allora egli fece sì che anch'essi potessero generarsi nell'atto stesso in cui generava il cielo. Tutte queste sono parti di tempo, e l'*era* e il *sarà* sono forme generate di tempo, che noi, senza accorgercene, a sproposito riferiamo all'essenza eterna. Noi diciamo difatti che questa sostanza *era*, *è*, *sarà*, mentre soltanto *è* le conviene veramente, ed *era* e *sarà*
si debbono dire di ciò che si genera e procede nel tempo: sono 38
infatti due movimenti; mentre, ciò che è sempre identico a sé immobilmente, non diviene nel tempo né più vecchio né più giovane, e tanto meno divenne-diviene-diverrà: in una parola un tale essere esclude da sé tutti quegli accidenti che il divenire implica per tutto ciò che si muove sul piano del sensi-

1. Cfr. *Rep.*, 506*e* segg.; *Sofista*, 248*a*-249*d*.

2. Il testo greco ha un'imperfetto in quanto si riferisce a ciò che è stato detto prima. Per non equivocare traduco con il presente.

3. « Il tempo fu generato col mondo, appunto perché implica cangiamento. Ciò che è identico a se stesso e immutabile, il mondo delle idee, è eterno, è fuori del tempo: di esso impropriamente si dice che sempre *è stato* e sempre *sarà*; esso *è* in un eterno presente. Quest'eternità del mondo intelligibile ha, nel mondo sensibile, il suo corrispettivo e la sua immagine nella *durata*, ossia nel permanere attraverso il cangiamento (com'è, per esempio, del moto degli astri): la periodicità del tempo (ossia il regolare succedersi dei giorni e delle notti, dei mesi, degli anni, ecc.) rivela appunto la stabilità permanente d'una legge attraverso la successione del divenire cosmico: e questa regolarità rende possibile il calcolo e la misura, l'applicazione del "numero" a ogni processo che si svolga nel tempo. Gli astri sono pertanto i "custodi dei numeri del tempo" » (E. P. Lamanna, *op. cit.*, p. 209): cfr. A. Covotti, *Le teorie dello spazio e del tempo nella fil. grec. fino ad Aristotele*, in « Annali Scuola Normale Sup. di Pisa, filos. e fil. », XII, 1897; A. Levi, *Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella fil. di Pl.*, Torino, 1920; G. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Firenze, 1934, pp. 67 segg.; J. De La Harpe, *Le progrès de l'idée du temps dans la philosophie grecque*, in *Festschrift zum 60. Geburtstag von A. Speiser*, Zurigo, 1945, pp. 128-37; *Nota bibliografica*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

bile; tali accidenti invece sono aspetti molteplici del tempo che imita l'eternità ed in circolo si muove secondo il numero. Non solo, ma noi usiamo anche espressioni del genere: il dive- *b*
nuto è divenuto, ciò che diviene è divenente; e ancora: il futuro è futuro; oppure: il non essere è non essere; espressioni tutte di cui nessuna è esatta. Ma non è forse qui, ancora, il luogo d'indagare tutti questi problemi con la dovuta sottigliezza.

XI

Il tempo, dunque, ebbe origine insieme al cielo, sì che generati insieme, anche insieme si dissolvano, se mai debbano dissolversi, ed è sul modello dell'eterna natura che è stato fatto, di modo che, quanto più è possibile, le somigli. E poiché *c*
il modello è per tutta l'eternità, il cielo per tutto il tempo è esistito, esiste ed esisterà[1]. Ora, grazie a questo ragionamento e pensiero di Dio intorno all'origine del tempo, perché il tempo fosse generato, furono foggiati il sole, la luna e gli altri cinque astri, che si dicono pianeti[2], per definire i numeri del tempo e per determinarne la conservazione[3]. E Dio, formati i corpi *d*
di ciascuno d'essi, li ha posti, in numero di sette, nelle sette orbite nelle quali si muoveva il circolo dell'« altro »[4]. Innanzi tutto la luna nella prima delle orbite intorno alla terra, il sole poi nella seconda sopra la terra, Lucifero e l'astro che si dice sacro ad Hermes in quell'orbita che per velocità è uguale a quella del sole, ma che si muove in direzione contraria ad essa[5], sì che il sole, l'astro sacro ad Hermes e Lucifero ciascuno raggiunga l'altro e sia da quello raggiunto nello stesso modo. Quanto agli altri pianeti, se si volesse determinare ove Dio li ha posti e quali ne furon le ragioni, una tal digressione *e*
sarebbe più faticosa che non lo stesso argomento per cui se ne

1. Come eterno è l'*essere*, così nel tempo permane il *divenire*.
2. Erranti.
3. Poiché il Tempo è idealmente l'unità della *durata* non assumerebbe realtà se non si scandisse in un ritmo di passato-presente-futuro, segnato appunto dal moto (misurabile) degli astri.
4. Cfr. sopra, 36*a-d*.
5. Cfr. sopra, 36*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

parla. E così, se vi sarà tempo, più tardi, forse, questo potremo degnamente trattare. Ad ogni modo, quando ciascuno degli astri, necessari perché si formasse il tempo, raggiunse l'orbita che gli conveniva, e, tutti collegati per mezzo di vincoli animati, divennero esseri viventi ed appresero il proprio ordine, allora, dirigendosi sul movimento dell'« altro », che è obliquo[1], 39
attraverso il movimento del « medesimo » e da esso regolato, gli uni percorsero allora un'orbita maggiore, e gli altri una minore, e quelli la cui orbita era minore giravano più velocemente, gli altri, quelli la cui orbita era maggiore, giravano più lentamente[2], ma per il movimento del « medesimo » quelli che ruotavano più velocemente sembrava che fossero raggiunti da quelli che ruotavano più lentamente, benché in effetto li raggiungessero[3]. Sì, perché il movimento del « medesimo » vol- *b*
gendo a forma di spirale tutte le loro orbite, poiché gli uni andavano in un senso, in senso contrario gli altri, faceva sì che quel pianeta che più lentamente si allontanava da questo movimento, che è il più rapido, sembrasse il più vicino. D'altra parte, perché vi fosse una misura visibile della relativa lentezza e velocità, ed i pianeti potessero errare intorno alle loro otto orbite, Dio in quella delle orbite che è posta seconda rispetto alla terra accese quel lume che noi ora chiamiamo sole, affinché il cielo ovunque fosse luminoso e del numero partecipassero tutti quegli esseri viventi cui questo conveniva, tale numero apprendendo dalla rivoluzione del « medesimo » e del *c*
simile. Così, e per queste ragioni nacquero, dunque, la notte ed il giorno, che formano il periodo del movimento circolare

1. Perché è quello dell'eclittica.

2. Per la velocità dei cerchi cfr. *Rep.*, 617*a-b*.

3. Dal momento che il movimento del « medesimo » ha la supremazia su quello dell'« altro », per cui due sono i movimenti di questo secondo, l'uno impresso, l'altro proprio (costituendo così un moto elicoidale), si capisce come gli astri, pur andando tutti in una sola direzione (quella dell'eclittica), ma al tempo stesso muovendosi anche nell'altra direzione (quella dell'equatore), e gli uni rispetto agli altri ruotando in direzioni opposte, ci sembrino (ponendoci quali spettatori e non sapendo dei due moti) procedere con velocità diverse da quelle con cui effettivamente vanno. Cfr. *Leggi*, 822*a*; *Rep.*, 529*a*-530*c*, 617*a* segg. Per le difficoltà di questa pagina cfr. FRACCAROLI (*op. cit.*, p. 205); RIVAUD (*op. cit.*, pp. 57-9); TAYLOR (*op. cit.*, pp. 678-91). Cfr. inoltre MONDOLFO in ZELLER, *La filosofia dei Greci*, trad. it., vol. II, pp. 335-45, 648-60.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

unico e fra tutti il più razionale[1]; e così nacque il mese, quando la luna, percorsa la sua orbita, raggiunge il sole, e così nacque l'anno quando il sole per intiero ha percorso la sua orbita. Quanto ai periodi degli altri pianeti, poiché gli uomini, tranne pochissimi, non li conoscono, ad essi non è stato dato un nome, né attraverso l'osservazione vengon tradotti in numeri i loro rapporti, per cui, diciamo, l'uomo non sa che il tempo è misurato anche dai loro giri, che sono infiniti e meravigliosamente *d* svariati. Si può ad ogni modo comprendere che il numero perfetto del tempo compie l'anno perfetto quando le velocità di tutti ed otto i periodi, avendo reciprocamente compiuto il loro percorso, ritornano al punto di partenza, tali velocità misurandosi secondo l'orbita del « medesimo » che si muove in modo uniforme[2]. Fu così e per questa ragione che furon generati tutti gli astri che percorrono il cielo, ritmandosi ciascuno secondo rispettive fasi, sì che questo mondo fosse, per quanto era possibile, simile all'Essere vivente, perfetto e intelligibile, *e* grazie a questa imitazione della sua eterna essenza.

XII

Tutto il resto*, fino alla generazione del tempo, già era stato foggiato ad immagine di questo modello: ma il mondo, ancora, non comprendeva in sé tutti i viventi che poi dovevano nascere in lui, e quindi, ancora, non somigliava in pieno al suo modello. E quanto mancava all'opera, Dio lo compì traducendolo dalla natura del modello. E come intuitivamente vede nell'Essere vivente quali e quante forme vi sono contenute, così il Dio pensò che anche questo mondo dovesse contenere quelle ed in altrettanto numero. E sono quattro[3]: la prima 40

1. Basta il girare diurno del cielo (quello del « medesimo ») a generare il giorno e la notte che sarebbero però tutti uguali se non vi fosse il moto dei pianeti secondo l'eclittica. E così il periodo della Luna compie i mesi, quello del Sole gli anni.

2. L'anno perfetto si compie quando i periodi dei varii pianeti compiono i rispettivi anni tutti simultaneamente, tenendo come unità di misura l'orbita del « medesimo » che si muove in modo uniforme. Cfr. *Rep.*, 546*b-c*.

* 39*e*-41*d* — *Gli dèi.*

3. Le quattro specie corrispondono ai quattro elementi: *fuoco* (la stirpe degli dèi: qui si parla della loro generazione), *terra* (uomini ed animali terrestri), *aria* (uc-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

è la stirpe celeste degli dèi, la seconda la specie alata che vaga per l'aria, la terza è la specie acquatica, la quarta quella che vive in terra e cammina. Quanto alla specie divina, Dio, per la maggior parte, la fece di fuoco, perché fosse il più possibile splendida e bella a vedere e, formandola ad imitazione dell'universo, la foggiò perfettamente rotonda, e la pose nell'intelligenza del circolo predominante, sì che potesse seguire quel circolo e l'ha distribuita lungo tutta la volta del cielo, sì che fosse veramente cosmo[1] del cielo in un tutt'uno vario nelle sue molte parti. Attribuì poi a ciascuno di questi dèi[2] dei movimenti: l'uno nello stesso spazio ed uniforme — ché sempre *b* in se stessi pensano lo stesso relativamente agli stessi soggetti —; l'altro, volto in avanti[3], dominato dalla rivoluzione del « medesimo » e del simile; ma li rese immobili e stabili relativamente agli altri cinque movimenti[4], sì che ciascuno di essi divenisse il più possibile perfetto. Ecco perché furono generati gli astri che non sono erranti, divini esseri viventi ed eterni, che, sempre roteando nello stesso luogo con moto uniforme, restano sempre immobili: gli astri poi che vanno e vengono, e seguono un corso errabondo[5], come prima si è detto, secondo quelli furon generati. Quanto alla terra, nostra nutrice[6], costretta intorno all'asse che attraversa l'universo[7], Dio la fece custode ed artefice della notte e del giorno, la prima e la più *c*

celli, che insieme agli altri animali derivano dall'uomo), *acqua* (pesci e simili, derivanti sempre dall'uomo).

1. Nel senso etimologico della parola, cioè *ordine*: molteplicità articolata in unità.

2. Tali dèi son, dunque, le intelligenze che governano il cielo delle Stelle fisse. Per i due movimenti s'intenda che poiché gli dèi sono intelligenze divine e quindi immutabili, ciascuna si muove a seconda del moto che è sempre identico a sé (ruotano intorno al proprio asse), simili in questo all'universo tutto, *microcosmi* nel *macrocosmo*. Poiché, d'altra parte, questi dèi, o astri, fan parte del cielo delle Stelle fisse (il cielo del « medesimo ») girano insieme con esso. Di qui i due movimenti: uno di rotazione loro proprio ed uno di traslazione comune a tutto il cerchio cui appartengono.

3. In avanti relativamente al proprio asse.

4. Cfr. oltre, 43*b*.

5. Perché hanno due moti: uno secondo l'eclittica, l'altro secondo il « medesimo » (cfr. sopra, 36*c* segg.).

6. Cfr. *Rep.*, 414*e*; *Leggi*, 740*a*.

7. Cfr. *Rep.*, 617*a*. Tanto in questo passo del *Timeo* quanto nel citato luogo della *Repubblica* è chiara la concezione *geo-centrica* di Platone.

Teofrasto (in PLUTARCO, *Quaest. Plat.*, VIII, 2) narra che Platone vecchio si sarebbe pentito di aver posto la terra al centro dell'universo. Ed effettivamente nelle *Leggi*, 821-2, Platone accenna al sistema eliocentrico (cfr. G. SCHIAPARELLI, *Origine del*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

antica fra le divinità che sono state generate internamente al cielo. Ma le danze corali di questi astri, i loro incontri, rivoluzioni, accostamenti delle traiettorie, e quali, nelle loro congiunzioni ed opposizioni, gli astri che si avvicinano e quali invece si trovano in opposta parte, e quali fra di essi passano gli uni davanti agli altri, coprendosi a vicenda, e in quali tempi si nascondono a noi, e in quali, invece, appaiono di nuovo, e spavento e segno mandano delle cose future agli uomini che nulla *d* sanno di questi calcoli, tutto questo sarebbe fatica vana tentare di spiegarlo senza avere dinanzi agli occhi le loro immagini. Ma questo ci basti, e qui il nostro discorso finisca sulla natura degli dèi visibili e generati.

XIII

Parlare poi degli altri dèmoni e conoscerne l'origine è impresa che va oltre noi, e bisogna credere a chi ne ha parlato prima di noi, ché, discendendo essi stessi, a quanto dicono, da questi dèi, dovevano certo conoscere a perfezione i proprii antenati[1]. Naturalmente non si può non prestar fede a chi è figlio di dèi, anche se parlano senza argomenti verosimili o *e* logicamente rigorosi; ma poiché affermano di riferire su cose di famiglia bisogna crederci, sì come tradizione[2] vuole. Secondo loro dunque ecco la genealogia[3] di questi dèi, e tale la

sist. plan. eliocentr. presso i Greci, in « Mem. del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lett. », 1896, p. 61 segg.; cfr. inoltre G. SCHIAPARELLI, *I precursori di Copernico nell'antichità*, in « Mem. R. Ist. Lomb. di Scienze e Lett. », XII, 1873; F. SOLMSEN, *A heliocentric interpretation of the Timaeus*, in « Classical Weekly », 1943-44, pp. 187-8). Secondo il FRACCAROLI (*op. cit.*, p. 212-3) può darsi che in questo Platone abbia aderito alla teoria del suo grande discepolo ERACLIDE PONTICO, il quale spiegava il moto apparente del sole con un moto della terra. Per tutta questa parte (34*b*-40*d*) relativa all'astronomia cfr. P. DUHEM, *Le système du Monde*, Parigi, 1913; A. RIVAUD, *Le système astronomique de Platon*, in « Rev. d'Hist. de la Philosophie », 1928, pp. 1-26. Cfr. inoltre W. CAPELLE, *Alteste Spuren der Astrologie bei den Grieche*, in « Hermes », 1925, p. 373 segg.

1. Il passo sugli dèi della mitologia è ironico: cfr. *Rep.*, 364*e*. Sulla difficoltà di parlare degli dèi cfr. anche *Crizia*, 107*a-b*; *Rep.*, 365*e*.

2. Il testo greco ha νόμος, *legge*. Preferisco tradurlo *tradizione* per mantenere il pensiero di Platone che qui, come più tardi nelle *Leggi*, si rivolge alla tradizione, che spiritualmente rinnovata serva per il futuro. Cfr. *Introduzione*, pp. 16-17.

3. Probabilmente si riferisce alle genealogie orfiche, come d'altra parte risulta dal

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

si dica: di Gea e di Urano furono figli Oceano e Teti, e di essi 41
furono figli Forci, Crono, Rea e gli altri nati insieme a loro: da
Crono e Rea nacquero Zeus, Era e tutti quelli che si dicono
loro fratelli, e gli altri, figli di questi ultimi.

Ebbene, dopo che tutti questi dèi furono nati, tanto quelli
che visibilmente compiono le loro rivoluzioni, quanto quelli
che a proprio piacimento si rendono visibili[1], così loro parlò
colui che ha generato questo universo: « Dèi, figli di dèi, io sono
il vostro demiurgo e padre, e le cose che io ho generate sono
indissolubili, fino a che io lo voglio. Tutto ciò che è composto
è dissolubile[2], ma voler rompere l'unità di ciò che è armoni- *b*
camente unito e bello, in questo consiste la malvagità[3]. E perciò
neppure voi, voi che siete stati generati, siete immortali ed
assolutamente incorruttibili, ma non sarete mai disciolti, né
subirete un mortale destino, perché il mio volere è per voi
più forte e più potente legame di quelli stessi con cui foste
legati nell'atto del vostro nascere. Ascoltate ora ciò che il
mio discorso vi dimostra. Tre sono ancora le specie mortali
che hanno da essere generate, e se non nasceranno, il cielo re-
sterà incompiuto, poiché non conterrà in sé tutte le specie
degli esseri viventi, ed è necessario le abbia se deve essere *c*
assolutamente perfetto. Ma se fossi io stesso a farle nascere,
se io stesso dessi loro la vita, sarebbero uguali agli dèi. Perché
dunque questi esseri siano mortali, non solo, ma l'universo
sia universo davvero, voi stessi pensate, secondo la vostra na-
tura, a realizzare questi esseri viventi, imitando la mia potenza,
quella stessa da me usata per generare voi. E per quella parte
di essi che deve portare lo stesso nome degl'immortali, quella
parte cioè che è detta[4] divina e che in quelli fra questi esseri
che voglion sempre seguire voi e seguir giustizia ha il gover-
no[5], io ve ne darò la semenza ed il principio. Quanto al resto, *d*

citato passo (364*e*) della *Repubblica*, ed in genere a tutte le Teogonie. Cfr. *Cratilo*, 402*b-c*; *Filebo*, 66*c*.

1. I primi sono gli astri, i secondi gli dèi della mitologia. Sulla credenza popolare che gli dèi si mostrassero a proprio piacimento e sotto molteplici spoglie, cfr. *Rep.*, 380*d* segg.

2. Cfr. *Rep.*, 546*a*.

3. Cfr. *Introduzione*, pp. 52-54.

4. L'anima razionale.

5. Cfr. *Rep.*, 432*a*-445*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

intessendo voi la parte immortale alla mortale[1], formate e generate esseri viventi, e nutrendoli fateli crescere, accogliendoli in voi nuovamente quando periranno ».

XIV

Così egli parlò *, e di nuovo tornando a quella prima coppa, in cui aveva temperato e mescolato l'anima del mondo, v'infuse i residui[2] di quelle prime sostanze, più o meno mescolandole allo stesso modo, ma più non erano pure come prima, ma di seconda e terza qualità. Avendo poi composto il tutto in unità, lo divise in un numero d'anime eguale a quello degli astri[3], e ne distribuì una per ciascun astro, e come in un carro ve le pose e mostrò loro la natura dell'universo, e disse loro le fatali leggi: che la prima generazione[4] sarebbe stata identica *e*

1. Cfr. *Politico*, 309*b-c*.

* 41*d*-44*d* — *Le anime*.

2. I *residui*: parrebbe in contraddizione con quanto è detto a p. 35*a* (Dio compose il mondo con una mescolanza di tre sostanze) ed a p. 36*b* (nella composizione del mondo Dio consumò tutta quanta la mescolanza). Non solo, ci si è domandati, ma se Dio consumò tutta la mescolanza per fare l'anima cosmica, con che cosa allora compose gli dèi? (cfr. 40*a*). Si è risposto, prendendo le mosse da R. K. Gaye (*The platonic conception of immortality and its connexion with the theory of ideas*, Londra, 1904), che tanto gli dèi quanto le anime individuali non scaturiscono da una vera e propria creazione, ma da *differenziazione*: l'anima del mondo cioè per entrare in una esistenza attuale si differenzia prima negli dèi, e questi poi nelle anime individuali (cfr. Fraccaroli, *op. cit.*, p. 219).

3. Dalla *Repubblica*, 611*a*, apparirebbe che il numero delle anime è fisso. D'altra parte si è voluto vedere in questo passo una contraddizione con quanto è affermato più sotto, 42*d*, ove sembra che le anime siano più d'una per ogni astro.

4. La prima incarnazione nel corpo umano. Qui l'incarnazione è l'effetto di una fatale legge, nel *Fedro* (246 segg.) di una colpa.

Per i vari aspetti della concezione platonica sull'anima cfr. *Fedone* (l'anima, ingenerata, principio immortale dell'uomo, estraneo e opposto al corpo — 67 segg., 78*b* segg., 80*e*-83*e*); *Repubblica* e *Fedro* (l'anima principio di movimento e quindi immortale, partecipe del sensibile, s'incarna nei corpi per effetto di una colpa in quanto in essa il sensibile prevale sul razionale — *Rep.*, 436*a* segg., 608*c*-612*a*, 614*b*-621*c*; *Fedro*, 245*c* segg.). Qui nel *Timeo* l'anima, principio di moto e di conoscenza, è simile all'anima del mondo, ed è quindi generata, e, rispetto all'uomo, ha la stessa funzione di quella per cui si unisce a un corpo ed all'anima inferiore dando vita al tutto come organismo vivente. Per le anime inferiori e mortali cfr. oltre, 69*a*-72*d*. Cfr. inoltre, *Filebo*, 30*a*; *Leggi*, 892*c*, 896*c*. Nelle *Leggi* come nel *Timeo* l'anima essendo prima del corpo e simile all'anima cosmica è generata. Soltanto che questa è generazione solo in senso mitico (cfr. oltre 48*a* segg. e note relative).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

per tutti gli esseri, sì che nessuno fosse messo da lui in condizioni d'inferiorità [1], e che le anime, disseminate negli strumenti del tempo, ciascuna in quello che a lei conveniva, avrebbe dovuto generare un essere vivente, fra tutti i viventi il più religioso [2]; che la natura umana sarebbe doppia, e che dei due 42
sessi superiore sarebbe stato quel genere che avrebbe avuto in séguito il nome d'uomo [3]; che quando le anime per necessità fossero state innestate nei corpi, ed al corpo che ciascuna ha con sé si fosse aggiunto qualcosa, altro se ne fosse separato, dapprima in queste anime necessariamente sarebbe nata una stessa e naturale facoltà di sentire, suscitata dalle impressioni violente, in secondo luogo amore mescolato a piacere e dolore, *b*
e poi ancora timore, ira, e tutte le passioni che seguono a queste o che sono invece di contraria natura [4]. Se gli uomini dominassero queste passioni, vivrebbero nella giustizia, e se invece ne fossero dominati, nell'ingiustizia [5]. E chi vivesse bene il tempo a lui assegnato, tornando di nuovo nella dimora del proprio astro, vi condurrebbe una vita felice e ad esso adeguata: e se invece non riuscisse a viver bene il proprio tempo, nascendo di nuovo trapasserebbe in natura di donna [6]: e se anche allora persistesse nella sua malvagità, a seconda del suo peccato, ogni volta si trasformerebbe in una qualche natura ferina, a somi- *c*
glianza di quello che fu il suo vizio [7]. Né, così cambiando, vedrebbe la fine dei suoi tormenti se non quando, lasciandosi prendere dal periodo del « medesimo » e del simile, che ha in sé, e padroneggiando con la ragione la gran massa di scorie che in séguito si fosse venuta sovrapponendo al suo essere [8], costi-

1. Cfr. *Rep.*, 617*e*; *Introduzione*, pp. 54-56.

2. Cfr. *Leggi*, 902*b*.

3. Cfr. *Rep.*, 455*e*.

4. Tutta questa parte (nutrizione e consumo dei corpi, sensazioni, passioni, ecc.) sarà sviluppata oltre: cfr. 43*c*, 64*d*-65*e*, 69*c*-*d*.

5. Cfr. oltre, 89*e*-90*d*. È il motivo fondamentale dell'etica platonica.

6. Cfr. oltre, 90*e* segg. Vi è qui senza dubbio un'incongruenza. « Come potevano essere gli uomini, se contemporaneamente non erano anche le donne? E d'altra parte, se le donne e gli animali non sono che degenerazioni e corruzioni dell'uomo, come si concilia questo con ciò che dice a p. 39*e*-40*a* ed a p. 41*b*, dove gli animali sono specie a parte la cui creazione è dal δημιουργός (*demiurgo*) delegata ai θεοὶ θεῶν (*figli degli dèi*)? » (Fraccaroli, *op. cit.*, p. 223). Per il motivo della metempsicosi e reincarnazione, cfr. oltre, 90*a*-92*a*.

7. Cfr. *Fedone*, 81*e*.

8. Cfr. *Rep.*, 519*a* segg., 598*c*-*d*, 611*c* segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

tuita di fuoco, d'acqua, d'aria, di terra, massa tumultuosa ed ir- *d*
razionale, egli non tornasse alla sua primitiva ed ottima forma.

Dopo che dettò loro tutte queste leggi per non essere responsabile della futura malvagità di ciascuno d'essi, alcuni ne seminò sulla terra, altri sulla luna, altri in ciascuno degli strumenti del tempo. E dopo aver gettato simile semenza, ai giovani dèi dette il còmpito di plasmare i corpi mortali e di compiere quanto dell'anima umana restava ancora da completare e *e*
tutto ciò che ne seguiva, e prender la direzione delle anime e governare il mortale essere vivente nel modo più bello possibile e con la maggiore bontà, sì che non divenisse esso stesso la causa dei proprii mali.

XV.

Avendo dunque ordinato il tutto, egli rimase nel suo stato[1], sì come a lui è proprio, e mentre così restava in sé, i figli suoi, compreso l'ordinamento del padre, gli obbedivano. E preso l'immortale principio del vivente mortale, imitando il loro demiur- 43
go, presero in prestito dal mondo particelle di fuoco, di terra, d'acqua e d'aria, che poi avrebbero dovuto essere restituite, e in un sol tutto le unirono insieme, non con vincoli indissolubili, quali quelli che avevan costituito la loro unità, ma, intessendo l'una particella all'altra con moltissimi chiodi invisibili per la loro piccolezza, da tutti gli elementi formarono così un corpo unico per ciascuno individuo: legarono quindi in questi corpi, soggetti ad influssi ed efflussi, i periodici moti dell'anima immortale. Ma questi moti, così tuffati e involti come in un violento fiume, né riuscivano a predominare né a loro volta erano predominati; a forza, invece, eran trascinati e trascinavano, sì che il vivente tutto era in movimento, ma disor- *b*
dinatamente procedeva, là dove lo spingeva il caso, senza ragione alcuna, in sé avendo tutti e sei i movimenti[2]: ed andava in avanti e indietro, a destra ed a sinistra, in basso, in alto, ovunque andava per le sei direzioni. Infatti, non soltanto una

1. La trama delle Idee e il Demiurgo, in una parola la legge del Tutto, sia pur fenomenizzandosi, resta sempre quella che è e, in questo senso, dunque, trascendente.

2. Cfr. sopra, 34*e*; i sei movimenti sono: avanti, indietro, a destra, a sinistra, in basso e in alto.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

grande ondata investiva senza posa il corpo per rifluirne poi,
e così lo nutriva, ma le impressioni esteriori, colpendo questi
esseri viventi, producevano in ciascuno uno scompiglio ancora
maggiore, quando il corpo di un individuo veniva per caso *c*
a scontrarsi con il fuoco esterno, o con la solidità della terra
o l'umido fluire delle acque, oppure era colto dal turbinar dei
venti recati sull'aria, e i movimenti provocati da tutti questi
fenomeni, intermediario il corpo, colpivano l'anima[1]. Ecco per-
ché, in séguito, questi movimenti furono chiamati col nome
comune di sensazioni[2] e così ancora oggi si chiamano. Eb-
bene, nell'atto in cui questi fenomeni si producono, imprimono
all'anima numerosi e molto intensi moti, che continuamente *d*
la muovono, insieme a quel fiume eternamente fluente, e scuo-
tendone il periodo, sin dall'inizio, con la loro opposta dire-
zione impedirono assolutamente la rivoluzione del « medesi-
mo », non soltanto proibendole il dominio, ma lo stesso suo
corso, e turbarono poi anche quella dell'« altro ». E così, i
tre intervalli doppi e i tre intervalli tripli e i medi, ed i legami
dell'uno e mezzo, dell'uno e un terzo e dell'uno e un ottavo[3],
non potendo essere interamente sciolti, se non da colui che
li aveva legati[4], in tutti i versi furono contorti, sì che nei cir-
coli si operarono tutte le possibili fratture e deviazioni, ed a
stento tenendosi uniti fra loro si muovevano, ma si muove- *e*
vano senza ragione alcuna, ad ora ad ora in senso contrario,
obliquo, supino: sì come quando un uomo, supino, poggiato il
capo a terra, solleva i piedi in aria[5], ponendosi in faccia a
qualcuno, allora in questa posizione di chi fa tale esercizio e
di chi lo sta a vedere, la destra, a ciascuno, reciprocamente,
appare sinistra e la sinistra destra. Ora, quando queste stesse
perturbazioni o altre simili fortemente colpiscono le rivolu- 44
zioni dell'anima, o quando queste s'imbattono in qualcuno
degli oggetti esterni, sia della specie del « medesimo » che di

1. Cfr. oltre, 64*a*.

2. Probabilmente qui Platone fa derivare αἴσθησις (*sensazione*) da αἴσσειν (*muoversi impetuosamente, slanciarsi*), ché appunto la sensazione è generata dall'impetuoso movimento dovuto all'incontro dei quattro elementi interni con i quattro elementi esterni.

3. Cfr. sopra, 35*c*. L'anima individuale è simile a quella che è l'anima cosmica.

4. Cfr. sopra, 41*a*.

5. Nella posizione cioè di chi fa la « quercia ».

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

quella dell'« altro », allora giudicando contrariamente al vero una cosa identica a un'altra o diversa[1], diventano false e insensate, allora nessuna delle rivoluzioni dell'anima riesce a dirigere e governare le altre. Quando poi, queste rivoluzioni vengono investite da sensazioni esterne, le quali trascinano l'anima nella sua totalità, allora, nonostante che sian dominate, sembrano dominare. A causa di tutte queste affezioni, ora come fin da principio, l'anima, non appena si lega a corpo mortale, diviene come folle. Ma quando l'afflusso di ciò che nu- *b*
trisce e fa crescere il corpo diventa minore e di nuovo, trovata la quiete, le rivoluzioni dell'anima vanno per la loro via, e sempre più salde si fanno col tempo, allora le orbite di ciascun circolo, cominciando a tornare regolari, si correggono secondo il proprio corso naturale, dànno all'« altro » ed al « medesimo » i loro nomi esatti, e rendono assennato chi le pos- *c*
siede[2]. E se poi vi si aggiunge una qualche retta, disciplinata educazione, l'uomo, liberato dal più grave male, compiutamente si attua e diventa perfettamente sano: ma se non vi sta attento, dopo aver percorso zoppicando il cammino della vita, torna di nuovo all'Ade senza avere attuato se stesso, ed insensato[3]. Ma tutto questo avverrà alla fine, quando sarà giunto il momento: per ora dobbiamo parlare più dettagliatamente di ciò che adesso è stato proposto; ed innanzi tutto dobbiamo parlare di questo, dei corpi cioè e dell'anima: parte a parte, quale ne è l'origine e per quali ragioni e scopi furono fatti dagli dèi. Di questo dobbiamo discutere ora, attenendoci alla più verosimile ragione, ché questa è la linea sulla quale dobbiamo pro- *d*
cedere.

XVI

Ebbene*, gli dèi, imitando la forma del tutto che è sferica, collegarono le rivoluzioni divine che sono due in un corpo

1. Cfr. *Sofista*, 253*d*.

2. Per il periodo in cui l'uomo si fa maturo e quindi l'organismo assume il suo giusto equilibrio, cfr. *Rep.*, 460*e*; *Leggi*, 721*b*, 785*b*.

3. Non è questo che un accenno a ciò che, secondo Timeo, non è qui il luogo di sviluppare. Per questo Platone ha scritto la *Repubblica*, scriverà le *Leggi*.

* 44*d*-47*e* — *Il corpo degli uomini.*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

sferico, quello che ora chiamiamo capo, che è la parte più divina e che domina in noi tutto il resto. Ed al capo gli dèi hanno dato quale servitore, come lo ebbero composto, il corpo tutto intero, avendo intenzione che il corpo partecipasse di tutti i movimenti della testa, quanti essi fossero. E dunque, perché circolando sulla terra, che offre alture e profondità d'ogni tipo, non avesse difficoltà a superare le une e ad uscire *e*
dalle altre, a mo' di carro dettero al capo il corpo, sì che più facilmente potesse muoversi: ecco perché il corpo è lungo e da lui germinarono quattro membra, lunghe e flessibili, strumenti costruiti dal Dio[1] perché potesse, prendendo ed appoggiandosi, andare ovunque, e portare al di sopra di tutto il resto la dimora di ciò che in noi vi è di più sacro e divino. 45
Fu così e per questa ragione che tutti ebbero gambe e mani. E poiché, d'altra parte, gli dèi ritennero che la faccia anteriore del corpo sia più nobile e degna di comandare che non la faccia posteriore, ci hanno dato la facoltà di muoverci soprattutto in questa direzione. Era necessario, dunque, che la parte anteriore del corpo umano fosse distinta e diversa da quella posteriore. Ecco perché, innanzi tutto, intorno alla cavità del capo, gli dèi hanno costituito il volto, ivi legando quegli organi che servono ad ogni previsione dell'anima, e decisero che questa *b*
parte, naturalmente anteriore, avesse in mano il governo.

Fra tutti gli altri organi, primi fabbricarono gli occhi, veicoli della luce[2], e ve li posero in questo modo: di tutto il fuoco che non può bruciare, ma che produce soltanto una mite luce, la luce propria di ogni giorno[3], hanno fatto sì che esistesse un corpo. E così, il fuoco puro, che risiede in noi, ed è fratello del fuoco esterno, attraverso gli occhi lo fecero scorrere liscio e continuo, costringendo tutte le parti degli occhi, ma soprattutto quelle di mezzo, in modo che trattenessero *c*
ciò che v'era di più grossolano e lasciassero filtrare soltanto il fuoco puro. Quando, dunque, la diurna luce si forma intorno alla corrente del fuoco visuale, allora il simile incontra il simile, costituendo insieme un solo tutto, e forma nella dire-

1. Non il Demiurgo, ma il Dio inferiore.
2. Cfr. *Rep.*, 508*b*.
3. Vi è qui un giuoco di parole fra ἡμέρα (*giorno*) ed ἥμερος (*mite*). Cfr. *Cratilo*, 418*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

zione degli occhi un sol corpo omogeneo, ove la luce che vien dal di dentro s'urta con quella che proviene da fuori[1]. E se questo insieme, divenuto tutto ugualmente sensibile per la sua omogeneità, tocca qualche oggetto o ne viene toccato, trasmet- *d*
tendo i movimenti per tutto il corpo fino all'anima, produce quella sensazione per cui noi diciamo di vedere. Ma quando il fuoco esterno scompare nella notte, il fuoco interno si separa dal suo affine: se difatti esce fuori dagli occhi incontra un elemento diverso da sé, si altera e si estingue, perché non ha più la stessa natura dell'aria che lo circonda, in quanto l'aria non ha più fuoco. L'occhio cessa allora di vedere e così richiama il sonno, perché le palpebre, che gli dèi hanno costruite per *e*
proteggere la vista, chiudendosi, trattengono interamente la forza del fuoco. E questa, a sua volta, placa e calma le agitazioni interiori, calmate le quali sopravviene la quiete. E se grande si fa in noi la quiete, su noi si stende un sonno quasi senza sogni: se invece persistono troppo forti agitazioni, a seconda 46
della loro natura e della parte ove rimangono, allora si producono in noi infiniti e varii fantasmi che somigliano tanto agli oggetti del mondo esterno, quanto a quelli del mondo interno, e di cui ci ricordiamo al risveglio.

Quanto poi alla formazione delle immagini negli specchi ed a tutti i corpi tersi e levigati, non è difficile ormai rendersene conto[2]; perché in sèguito alla reciproca affinità del fuoco interno e del fuoco esterno, che ogni volta si riuniscono in unità sulla superficie levigata e si trasformano in molti modi, necessariamente si manifestano tutte le apparenze di questo *b*
genere, perché il fuoco esterno, che si trova vicino al volto, si compone insieme al fuoco che esce dagli occhi su di una superficie liscia e lucida. E la sinistra sembra allora destra, perché le parti opposte del fuoco visuale entrano in contatto con

1. Cfr. *Sofista*, 266*c*. « Il fenomeno della vista si spiega col congiungersi del fuoco visivo, che esce dall'occhio, con la luce o fuoco esteriore, che irradia dagli oggetti visibili: questi due fuochi congiunti formano una specie di corpo nella direzione della visuale, il qual corpo per la parte del fuoco esteriore è in comunicazione con l'oggetto esterno, e per la parte del fuoco interiore è in comunicazione con l'anima. Questa ipotesi ha qualche analogia con quella delle ἀπορροαί (*efflussi*) di Empedocle citata nel *Menone*, p. 76*c-d* » (Fraccaroli, *op. cit.*, p. 234). Cfr. oltre, 64*d*, 67*c* segg.

2. Cfr. *Sofista*, 266*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

le parti opposte del fuoco esterno, in modo opposto a quello che ordinariamente avviene[1]: la destra, invece, appare veramente destra, e la sinistra sinistra, quando la luce interna torna indietro, mescolandosi all'oggetto esterno con cui entra in contatto. *c*
E questo avviene quando la superficie levigata degli specchi, essendo curvata in avanti dalle due parti, la sua parte destra proietta la luce verso la sinistra del fuoco visuale, e la sinistra verso la destra[2]. Ma se questo specchio viene volto secondo la lunghezza della sua faccia, fa sì che tutto appaia capovolto, perché allora esso proietta la luce venuta dal basso dell'oggetto verso la parte superiore del raggio visivo, e, viceversa, la luce venuta dall'alto dell'oggetto verso la parte inferiore del raggio visivo[3].

Tutte queste cose però sono cause secondarie, di cui il Dio si serve come di ministre per realizzare, entro i limiti del possibile, l'idea dell'ottimo. La maggioranza degli uomini, invece, *d*
ritiene che queste cause non siano secondarie, anzi, cause fondamentali di tutta la realtà, perché grazie a loro i corpi si raffreddano e si riscaldano, si condensano e si dilatano, ed avvengono altri fenomeni del genere. Tali cause però non hanno in sé nessuna virtù razionale o intellettiva[4], perché di tutti gli esseri quello solo che può possedere intelligenza bisogna dire che è l'anima, ed invisibile è l'anima, mentre il fuoco, l'acqua, l'aria, la terra, sono tutti corpi visibili. Ora, chiunque sia innamorato dell'intelligenza e della scienza, innanzi tutto deve ricercar le cause della natura razionale, e, dopo, le cause che *e*
si generano da altre cause, e che a loro volta, necessariamente, trasmettono il movimento ad altre ancora. Ed è così che noi stessi dobbiamo fare: bisogna che si espongano queste due specie di cause, distinguendo quelle che producono con intelligenza il bello e il bene da quelle che, prive di ragione, ogni volta, quando che sia, operano a caso e disordinatamente.

Ma è già stato detto abbastanza sulle cause ausiliarie, in virtù delle quali gli occhi possiedono il loro potere attuale.

1. Ciò avviene per gli specchi piani.
2. Ciò avviene per gli specchi concavi semi-cilindrici.
3. Ciò avviene per gli specchi cilindrici posti orizzontalmente.
4. Cfr. oltre, 68*a* segg.; *Fedone*, 99*b*; *Politico*, 281*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Bisogna parlare ora, invece, di quella che è la fondamentale 47
utilità degli occhi, per cui Dio ce ne ha fatto dono[1]. Secondo
me la vista è per noi causa della maggiore utilità, perché nes-
suno di questi discorsi che facciamo intorno all'universo sa-
rebbe stato pronunciato se non avessimo veduto né gli astri,
né il sole, né il cielo. Adesso l'osservazione del giorno, della
notte, dei mesi, dei periodi degli anni, degli equinozi, dei
solstizi ci ha offerto di scoprire il numero, ci ha fornito la no-
zione del tempo e la ricerca su quella che è l'essenza dell'uni-
verso; di qui abbiamo ricevuto il genere della filosofia, filosofia *b*
che è il più gran bene che mai sia stato dato, che mai sarà dato
alla stirpe mortale, quale dono elargito dagli dèi. Ecco, io dico,
il più gran benefizio degli occhi: e tutti gli altri che sono mi-
nori, per quale ragione celebrarli? Chi non è filosofo e si la-
mentasse d'esserne privato dalla cecità, si lamenterebbe a tor-
to[2]. Ma noi affermiamo che la causa per cui Dio ha trovato
e ci ha donato la vista è questa, che cioè, contemplando nel cielo
i movimenti periodici dell'intelligenza, ce ne servissimo per i
movimenti del nostro pensiero, che sono affini a quelli, seb-
bene i nostri sian disordinati mentre quelli celesti sono ordi- *c*
nati, e così avendo inteso a fondo questi movimenti e divenen-
do partecipi di quella che è la naturale rettitudine dei ragiona-
menti, imitando i divini movimenti che da sé escludono ogni
tralignare, potessimo correggere l'errare dei nostri.

Quanto poi alla voce ed all'udito si ripeta lo stesso discor-
so, che gli dèi ce li hanno donati per lo stesso fine e la stessa
causa. Anche la parola infatti è stata ordinata al medesimo
scopo, e grandemente essa vi contribuisce; e così ciò che vi è
di utile nel suono musicale è stato dato all'udito a causa del-
l'armonia. E l'armonia, i cui movimenti sono della stessa na- *d*
tura di quei periodi dell'anima che sono in noi, a chi con intel-
letto abbia rapporto con le Muse non sembra utile soltanto ad
offrirgli un piacere irrazionale, come oggi si ritiene; anzi, le
Muse ci hanno fatto dono dell'armonia per comporre in ordine
ed all'unisono i moti periodici dell'anima che in noi si fossero

1. Per il significato più profondo di questa parte (47*a-e*) cfr. *Rep.*, 527*d*-530*c*.
2. Platone ha qui presente il verso 1762 delle *Fenicie* di EURIPIDE.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

discordati; ed egualmente il ritmo, che in noi corregge la tendenza a mancar di misura e di grazia, ci fu donato dalle Muse in vista dello stesso scopo[1]. e

XVII

In tutto* il nostro discorso precedente, tranne pochi accenni[2], abbiamo trattato solo di ciò che fu operato dall'*intelligenza*: occorre ora[3] aggiungere ciò che avviene a causa della 48
necessità. Effettivamente la formazione di questo mondo è mista, essendo appunto una combinazione della *Necessità* e dell'*Intelligenza*. L'Intelligenza dominò la Necessità, persuadendola a volger verso il bene la maggioranza delle cose che si generavano; e così, poiché la Necessità si lasciò dominare da

1. Cfr. ancora *Rep.*, 500*c*, 530*d*-531*c*; *Leggi*, 653*d*-654*d*.

* 47*e*-48*e* — *Intelligenza e Necessità*.

2. Cfr. sopra, 30*a*.

3. 47*e*-53*c*. Non è certo questo il luogo per discutere le presenti pagine, fondamentali per ogni interprete del pensiero platonico. Per le varie tesi sostenute e la storia della discussione rimando al FRACCAROLI, *op. cit.*, pp. 85-119; RIVAUD, *op. cit.*, pp. 63-72; TAYLOR, *op. cit.*, pp. 302-62; cfr. inoltre, P. FRUTIGER, *Les Mythes de Platon*, Parigi, 1930; R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Firenze, 1934, p. 310 segg.; L. STEFANINI, *Platone*, II (le pagine dedicate al *Timeo*), Padova, 1935, 1949[2]; S. PÉTREMENT, *Le Dualisme chez Platon, les gnostiques et les Manichéens*, Parigi, 1947; *Nota bibliografica*. A chiarimento del testo accennerò soltanto che fin qui (28*a*-47*e*) Platone ha descritto il ritmo entro cui si scandisce l'ordine fisico del Tutto. Naturalmente il Tutto — sia pur idealmente — presuppone l'*Ordine*, la *Legge* dell'ordine. E la Legge, l'Ordine, appunto perché tali, non sono il risultato dell'ordine delle cose, ma son *prima*, e in questo senso trascendono il Tutto; sono non in quanto esistenze, ma in quanto *condizioni*. E si colgono non con l'occhio fisico, ma con l'occhio della mente. L'ordine supremo, la suprema Legge costituiscono il mondo intelligibile, il mondo delle idee. Questo è, attraverso il *Fedone* e il *Convito*, il punto di arrivo della *Repubblica*; e l'unità del mondo dei valori, unità di una molteplicità, l'Ordine come presupposto, dialetticamente inteso, è il problema centrale dei dialoghi posteriori alla *Repubblica*, e soprattutto del *Fedro*, del *Parmenide*, del *Sofista*, del *Filebo*. E questo è in sintesi il risultato della prima parte del *Timeo*, ove quell'ordine ideale, altrimenti astratto, puramente teoretico, lo vediamo tradursi nell'ordine fisico del Tutto, esso *Ordine-Valore* rimanendo tuttavia trascendente, afferrabile soltanto con l'occhio della mente (47*b*-*e*). Questo da un lato. Ma dall'altro lato proprio perché l'Essere è Ordine, il Bene è Ordine, Ordine è il Divino, l'Essere il Bene il Divino non sarebbero se non in quanto fossero *ordine di*, se non avessero un *contenuto* da ordinare. Ma se l'Essere è Ordine il suo assoluto opposto è Non Essere. Il Tutto ordinato, dunque, da un lato presuppone l'Essere, l'Ordine, dall'altro lato presuppone il Non Essere, che neppure possiamo dire disordine, che neppure possiamo pensare, di esso

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

una savia persuasione, fu da principio costituito quest'universo. E se, dunque, qualcuno, in séguito a questo, vuol dire veramente come il mondo è nato, nel suo discorso dovrebbe includere anche questa specie di causa mutevole e quale fu il suo naturale contributo. Bisogna, dunque, fare un passo indietro e *b* per questi stessi fenomeni ricominciare di nuovo da capo, come abbiamo fatto per ciò che abbiamo detto sopra, dando anche a questo argomento un suo appropriato principio. Occorre così considerare quale fosse la natura del fuoco, dell'acqua, dell'aria e della terra prima della nascita del cielo e quali fossero le sue proprietà[1]: perché ancora nessuno ha dimostrato quale sia la loro origine, ma, come se già sapessimo che cosa è il fuoco e ciascuno degli altri elementi, li chiamiamo princìpi e supponiamo che siano le lettere[2] della realtà tutta, mentre baste- *c* rebbe un po' di cervello per comprendere che, secondo verosimiglianza, non si posson neppure paragonare alle sillabe. Ecco, dunque, ciò che adesso noi ci proponiamo di fare: per ora non si deve parlare del *principio* o dei *princìpi* di tutte le cose — o comunque s'intenda dire — e non per altra ragione se non questa, che sarebbe difficile dimostrare il mio pensiero col nostro presente metodo di discussione. Non crediate dunque

non essendovi immagine alcuna, se non un « ragionamento bastardo » (52*b*). Intelligenza, finalità da un lato; Necessità, limite, dall'altro lato. Di qui la seconda parte del *Timeo* (47*e*-53*c*), la presente discussione sulla *Necessità*, la *Materia prima*, lo *spazio* (*chora*): le *Idee*: la *Generazione* (52*d*). Essere-Nulla, Ordine-Necessità cieca, i due termini si escludono, ma logicamente si postulano a vicenda, costituendo in sintesi quello che è l'ordine stesso del Tutto (50*d*-52*d*). Miticamente vi è il Mondo delle Idee da un lato (51*c* segg.), trascendente Ordine in sé, dall'altro lato vi è il mondo della Materia, l'indefinito. Il dualismo platonico è il dualismo del momento logico, della *diánoia*: ma nella *nóesis*, nel momento intuitivo, nella sintesi, non vi è più dualismo. Logicamente due termini ed un termine medio (miticamente il Demiurgo): intuitivamente l'Uno-Tutto-Eterno, il Divino, il trascendente Sommo Bene, ancora una volta posto idealmente come valore, umanamente termine d'amore e di dovere. « Ma tu, di fronte a questo tutto, non ti accorgi che ogni generazione avviene appunto per esso, perché sia felice la vita dell'universo, che non esiste per te, ma tu per esso... » (*Leggi*, 903*c*).

1. Cfr. oltre, 53*a*.

2. Il termine greco è στοιχεῖον che significa *elemento*, e poiché elementi primi della parola sono le lettere, στοιχεῖον significa anche *lettera*. Ora, la terra, l'aria, l'acqua, il fuoco, ritenuti gli elementi primi della realtà, in effetto non lo sono: essi non son le *lettere*, ma neppure le *sillabe*. Per l'esempio delle lettere come elementi dell'Universo cfr. anche *Teeteto*, 202*e*; *Cratilo*, 393*d*, 424*b* segg.; *Rep.*, 368*d*; *Filebo*, 17*a* segg.; *Sofista*, 253*a* segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

che io debba parlarvene, ed io stesso non saprei persuadermi di far bene ad assumere su di me un così grave còmpito[1]. Ma *d* riallacciandomi a quanto fu detto all'inizio[2], mi rifarò soltanto alla forza dei ragionamenti verosimili, ed innanzi tutto tenterò di dire da principio, relativamente a ciascun fenomeno ed al loro insieme, ragioni non meno verosimili di quelle espresse da altri — più verosimili, anzi! Ancora una volta, dunque, all'inizio del nostro discorso invocando Dio salvatore[3], perché ci salvi da considerazioni incoerenti e assurde e ci conduca ad opinioni verosimili, ricominciamo a parlare. *e*

XVIII

Ebbene*, fin dall'inizio dobbiamo fare più divisioni che non nel ragionamento di prima. Noi distinguemmo[4] allora due specie d'essere, ora ce ne occorre scoprire un terzo genere. Infatti per il discorso di prima ce ne bastavano due, l'una che supponemmo essere la specie del modello, specie intelligibile e sempre identica a se stessa, l'altra, fatta ad immagine del modello, e, dunque, generata e visibile. Non ne distinguemmo al- 49
lora una terza, ritenendo che due sarebbero state sufficienti: ma ora il ragionamento sembra ci abbia condotti per forza a tentare di chiarir con le parole anche questa specie difficile e oscura. Quali proprietà dobbiamo supporre che essa abbia per natura? Questa soprattutto, che stia a fondamento di tutto ciò che si genera, quasi fosse una nutrice. Tale la verità, ma bisogna dimostrarla con più chiarezza ancora: e questo è difficile, tra l'altro perché occorre prima proporre dei dubbi intorno alla natura del fuoco e degli altri elementi che sono insieme al fuoco. *b*
È difficile, infatti, dire per ciascuno di questi elementi quale fra essi si debba veramente chiamare acqua piuttosto che fuoco, a

1. Per questa stessa cautela nell'esporre una tesi nuova cfr. *Rep.*, 450*d* segg. Per le tesi contro cui qui Platone combatte cfr. *Sofista*, 243*b* segg.; *Teeteto*, 156*a-b*, 180*b*.

2. Cfr. 29*d*.

3. Cfr. 27*c*. Per il Dio salvatore cfr. *Rep.*, 583*b*.

* 48*e*-50*b* — *Il sostrato originario e l'Ordine*.

4. Cfr. 28*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

quale si debba attribuire una determinazione precisa piuttosto che tutte le altre insieme o una per una, sì che si possa parlare persuasivamente e solidamente. Come dunque potremmo esporre questo, in che modo, e quale sarà la verosimile soluzione dei nostri dubbi?

Prima di tutto, quel che ora abbiamo chiamato acqua, quando si congela, vediamo che, come sembra, diviene pietre e terra, e quando invece evapora e si rarefà, vento ed aria, e *c* l'aria bruciando diviene fuoco, e il fuoco, alla sua volta contraendosi e spengendosi, torna di nuovo ad aver forma d'aria, e l'aria compressa e condensata diviene nuvola e nebbia, e da queste ultime, ancora più condensate, scorre acqua, e dall'acqua si formano di nuovo terra e pietre; sì che questi corpi sembrano generarsi a vicenda l'un l'altro come in circolo. E poiché ciascuno di questi corpi non si presenta mai sotto la medesima figura, come non coprirsi di vergogna, affermando *d* con fermezza che questo o quel corpo è quello che è e non un altro? Di nessuno si può dir questo: certo il modo di esprimersi quanto mai più sicuro è, su questo argomento, il seguente: di quello che noi vediamo trasformarsi continuamente, come il fuoco, non si deve dire il fuoco è « questa cosa qui », ma è di « questa qualità qui »: né « questa » è l'acqua, ma sempre « di tal qualità » è l'acqua. E così per tutti gli altri corpi. Non li nomineremo come se avessero una qualche permanenza, sì come facciamo quando li dichiariamo con le parole « questo » e « cotesto », credendo di significare qualche cosa di *e* determinato: perché sfuggono e si sottraggono alle denominazioni di « questo », di « cotesto », a quella d'essere in un determinato modo, e ad ogni altra che li indichi come permanenti. Non bisogna, dunque, designar mai queste cose come oggetti a sé, ma dobbiamo, sia che si parli d'una di esse sia che si parli di tutte nell'insieme, chiamare in questo o in quel modo soltanto quel *quid* che circola sempre simile dall'una all'altra, e così chiameremo « fuoco », ciò che ovunque ha la qualità del fuoco: e lo stesso si ripeta per ogni cosa che ha nascimento. Ma ciò *in cui* ciascuna di queste qualità nascendo si mostra per sparir **50** poi di nuovo, solo a quello dobbiamo dare il nome di « questo » e di « cotesto », mentre le qualità, come caldo, bianco, o qualsiasi dei contrari e tutto ciò che ne deriva, non le indicheremo

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

mai con tali termini. Ma sforziamoci di parlare ora con maggior chiarezza. Se qualcuno modellando con dell'oro figure di ogni specie, non cessasse mai di trasformare ciascuna di esse in tutte le altre, e se un tizio, indicando una di quelle figure, do- *b*
mandasse a quel tal modellatore «che cosa è?», la più sicura risposta, rispetto alla verità, sarebbe: «oro»; e non certo, relativamente al triangolo ed alle altre figure che si son potute formare con quest'oro, affermare che *sono*, perché continuamente mutano nell'atto stesso che si pongono, ma quel tale dovrebbe contentarsi di volere costantemente accettare l'espressione: «ciò che ha in sé quella tale qualità».

Ebbene, lo stesso ragionamento si faccia ora intorno a quella natura che riceve tutti i corpi*: anche ad essa conviene dare sempre lo stesso nome, appunto perché non perde mai le *c*
sue proprietà, ma sempre riceve in sé tutte le cose, e mai essa prende, in nessun modo, una forma simile ad una di quelle che entrano in lei: perché, per sua natura, essa è ciò di cui tutto si forma, messa in movimento e ritagliata in figure molteplici dagli oggetti che vi entrano, e per i quali appunto ora appare in una forma, ed ora in altra: e gli oggetti che vi entrano o ne escono sono immagini[1] degli eterni enti, che in essi, ineffabilmente e meravigliosamente — vedremo[2] poi come — imprimono il proprio sigillo.

Per ora, dunque, è necessario comprendere bene questi tre generi, quello che è generato, quello in cui esso si genera, e quello a cui somiglianza nasce ciò che è generato. E così con- *d*
vien paragonare il ricettacolo ad una madre, ad un padre il modello, al figlio la natura intermedia; non solo, ma bisogna considerare anche che, dovendo esser l'impronta quanto mai varia, presentandosi sotto infinite figure, ciò in cui si forma questa impronta non è appropriato davvero, se non in quanto sia assolutamente privo di tutte quelle forme che deve rice- *e*
vere dal di fuori. Infatti, se questo ricettacolo fosse simile ad una qualunque delle forme che vi penetrano, se per un caso

* 50*b*-53*c* — *Lo spazio (chora) come ricettacolo (hypodoché) e le Idee. Essere e Divenire.*

1. Cfr. oltre 52*a*. Non sono le Idee come nel *Fedone* (102*d*-*e*) ad entrare nelle cose. Nello spazio non entran che le immagini.

2. Nel *Timeo* si tornerà su questo appena, a p. 52*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ne sopraggiungesse una di natura contraria o assolutamente eterogenea, la rappresenterebbe male, perché si sovrapporrebbe con la sua stessa forma. Ecco perché bisogna che sia estraneo a qualsiasi forma ciò che deve ricevere in sé tutti i generi, sì come per gli unguenti odorosi si cerca con arte che siano prima di tutto, quanto è possibile, inodori i liquidi che debbono ricevere gli odori; e coloro che prendono ad imprimere figure in una qualche materia molle cercano che non vi sia o non appaia in essa nessuna figura, e spianandola prima, la 51
rendono liscia quanto più possono. Allo stesso modo, anche quello che successivamente deve ricevere in ogni sua parte le immagini di tutte le essenze che sono sempre, bisogna che per sua natura sia estraneo a tutte le forme. Perciò la madre e il ricettacolo di tutto ciò che si genera, di tutto ciò che è visibile e pienamente sensibile, non dobbiamo chiamarla né terra, né fuoco, né acqua, né alcuna delle cose che nascono da queste, o da cui queste nascono; ma, dicendo che è una specie invisibile e informe, che tutto in sé riceve e che partecipa, in modo oscuro *b*
e non facile a comprendersi, dell'intelligibile, non diremo il falso. E così, per quanto ci è possibile giungere a designare la sua natura, attraverso quello che si è già detto, in verità si potrebbe dire che, volta a volta, appare fuoco la parte infuocata di essa, e acqua la parte liquida, e terra e aria a secondo della proporzione in cui essa riceve le immagini della terra o dell'aria.

Ma cerchiamo ora, discutendo, di considerare la questione determinandola meglio in questo modo: c'è un fuoco che esiste per sé, e, così, tutti quegli oggetti che noi diciamo avere una realtà per sé stante esistono davvero in sé? Oppure, tutti que- *c*
gli oggetti che noi vediamo e gli altri che percepiamo per mezzo del nostro corpo sono i soli a possedere una tale verità, ed altra non ne esiste in nessun modo? Ed è invano allora che, ogni volta, si affermi esistere di ciascun oggetto un'idea intelligibile, idee intelligibili le quali, dunque, non sarebbero che parole? Da un lato, dunque, non possiamo lasciar da parte la presente questione senza esaminarla e venirne a capo, accontentandoci di ritenere arbitrariamente che stia nell'uno o nell'altro modo, ma dall'altro lato neppure possiamo aggiungere alla lunghezza del discorso la lunghezza di una digressione:

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

bisognerebbe trovare allora, e questo sarebbe soprattutto op- *d*
portuno, una ben chiara e netta distinzione espressa in poche parole. Ad ogni modo, ecco il mio parere: se l'intellezione e l'opinione vera sono due generi distinti, queste essenze assolutamente debbono essere per sé, non oggetto dei sensi, ma dell'intelletto soltanto: se poi, come credono alcuni, l'opinione vera in nulla si distingue dall'intellezione, allora dobbiamo ammettere come assolutamente certo tutto ciò che percepiamo per mezzo del corpo[1]. Soltanto occorre dire che l'opinione e *e*
l'intellezione sono due generi distinti, perché hanno avuto origini diverse e diversa è la loro natura. L'intellezione, difatti, s'ingenera in noi attraverso l'insegnamento, l'altra per mezzo della persuasione: la prima si accompagna sempre ad un vero ragionamento, la seconda è irrazionale; l'una non si muove dinanzi a persuasione, l'altra è da essa modificata: non solo, ma si deve aggiungere che l'opinione è proprio di tutti gli uomini, mentre l'intelletto è proprio degli dèi e di un piccolo numero d'uomini.

E se così è, dobbiamo convenire che esiste una specie sem- 52
pre identica a se stessa, ingenerata, immortale, che nulla in sé riceve proveniente da altrove, che mai si trasforma in altro, invisibile, mai oggetto di qualsiasi altro senso, visibile soltanto all'occhio della mente: e vi è anche una seconda specie che ha lo stesso nome e che a quella è simile, ma oggetto dei sensi, generata, sempre in movimento, che si origina in un certo qual luogo e in un certo qual luogo perisce, e che si apprende con l'opinione mediante la sensazione: e vi è infine una terza specie, quella dello spazio [*chora*], la quale è sempre costante e immune da distruzione, che serve come da sede a tutte *b*
le cose che hanno nascimento, e che si può apprendere per mezzo di un ragionamento bastardo non accompagnato da sensazione, appena appena oggetto di credenza, che come in sogno intravediamo, quando si afferma esser necessario che tutto quello che è si trovi in un qualche luogo ed occupi *spazio*, e ciò che non è né in terra, né in qualche luogo del cielo, è nulla. Ma tutte queste osservazioni, ed altre di queste sorelle, intorno alla natura stessa di un tale essere, quale sia davvero, al di fuori

1. Cfr. *Rep.*, 477*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

del sogno, spesso, da svegli, noi siamo incapaci, proprio per questo nostro sognare medesimo, di distinguere con precisione, *c* e dire la verità: che, cioè, all'immagine, poiché non le appartiene neppure l'essere per cui fu generata, ed essa per sé non è che fantasma mutevole di altro, per questo le conviene generarsi in altra cosa e così partecipare, come che sia, dell'esistenza, ché, altrimenti, non sarebbe affatto. Invece all'essere che veramente è viene in aiuto la ragione vera ed esatta, dimostrando che finché una cosa è una cosa e un'altra un'altra, nessuna delle due può reciprocamente generarsi nell'altra in modo da *d* essere insieme una cosa sola e due[1].

XIX

Questo, dunque, sinteticamente, secondo quanto io penso, il mio ragionamento, che, cioè, v'erano tre princìpi distinti, l'essere [*on*], lo spazio [*chora*], e la generazione [*ghenesis*], anche prima che nascesse il cielo. Ebbene, la nutrice della generazione, inumidita e infuocata, assumendo le forme della terra e dell'aria, e subendo tutte le altre modificazioni che seguono a quelle, appariva sotto svariatissimi aspetti, ed essendo piena di forze non omogenee né equilibrate, ovunque non era in equilibrio, ma, *e* ovunque sobbalzando inegualmente, era scossa da queste stesse forze e, a sua volta, muovendosi, dava forza alle forze. E le diverse cose, ora mosse di qua, ora mosse di là, si separavano ed eran sempre trasportate, come le parti dense e gravi, quando son scosse e ventilate dai vagli e dagli altri strumenti che servono a mondare il grano, vanno da un lato, mentre in un altro lato si accumulano le cose rare e lievi. Così allora quei quattro **53** elementi, scossi da quello che era il loro ricettacolo, il quale, a sua volta, come strumento agitatore, si muoveva, quanto potevano, separavano da sé le parti meno simili, ed in un medesimo luogo raccoglievano le parti più simili, sì che

1. Per l'intelligenza di tutta questa parte (50*e*-51*e*) in relazione ad altri dialoghi platonici cfr. *Menone* (72*c*, 86*e*, 97*e*-98*a*); *Fedone* (100*d*); *Rep.*, (458 segg., 475*b* segg., 508*e*, 510*c*-511*d*, 533*c*, 596*a*); *Parmenide* (248*a*, 234*b*); *Teeteto* (152*a*-*c*, 161*c*, 185*e*, 187*b*-201*c*).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

prima che da essi nascesse l'universo ordinato, gli uni occuparono un posto, altro posto occuparono gli altri.

Tutti questi elementi eran disposti dapprima senza ragione e senza misura; ed anche quando il tutto cominciò ad esser messo in ordine, da principio il fuoco, l'acqua, la terra, l'aria, *b* che pur avevano una qualche traccia della propria forma, erano tuttavia in quello stato in cui è naturale sia ogni cosa quando Dio non è presente. Fu appunto allora, quando così stavano queste cose, che Dio le adornò in primo luogo di forme e di numeri. E Dio di esse, che prima non erano certamente così, ha fatto un tutt'uno, il più bello e il più buono possibile; e questo sia da noi detto sempre e per tutte le cose.

Bisogna ora che io mi sforzi di chiarire con un ragiona- *c* mento alquanto insolito il modo in cui ciascuno di questi elementi venne messo in ordine e come si generò: ma poiché voi già conoscete il metodo scientifico, di cui debbo servirmi per dimostrare ciò che voglio dire, [sono sicuro] che mi seguirete.

XX

Innanzi* tutto è chiaro ad ognuno che fuoco, terra, acqua, aria sono corpi. D'altra parte, l'essenza di ciascun corpo ha anche un suo spessore[1], e lo spessore, a sua volta, necessariamente implica che sia limitato da superfici piane[2]: e la su- *d* perficie piana e rettilinea si compone di triangoli[3]. Tutti i triangoli scaturiscono poi da due triangoli, ciascuno dei quali si compone di un angolo retto e due acuti[4]: e di questi triangoli l'uno ha da ciascuna parte una porzione uguale di angolo retto

* 53*c*-55*d* — *Gli elementi originari* (*i triangoli*).

1. Ha da essere cioè un solido: naturalmente in senso geometrico, per cui si deve avere una terza dimensione. Tutte le cose son traducibili in figure geometriche.

2. Ma se si tratta di superfici curve, a rigore, non si può dire che il solido sia limitato da piani. PLUTARCO (*Quaest. Plat.*, 5) accenna a due possibili spiegazioni: 1) la curva vien considerata come costituita da un poliedro di un infinito numero di facce; 2) in ogni figura curvilinea si può immaginare iscritta una figura rettilinea, che vien quindi ad essere la più elementare.

3. La figura piana, elementare, con cui si posson comporre tutte le altre figure piane è appunto il triangolo.

4. Qualsivoglia triangolo è infatti divisibile in due triangoli rettangoli. Si abbassi

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

diviso da lati uguali, e l'altro due parti diseguali d'angolo retto diviso da lati diseguali[1]. Tale è il principio che noi supponiamo per il fuoco e per gli altri corpi, conformandoci necessariamente ad un ragionamento verosimile[2]; quanto a quelli che sono i princìpi superiori a questi li conosce solo Dio[3] e fra gli uomini chi egli ama.

Bisogna dire ora quali dovrebbero essere le proprietà dei *e*
quattro bellissimi corpi, fra di loro dissimili, dei quali alcuni[4] sono capaci, dissolvendosi, di generarsi gli uni dagli altri. Se riusciamo a scoprire questo, avremo la verità intorno all'origine della terra, del fuoco e dei corpi che proporzionatamente stanno in mezzo ad essi. Sì, perché non potremo certo esser d'accordo con chi affermi esservi corpi visibili più belli di questi, i quali formano ciascuno un genere a sé. Ci sforzeremo quindi di comporre queste quattro specie di corpi, insigni[5] per bellezza, sì da dimostrare che allora davvero ne avremo compiutamente inteso la natura.

Dei due triangoli l'isoscele ha ottenuto in sorte una sola **54**
forma, lo scaleno infinite. Noi, dunque, di queste infinite forme dobbiamo scegliere la più bella se vogliamo cominciare secondo un giusto ordine, e se qualcuno ne potesse scoprire ed indicare

dal vertice di un qualunque triangolo la perpendicolare sul lato opposto e avremo il triangolo diviso in due triangoli rettangoli.

1. Quell'*uno... e l'altro...*, non sta ad indicare che i due triangoli costitutivi di ciascun triangolo debbano essere sempre l'uno isoscele e l'altro scaleno, ma sta per *alcuni...* e *altri*. In altri termini i triangoli costitutivi di un triangolo possono essere o *isosceli* o *scaleni*. Se difatti sono isosceli hanno i due angoli acuti uguali fra di loro (« ha da ciascuna parte una porzione uguale d'angolo retto ») ed uguali sono i cateti che limitano i due angoli acuti (« diviso da lati uguali »). Se sono scaleni hanno gli acuti fra di loro disuguali e disuguali sono i lati.

2. Il testo greco ha κατὰ τὸν μετ' ἀνάγκης εἰκότα λόγον πορευόμενοι. Con il Fraccaroli preferisco legare μετ' ἀνάγκης con εἰκότα, ed intendere « secondo quel discorso per il quale è necessario accontentarsi della probabilità, ovvero che di necessità non può esser che probabile ». Che è traduzione più coerente di quella dell'Acri e degli altri: « secondo quella ragion verisimile, la quale possa stare insieme con necessità »: il necessario e il verisimile sono infatti in contraddizione fra di loro. A meno che non s'intenda così: un ragionamento verisimile, formalmente necessario. Ma mi sembra troppo complicato.

3. Cfr. *Rep.*, 517*b*.

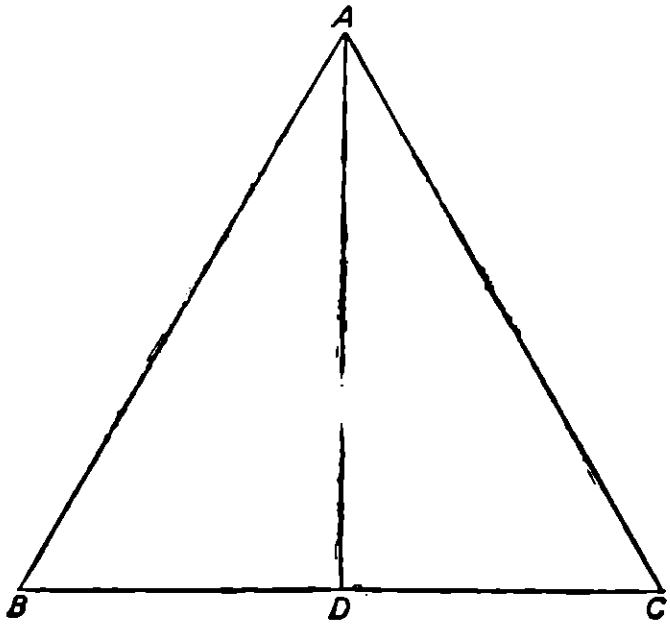
4. Non tutti perché ne è esclusa la terra: cfr. oltre 54*b-c*, che è in contraddizione con quanto Platone aveva detto sopra, 49*b-c*.

5. τὰ διαφέροντα... κάλλει... συναρμόσασθαι: il Fraccaroli intende di *differente bellezza*, e non come tutti gli altri interpreti « insigni per bellezza ».

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

una più bella ancora per la composizione di questi corpi, egli avrà vinto e non come nemico, ma come amico. Ammettiamo, dunque, che fra i moltissimi triangoli scaleni, accantonando gli altri, uno ve ne sia che è il più bello, e cioè quel triangolo che, ripetuto, forma un terzo triangolo, l'equilatero[1]. Sarebbe *b* troppo lungo dirne il perché, ma in premio daremo la nostra amicizia[2] a chi, discutendo, ci dimostrerà quel perché. Siano dunque l'isoscele ed il triangolo che ha sempre il quadrato del lato maggiore triplo del quadrato del minore i due triangoli scelti con i quali si son costituiti i corpi del fuoco e degli altri elementi[3]. E definiamo ora in modo più preciso ciò che prima[4] fu detto oscuramente. I quattro elementi ci eran sembrati scaturire tutti reciprocamente gli uni dagli altri, ma, in effetto, era questa una concezione inesatta. La verità è che questi quattro elementi si generano dai triangoli che abbiamo scelti, *c* soltanto che tre di essi si formano da quello che ha i lati disuguali, mentre il quarto è formato, esso solo, dal triangolo

1. Il triangolo equilatero di cui parla Platone è il triangolo che si genera dall'unione di due triangoli rettangoli scaleni uguali, uniti sul cateto maggiore, e aventi il cateto minore uguale alla metà dell'ipotenusa. Sia *ABD* il triangolo scaleno di cui parla Platone che *ripetuto* dà il triangolo scaleno *ADC*, costituendo così un terzo triangolo, il triangolo equilatero *ABC*. Essendo *BD* uguale alla metà dell'ipotenusa *AB*, e *DC* metà di *AC*, avremo $BD + DC = AB = AC$.



2. Burnet, seguendo il *cod. Vindobonensis* 21, legge φιλια (*amichevoli*); preferisco φιλία (*amicizia*), come nei *cod. Parisinus graec.* 1807, e *Vindobonensis* 55.

3. Si tratta sempre dei due triangoli di sopra, i cui cateti sono uguali alla metà dell'ipotenusa. Difatti in ciascuno dei due triangoli il quadrato costruito sul cateto maggiore è tre volte (triplo) il quadrato costruito sul minore. Se *AB* è il doppio di *BD* $(AB)^2$ sarà il quadruplo di $(BD)^2$. Ma per il teorema di Pitagora $(AD)^2 = (AB)^2 - (BD)^2$: dunque $(AD)^2$ è il triplo di $(BD)^2$.

4. Cfr. sopra 49*e*.

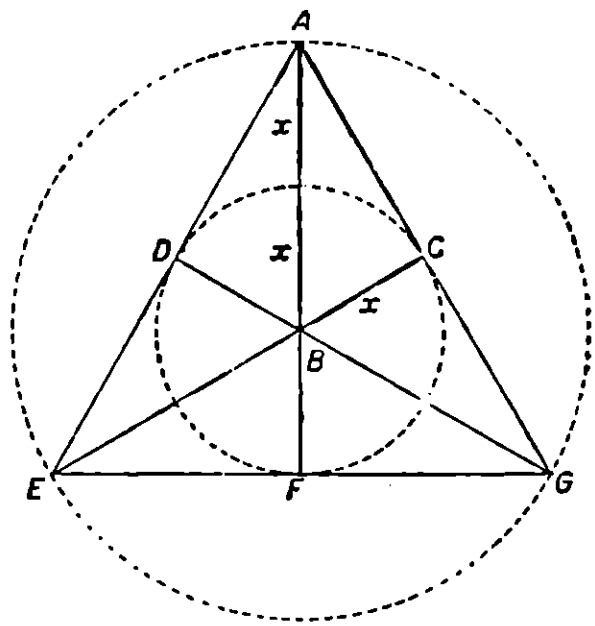
www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

isoscele. Ne segue dunque che non è possibile che tutti si dissolvano gli uni negli altri, sì che un piccolo numero di corpi grandi nasca da un gran numero di piccoli corpi, e viceversa. Questo va bene soltanto per i primi tre. Naturale, perché derivando tutti da un solo triangolo, quando i più grandi si dissolvono, se ne formeranno molti piccoli, di cui ciascuno assumerà la figura che più gli conviene, e quando invece un gran numero di piccoli corpi si spezzetterà in triangoli, ne scaturirà un sol numero di una sola massa, costituendo così, in sintesi, un'unica grande forma[1]. Ma tanto basti ormai sulla loro reciproca generazione. *d*

Quello che invece dobbiamo successivamente esporre è quale sia la forma propria di ciascuno d'essi, come si generi ed in virtù di quale composizione di numeri. Si comincerà dalla prima specie, quella i cui componenti sono i più semplici: elemento di essa è il triangolo la cui ipotenusa ha una lunghezza doppia di quella del lato minore. Se due di questi triangoli si accostano fra loro secondo la diagonale e tale operazione vien rinnovata tre volte, in modo che tutte le diagonali e i lati piccoli convergano nello stesso punto, come in un centro, dai sei triangoli uno solo vien fuori, il triangolo equilatero[2]: e se *e* 55

1. Fuoco, aria, acqua posson trasformarsi l'uno nell'altro reciprocamente perché formati tutti da triangoli rettangoli scaleni, non la terra che è costituita di triangoli isosceli.

2. Si prenda, come sopra, il triangolo rettangolo scaleno *ABC*, la cui ipotenusa *AB* sia il doppio del cateto minore *BC*. Si prenda ora un altro triangolo rettangolo scaleno uguale al primo e si accostino fra loro secondo l'ipotenusa: avremo il quadrilatero *ADBC*, la cui diagonale *BA* è l'ipotenusa per mezzo della quale si è accostato il triangolo *ABC* al triangolo *ABD* (ecco perché Platone dice che i due triangoli rettangoli scaleni uguali, aventi l'ipotenusa doppia dei cateti minori, si accostano secondo la diagonale). Se ripetiamo la stessa operazione una seconda volta prendendo il cateto *BD* e costruendovi sopra un triangolo rettangolo la cui ipotenusa sia il



www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

si riuniscono insieme quattro triangoli equilateri, essi formano per ogni tre angoli piani un angolo solido[1], che vien sùbito dopo il più ottuso[2] degli angoli piani. Quando poi si abbiano quattro angoli di questo tipo abbiamo allora la prima specie di solido[3], che ha la proprietà di dividere l'intera sfera in parti uguali e simili[4]. La seconda specie si forma dagli stessi triangoli, riuniti insieme in otto triangoli equilateri, sì da costituire un angolo solido formato di quattro angoli piani: e quando si abbiano sei angoli di questo tipo, si compie così il corpo della seconda specie[5]. La terza specie è formata dal- *b*
l'unione di centoventi triangoli uniti insieme e di dodici angoli solidi, di cui ciascuno è compreso in cinque triangoli equilateri piani, ed ha per base venti triangoli equilateri[6]. E così quando il primo tipo di triangolo[7] abbia prodotto questi tre solidi ha compiuto la sua funzione. A sua volta il triangolo isoscele ha generato la natura del quarto corpo originario: tale corpo è formato da quattro triangoli isosceli, con gli angoli retti congiunti nel centro, sì da formare un tetragono equilatero[8]: sei di questi tetragoni equilateri, accostandosi fra loro, dànno luo- *c*
go ad otto angoli solidi, di cui ciascuno è costituito dall'armonica unione di tre angoli piani. La figura del corpo che così

doppio di *BD* stesso avremo il triangolo *BDE*, la cui ipotenusa *BE* è la diagonale del nuovo quadrilatero *BDEF*. Se per una terza volta ripetiamo l'operazione prendendo il cateto *BC* e costruendovi sopra un triangolo rettangolo la cui ipotenusa sia il doppio di *BC* stesso avremo il triangolo *BCG* la cui ipotenusa *BG* è la diagonale del nuovo quadrilatero *BFGC*. Abbiamo così che tutte le diagonali e i lati piccoli convergono nello stesso punto (*B*) formando sei triangoli componenti un unico triangolo equilatero, costituito di due triangoli rettangoli il cui cateto minore è la metà della ipotenusa.

1. L'angolo solido di cui qui parla Platone è uguale alla somma di due angoli retti (angolo piatto).

2. Dice che vien sùbito dopo il più ottuso degli angoli piani perché l'angolo più ottuso è quello che più di tutti si avvicina a due angoli retti, cioè all'angolo piatto.

3. La prima specie è dunque il tetraedro regolare, avente quattro basi. È la forma del fuoco.

4. Tutti i poliedri regolari hanno la proprietà di dividere in parti uguali e uniformi la sfera in cui sono iscritti.

5. L'ottaedro regolare avente otto basi. È la forma dell'aria.

6. L'icosaedro regolare, avente venti basi. Poiché ciascuna faccia è composta di sei triangoli rettangoli scaleni (cfr. sopra), l'icosaedro si forma dunque di centoventi triangoli elementari. È la forma dell'acqua.

7. Il triangolo scaleno elementare da cui derivano fuoco (tetraedro), aria (ottaedro), acqua (icosaedro).

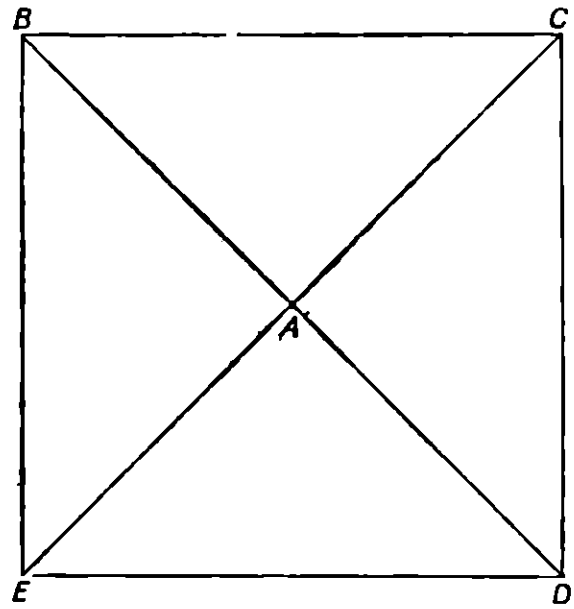
8. Se uniamo insieme quattro triangoli rettangoli isosceli *ABC*, *ACD*, *ADE*,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ne vien fuori è la figura cubica, che ha per base sei tetragoni equilateri piani[1]. Rimaneva ancora una quinta[2] ed ultima combinazione e Dio se ne servì per decorare l'intero universo.

XXI

Riflettendo attentamente su tutto ciò che precede, qualcuno potrebbe legicamente domandarsi se si debba dire che vi sono infiniti universi, oppure che ve n'è un numero limitato: ebbene, la prima ipotesi si riterrà, giustamente, esser di chi co- *d*
nosce in modo limitato ciò che occorre sapere senza limiti[3]. Chi oscilli invece fra l'effettiva esistenza di un sol mondo e



AEB, sì che l'angolo retto di ciascuno sia nel centro, avremo il quadrato (*tetragono*) *BCDE*.

1. È il cubo, che, a differenza degli altri poliedri è formato dal triangolo isoscele. È la forma della terra.

2. Probabilmente con questa quinta figura Platone accenna al dodecaedro regolare. Si è detto che il dodecaedro sarebbe la figura dell'ètere. Non può essere perché, nel *Timeo* stesso, 58*d*, Platone afferma che l'ètere è la parte più pura dell'aria: Platone dice piuttosto che con il dodecaedro il Dio *decorò* l'universo. Cfr. E. Sachs, *Die fünf Platonischen Körper*, Berlino, 1917. Ora sembra che il dodecaedro, scoperto dai Pitagorici, in quanto è la figura che più si avvicina alla sfera, fosse ritenuto dai Pitagorici come il *sommo contenente* del Tutto, identificato poi con l'ètere, che, più tardi, diverrà così il quinto elemento (cfr. Mondolfo in Zeller, *La filosof. dei Greci*, vol. II, trad. it., pp. 513-4). Si potrebbe pensare, dunque, che Platone ritenesse il dodecaedro come la figura fisicamente e geometricamente contenente il tutto — ornamento quindi dell'Universo — simile a quella che intellettivamente e matematicamente è l'anima del mondo. Dice d'altra parte Platone nel *Fedone* (110*b*) che la terra vera, per chi la guardi dall'alto, ha l'aspetto delle nostre palle di cuoio a dodici pezzi, cioè ha la forma del *dodecaedro*. Ora, poiché la terra fa parte del Tutto essa è simile al Tutto, e quindi il Tutto può avere geometricamente la forma di un dodecaedro. Secondo Plutarco (*Quaest. Plat.*, 5, 1) il dodecaedro corrisponderebbe per Platone ai dodici segni dello zodiaco.

3. Vi è qui un giuoco di parole sul doppio significato di ἄπειρος che significa tanto *illimitato* quanto *inesperto*. Cfr. anche *Filebo*, 17*e*. Per Democrito i mondi erano infiniti.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

il pensiero che ne furono generati cinque, chi appunto esitasse su questo, esiterebbe forse con una certa ragione. Secondo noi, verosimilmente, ne fu generato uno solo[1]: ma forse ci può esser qualcuno che, in base ad altre considerazioni, può pensarla in modo diverso.

Ad ogni modo lasciamo* andare questo problema, e le specie, che attraverso il nostro ragionamento si son venute costituendo, distribuiamole in fuoco, terra, acqua ed aria. Ed alla terra diamo la figura cubica, appunto perché fra le quat- *e*
tro specie la terra è la più difficile a mettersi in moto, ed è fra tutti i corpi il più plasmabile, ed infatti è assolutamente necessario che tale sia quel corpo che ha le basi più salde: ora, fra i triangoli che abbiamo posto in principio, è naturalmente più salda la base di quelli a lati uguali che non la base di quelli a lati disuguali, e di conseguenza la figura piana, che vien composta da ciascuna di queste due specie di triangoli, il tetragono equilatero[2], sia nelle parti sia nel tutto, è necessariamente più stabile che non il triangolo equilatero. E dunque, attribuendo questa forma alla terra, ci manterremo sul piano della verosimiglianza, così come attribuendo all'acqua la forma 56
meno mobile, la più mobile al fuoco ed all'aria quella intermedia fra queste due; non solo, ma attribuendo al fuoco il corpo più piccolo, all'acqua il più grande e quello che sta di mezzo all'aria, ed il più acuto al fuoco, uno meno acuto all'aria, meno acuto ancora all'acqua. D'altra parte, fra tutte queste figure, quella che ha il minor numero di basi è naturale che abbia la proprietà di essere quanto mai mobile, perché *b*
è la più tagliente ed in ogni sua parte la più acuta di tutte, non solo, ma è la più leggera poiché è costituita del minor numero delle medesime parti. E così la seconda di queste

1. « τὸ μὲν οὖ δὴ παρ' ἡμῶν ἕνα αὐτὸν κατὰ τὸν εἰκότα λόγον πεφυκότα μηνύει. Il cod. A (*Parisinus graecus* 1807) dopo μηνύει aggiunge θεός, lezione che fu accettata da qualche editore, come dallo SCHNEIDER (BURNET legge θεόν). Ciò rende più normale la costruzione del verbo μηνύω, ma dopo una tale asserzione non si capirebbe bene come si potesse più soggiungere che però altri potrebbe pensare altrimenti. Perciò credo che θεός sia stato aggiunto da chi riteneva necessario un soggetto, non parendogli tale τὸ παρ' ἡμῶν » (FRACCAROLI).

* 55*d*-56*c* — *Forme degli elementi.*

2. Il quadrato.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

figure possiede in secondo grado tutte queste qualità di cui abbiamo parlato per la prima, e in terzo grado la terza. Ne segue, dunque, logicamente e verisimilmente, che la figura solida della piramide[1] sia elemento e semenza del fuoco, mentre la seconda, in ordine di generazione, diciamo che sia l'elemento dell'aria, terza quello dell'acqua. Certo, tutte queste figure bisogna concepirle tanto piccole che nessuna delle sin- *c*
gole parti di ciascuna specie, appunto per la sua piccolezza, possa essere veduta da noi, mentre, agglomerandosene molte insieme, si vedono le loro masse. Quanto poi ai rapporti matematici relativi ai loro numeri, ai loro movimenti e a tutte le altre loro proprietà, Dio, dopo avere ovunque compiuto queste cose esattamente, nella misura in cui la natura della necessità si lasciava spontaneamente persuadere, le unì tutte in proporzione ed armonia[2].

XXII

Ebbene*, dopo quanto abbiamo detto intorno a questa specie, ecco ora ciò che dovrebbe verosimilmente accadere. *d*
La terra, incontrandosi col fuoco e disciolta dall'acutezza di esso, si disperderebbe, o fusa nel fuoco stesso, o errando nella massa dell'aria o dell'acqua, finché le sue particelle, incon-

1. Il tetraedro, come si è visto sopra.

2. Per tutta questa parte relativa alla *stereometria* (studio dei solidi) cfr. *Rep.*, 528*a* segg. Nella *Repubblica* Platone lamentava però che tale scienza non era trattata a fondo dai suoi stessi cultori, che non s'accorgevano della sua enorme portata per lo studio delle stesse leggi dell'Universo. « In *Timeo*, 53-55, invece essa appare compiuta... Ma questo compimento presuppone la preesistenza di quegli studi sui solidi — non ancora organizzati a sistema — di cui parla *Rep.*, 528: riferendosi certo a problemi come quello di Delo (duplicazione del cubo) e di Democrito (volume di piramide e cono) e simili, che a lor volta presuppongono nozioni e ricerche precedenti di lunga data » (MONDOLFO, in ZELLER, *op. cit.*, vol. II, p. 339).

Le presenti pagine del *Timeo*, tanto quelle sulla traduzione in termini *matematici* dell'Universo, quanto quelle sulla traduzione in termini *geometrici* e *stereometrici* del Tutto che nella sua armonia *astronomica* si scandisce su quella che è la trascendente legge *dialettica* del pensiero, s'intendono nel loro significato più pieno tenendo presente la funzione data alle relative scienze (aritmetica, geometria, stereometria, armonia, astronomia) nella *Repubblica* (cfr. 522*e*-531*c*). Attraverso la *Repubblica* s'intende come il *Timeo* non sia una pura e semplice *cosmologia* e come Platone si sia servito dei punti di arrivo della scienza a lui contemporanea.

* 56*c*-57*d* — *Gli elementi ed il loro trasformarsi.*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

trandosi ed unendosi di nuovo fra di loro, non costituissero ancora una volta la terra, ché mai la terra potrebbe diventare altro elemento. L'acqua, invece, disgregata dal fuoco o dall'aria, può ricomporsi in un corpo di fuoco o in due corpi d'aria. *e*
Non solo, ma i frammenti dell'aria, se perdono la loro unità e si dissolvono, possono dar luogo a due corpi di fuoco. E viceversa, quando una piccola quantità di fuoco si trova chiusa in una massa d'aria, d'acqua o in qualche parte di terra, questo fuoco, trascinato dal movimento dell'elemento che lo racchiude, vinto dopo una certa resistenza, si spezza, e due corpi di fuoco si condensano allora in una sola specie d'aria. E se l'aria, a sua volta, è dominata e sminuzzata, da due elementi intieri d'aria più un mezzo elemento, si forma, per agglomerazione, una parte intera d'acqua. Ma consideriamo gli stessi fenomeni da un altro punto di vista: quando uno degli altri elementi, chiuso nel fuoco, è lacerato dall'acutezza dei suoi angoli e dei 57
suoi lati, può costituirsi sotto forma di fuoco e cessa allora d'esser lacerato, perché ciascun elemento simile e identico a se stesso non può né modificare né subire alterazione alcuna da un altro elemento a lui simile e identico; quando, invece, un elemento, incontrandosi con un altro di genere diverso, entra in lotta con quello, esso più debole contro uno più forte, non cessa d'essere disciolto. Così, quando corpi più piccoli e pochi, circondati da molti e più grandi, si frantumano e si estinguono, quelli che vogliono organizzarsi nella forma del- *b*
l'elemento che predomina, cessano di estinguersi, e da fuoco divengono aria, e da aria divengono acqua. Se vi sono poi dei corpuscoli che stanno per riunirsi in un solo tutto ed una massa di altri elementi li prende d'assalto, si genera una continua disgregazione, finché questi corpuscoli non siano o pienamente respinti o dissolti, cercando rifugio presso la specie affine, oppure, vinti, non si costituiscano in una sola massa simile all'elemento vincitore e che in lui stesso trova la sua dimora.

In verità, tutti questi fenomeni implicano che gli elementi *c*
cangino tutti di sede, perché le masse di ciascun elemento si separano e si distribuiscono secondo il loro proprio luogo a causa del movimento del ricettacolo che li contiene, e quindi ogni volta che gli elementi perdono la propria somiglianza con se stessi e si fanno simili ad altri, vengon trascinati, per quel mo-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

vimento, verso il luogo che è proprio agli elementi di cui si sono fatti simili.

Queste, dunque, le cause che hanno dato luogo a tutti i corpi semplici ed originari. Quanto poi alle specie diverse che si sono prodotte in ciascuno di questi generi, se ne deve rendere ragione con quella che è la struttura propria ad ognuno degli elementi in discussione, perché, fin dall'inizio non fu generato un triangolo solo di grandezza determinata, ma trian- *d*
goli maggiori e minori, e tanti di numero quante sono le specie contenute in ciascuno dei generi originari. E dunque, quando questi triangoli si uniscono, fra di loro o con altri, dànno luogo a infinite varietà; ed è proprio questa varietà che debbono osservare coloro che, studiando la natura, vogliono fare un ragionamento verosimile.

XXIII

Intorno* al movimento ed alla quiete, se non ci metteremo d'accordo su come ed a quali condizioni si producano questi due fenomeni, sorgeranno tante difficoltà da ostacolare il ragionamento che deve seguire. Già si è detto qualcosa di essi, ma è bene aggiungere anche questa osservazione, e cioè che il movi- *e*
mento non può esistere là dove sia uniformità[1]. Effettivamente, che vi sia qualcosa che si muove senza un motore, o un motore senza qualcosa che si muove, è difficile, anzi impossibile: non vi è movimento, mancando questi due termini, né è assolutamente possibile che essi siano uniformi; così, dunque, dobbiamo sempre porre in relazione la quiete all'uniformità ed il movimento alla 58
mancanza di uniformità. E la causa della mancanza di uniformità è la disuguaglianza, e già abbiamo indicato[2] in che consista l'origine della disuguaglianza: ma non abbiamo detto ancora come avvenga che i singoli corpi, separati che si siano a seconda della specie, non cessino di muoversi, né di passare gli uni negli altri. Ed ora lo diremo. La rotazione periodica del-

* 57*d*-58*c* — *Quiete e movimento. Lo Spazio* (*chora*).

1. Cfr. sopra, 57*a*.
2. Cfr. sopra, 57*c*-*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

l'universo, che in sé comprende tutte le specie, essendo circolare e tendendo per sua natura a tornare su se stessa, gli uni agli altri stringe fra di loro gli elementi[1], sì che non resti alcuno *b* spazio vuoto. Ecco perché principalmente il fuoco si è diffuso ovunque, ed in secondo luogo l'aria, appunto perché seconda in sottilità, e così via gli altri elementi. Ed è naturale, perché quei corpi che risultano dalle parti più grandi lasciano, nel loro sistemarsi insieme, il vuoto più grande, mentre i corpi più piccoli vuoti minori. Ora, il processo di condensazione spinge i corpi piccoli negl'intervalli lasciati vuoti dai grandi. E così, trovandosi i piccoli posti accanto ai grandi, ed i minori separando i maggiori, ed i maggiori comprimendo i minori, sono trascinati tutti, in ogni senso, ciascuno verso il proprio luogo naturale, perché ognuno, cambiando la sua grandezza, *c* cambia ad un tempo posizione nello spazio. Così dunque e per queste cause la non uniformità, che in perpetuo si genera, in perpetuo produce il movimento di questi corpi, movimento che è e sarà sempre senza interruzione[2].

XXIV

Bisogna* ben capire inoltre che vi sono molte specie di fuoco, la fiamma, ad esempio, e ciò che deriva dalla fiamma e non arde, ma fornisce la luce agli occhi, oppure ancora ciò che sussiste del fuoco nei corpi incandescenti quando la fiamma si *d* sia già spenta. Lo stesso avviene per l'aria; vi è una specie d'aria limpidissima che viene detta etere, ed un'altra quanto mai torbida che viene chiamata nebbia e caligine, e vi sono altre specie senza nome, che tutte si generano a causa della disuguaglianza dei triangoli. Così dell'acqua, vi sono innanzi tutto due specie, una liquida, l'altra che può fondersi[3]. La prima è liquida, perché si compone di particelle d'acqua pic-

1. Cfr. EMPEDOCLE, fragm. 38 (DIELS).

2. Qui, come a p. 60*c* e 79*b*, Platone non nega i *vuoti*, ma il *Vuoto*, come non nega il *non essere* come *diverso* da, ma il *Non-Essere* come *Nulla*.

* 58*c*-61*c* — *Aspetti diversi degli elementi.*

3. I metalli che fondono ad alta temperatura. Cfr. sotto, 59*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

cole e disuguali, e quindi, a causa della diversità e natura della sua configurazione, facilmente si muove da se stessa o per l'impulso dato da altri oggetti: la seconda, invece, la specie dell'ac- *e*
qua che si compone di parti grandi ed uguali, è più stabile della prima ed è più pesa perché più compatta a causa della sua uniformità. D'altra parte, quando il fuoco vi penetra e la disgrega, essa perde la sua uniformità e, via via, sempre più partecipa del movimento, e, mobile che sia, vien respinta dall'aria vicina e si distende lungo la terra. E così si è detto fondersi il momento in cui la sua massa si disgrega, fluire il suo scorrere lungo la terra, due termini che significano appunto **59**
questo doppio fenomeno. Ma poiché di nuovo il fuoco esce di lì e poiché non può uscire nel vuoto, avviene che l'aria intorno, spinta da esso, preme le particelle liquide, che sono ancora abbastanza mobili, spingendole là dove era il fuoco, sì che aria ed acqua si mescolano insieme strettamente. Ed il liquido così compresso torna ad essere omogeneo perché è andato via il fuoco che l'aveva reso eterogeneo, e si ricostituisce in una massa identica a se stessa. Raffreddamento fu detto l'uscir via del fuoco e congelamento la condensazione che segue al suo allontanarsi.

Ebbene, di tutte queste specie d'acqua, cui abbiamo dato il nome di acque fusibili, quella, che si costituisce di particelle *b*
sottilissime ed oltremodo omogenee, è la più densa di tutte, sempre uguale e caratterizzata sempre da un colore lucente e giallo, preziosissima ricchezza essa è l'oro, che filtrando attraverso le pietre si condensa: e il nodo dell'oro durissimo per la sua densità e di colore oscuro, fu detto adamante[1]. Vi è poi un genere che per la composizione delle sue parti si avvicina all'oro, ma si presenta sotto più specie e ne differisce per densità, ché è più denso dell'oro, non solo, ma perché racchiude in sé una piccola e sottile particella di terra, tanto è vero che è più duro dell'oro: è più leggero, invece, perché contiene in sé *c*
più larghi interstizi: è questo un genere d'acque lucenti e condensate, che, quando si presenta ben compatto, costituisce il

1. Non è questo il diamante, infondibile, a cui fu dato, solo dopo Aristotele, il nome di adamante. L'adamante di cui qui parla Platone e che è descritto anche nel *Politico* (303*d*) si è detto sia un misto d'oro e di rame (SCHNEIDER), l'ematite (ARCHER-HIND), un ferro durissimo (FRACCAROLI), il platino (RIVAUD).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

rame. E quando, a causa del tempo, quella parte di terra in esso mescolata si separa dal miscuglio e torna ad essere visibile di per sé, quella terra si chiama verderame. E così non è affatto difficile discorrere, in linea di verisimiglianza, di tutti gli altri fenomeni simili a questi. E se qualcuno a mo' di riposo, accantonando la discussione sugli esseri eterni, esaminando le possi- *d*
bili ragioni delle cose relative al mondo del divenire, prende un piacere senza rimorsi, si potrebbe procacciare nella vita un moderato e ragionevole passatempo. Anche noi, adesso, indulgiamo a questo passatempo e seguitiamo dunque ad esporre le possibili ragioni di questi fenomeni[1].

L'acqua mescolata al fuoco, sottile e fluida, a causa del suo movimento e del corso per cui precipita sulla terra, si dice liquida, ed anche molle, perché le sue basi, meno stabili di quelle della terra, son soggette a cedimenti. Quest'acqua, una *e*
volta separata dal fuoco e dall'aria, si fa più omogenea, si contrae in sé in quanto da lei escono il fuoco e l'aria, e così si condensa: questa condensazione dell'acqua, soprattutto quando in tale maniera si modifica al di sopra della terra, si dice grandine, se questo, invece, avviene sulla terra, si dice ghiaccio. Se poi è meno densa, se non si è condensata che a metà, si dice neve, quando tale condensazione avviene al di sopra della terra; se invece si condensa sulla terra dalla rugiada, si dice brina.

La maggioranza, poi, delle varie specie d'acqua, mescolate insieme e filtrate attraverso le piante che nascon dalla terra, in generale ha il nome di succhi. A causa però delle varie me- 60
scolanze i succhi si distinsero in molte altre specie che non hanno nome; ma quattro, di natura ignea e limpidissime, queste hanno un nome. E vino si chiamò quella che, riscaldando il corpo, scalda ad un tempo l'anima. Quella liscia, che divide la luce e che appunto per questo è splendida a vedersi ed appare nitida e brillante, questa è la specie oleosa, la pece cioè, l'olio di ricino, l'olio propriamente detto e tutti gli altri succhi che posseggono simili proprietà. Quanto al succo in virtù del *b*

1. Si capisce che la pura e semplice *descrizione* dei fatti fisici o chimici sia per Platone un passatempo (cfr. E. M. Bruins, *La chimie du Timée*, in « Revue de Métaphisique et de Morale », III, 1951): altro il significato della scienza. Cfr. *Rep.*, 529*a* segg.; oltre 68*e*-69*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

quale le papille della bocca[1] si dilatano, per quanto la natura lo consente, provocando così dolce sapore, gli è stato dato comunemente il nome di miele: quel succo, infine, che ardendo dissolve la carne, specie di spuma distinta da tutti gli altri succhi, ebbe il nome di fermento[2].

XXV

Fra le specie della terra, quella che, attraversata dall'acqua, si è purificata, a poco a poco diviene corpo petroso: l'acqua che si trova impastata con la terra, quando in tale mescolanza si divide in particelle, si trasforma, prendendo *c* l'aspetto dell'aria. Divenuta aria, s'eleva a quello che è il suo luogo naturale; non essendovi alcun vuoto intorno, essa preme l'aria vicina, che essendo pesante, premuta e diffusa intorno alla massa della terra, violentemente, a sua volta, la respinge e la comprime là donde era scaturita la nuova aria. Compressa quindi dall'aria e indissolubilmente unita all'acqua, la terra si fa pietra: e pietra più bella quella trasparente e costituita di parti omogenee, più brutta quella che ha le caratteristiche *d* opposte. Quando, invece, la rapidità del fuoco è tanta da succhiar via alla terra ogni umidità, per cui si forma un corpo più secco della pietra, nasce allora quella specie che noi chiamiamo terracotta. Talvolta avviene poi che la terra, conservando la sua umidità, sotto l'azione del fuoco, si liquefà e dal suo raffreddamento nasce una pietra di color nero[3]. E se in queste stesse condizioni, da quella mescolanza vien meno una grande quantità d'acqua e le parti della terra sono sottili e salate, si forma allora un corpo semisolido e di nuovo solubile nell'acqua, e si ha così da un lato il genere della soda che serve a pulire le macchie d'olio e di terra, e dall'altro lato quel corpo che sì bene si combina negli alimenti per il senso della boc-

1. Sulle difficoltà di questo passo cfr. FRACCAROLI (*op. cit.*, p. 286).

2. Il testo greco ha ὀπός: il MARTIN lo traduce *opium*. Probabilmente (FRACCAROLI) Platone intende qui il succo del fico che serviva anche per *caglio*. *Fermento* è quindi la traduzione che più serve a rendere il greco ὀπός. Con *fermento* traducono anche il FRACCAROLI ed il RIVAUD.

3. Platone non determina. Forse la lava o il basalto.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ca, il sale, che giustamente è stato detto corpo caro agli dèi[1]. *e*

I corpi, poi, composti dei due elementi, terra ed acqua, non solubili dall'acqua, ma che soltanto il fuoco può fondere, appunto per questa ragione si sono condensati così: né il fuoco né l'aria possono dissolvere le particelle di terra, perché essendo naturalmente le loro parti più piccole degli spazi che vi sono nella sua composizione, attraversano, senza violenza, tali spazi abbastanza grandi, e lasciano le particelle di terra né disciolte né fuse; le particelle dell'acqua sono invece, per natura, più grandi, e quindi per passare debbono far violenza, dissociando e dissolvendo la massa di terra. E dunque la sola acqua violentemente discioglie la terra, se questa non è effettivamente compatta, ché, se lo è, nulla la scioglie tranne il fuoco: il solo fuoco 61
infatti può passarvi attraverso. Quanto all'acqua, solo il fuoco la dissolve se essa è fortemente condensata; quando invece è più debolmente condensata può esser disciolta dai due elementi, fuoco ed aria: l'aria attraversandola per le sue cavità, il fuoco anche per i triangoli.

Quanto all'aria, se è fortemente condensata, nulla la discioglie, a meno che non venga divisa nei suoi stessi elementi; se è, invece, condensata meno fortemente, allora può essere fusa dal fuoco, ma dal fuoco soltanto. Quanto ai corpi composti di terra e d'acqua, fino a che l'acqua occupi le cavità della terra e comprima violentemente gli uni contro gli altri, è naturale che le parti d'acqua provenienti dal di fuori non trovino nessun punto attraverso cui penetrarvi e scorrano dun- *b*
que intorno all'intera massa senza riuscire a fonderla; le particelle del fuoco, invece, penetrando nelle cavità dell'acqua, operano sull'acqua come l'acqua sulla terra e il fuoco sull'aria[2], costituendo così la sola causa per cui un corpo comune può fondersi e fluire. Ora, fra queste specie di corpi, composti di terra e d'acqua, alcuni contengono meno acqua che terra, e di questo tipo sono tutte le varietà di vetro e le specie di pietra *c*
che vengon dette fusibili; altri, invece, contengono più acqua che terra, e sono questi tutti quei corpi che si condensano in

1. Perché usato nei sacrifici.

2. Τὰ δὲ πυρὸς εἰς τὰ τῶν ὑδάτων διάκενα εἰσιόντα, ὅπερ ὕδωρ γῆν, τοῦτο [πῦρ ἀέρα] ἀπεργαζόμενα. Archer-Hind espunge πῦρ ἀέρα che guasta la grammatica.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

forma di cera, e quelli la cui composizione si attua in corpi che promanano odore.

XXVI

Abbiamo così spiegato quali siano tutte le varietà di corpi che risultano dalle molte figure, dalle loro combinazioni e dalle loro reciproche trasformazioni; dobbiamo cercare ora* di chiarire come è che nascono le impressioni che questi corpi producono in noi. E innanzi tutto è necessario che a qualsiasi cosa di cui si parli corrisponda sempre una sensazione[1]. D'altra parte non abbiamo ancora discusso come è che si origina la carne, di ciò che alla carne si riferisce, né di quello che nell'anima è mortale[2]. Soltanto che non è possibile parlar di questo come si deve, senza un accenno almeno a quelle che sono *d* le impressioni sensibili, né di queste, senza quelle: eppure è impossibile parlare ad un tempo di tutte e due. Ci conviene, dunque, dapprima supporre come dato uno dei due termini, per poi tornarci sopra. E quindi, perché sùbito dopo i corpi che procurano le sensazioni, si possa discorrere delle impressioni stesse, iniziamo da quelle che riguardano il corpo e l'anima.

E veniamo innanzi tutto a vedere perché diciamo che il fuoco è caldo: lo si capisce se teniamo presente quella che è la divisione e l'incisione che il fuoco opera sul nostro corpo. *e* Che infatti l'impressione che noi abbiamo sia di qualcosa di acuto, quasi tutti lo sentiamo; non solo, ma la sottigliezza degli spigoli, la piccolezza delle particelle e la celerità del movimento son tutte cause per cui esso, violento e tagliente,

* 61*c*-65*b* — *Le impressioni sensibili e il loro generarsi* (*caldo e freddo, duro e molle, peso e leggerezza, piacere e dolore*).

1. « πρῶτον μὲν οὖν ὑπάρχειν αἴσθησιν δεῖ τοῦς λεγομένοις ἀεί... errano il Jowett e l'Archer-Hind, che lo intendono per le cose di cui si è discorso: τὰ ἀεὶ λεγόμενα è frase ben scelta in contrapposizione con τὰ ἀεὶ ὄντα. Vuol dire che tutte le cose devono considerarsi in rapporto alle sensazioni nostre. Ricordiamoci che qui siamo sempre nei ragionamenti probabili, e non assoluti: la materia è l'oggetto del senso, dunque bisogna considerarla non astrattamente da sé, come si è fatto di sopra, ma in relazione al nostro modo di percepirla, come è detto chiaramente sùbito dopo » (Fraccaroli).

2. Cfr. oltre, 69*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

taglia sempre acutamente ciò che incontra. Si ricordi, appunto, 62
l'origine della sua figura, perché è proprio questa proprietà,
e non altra, che rende il fuoco capace di dividere il nostro
corpo e sminuzzarlo in piccole particelle, ed è questa l'impres-
sione che noi ora chiamiamo caldo e tale è il suo nome[1]. Al-
trettanto chiaro è come si genera l'impressione opposta, ma
non possiamo non darne spiegazione. I liquidi che stanno in-
torno al nostro corpo, e che son costituiti di parti più grandi,
penetrando nel corpo, comprimono le particelle più piccole,
ma non potendo infilarsi nel loro posto, comprimono ciò che
v'è in noi di umido e lo riducono, da eterogeneo e mobile che
era, immobile ed omogeneo, e comprimendolo lo coagulano. *b*
Ebbene, un corpo, che così vien condensato contro quella che
è la sua natura, è naturale che lotti contro se stesso, quando
è costretto a prender altra forma da quella che gli è propria.
Ed è a questo conflitto, a queste scosse che si è dato il nome
di tremito e di brivido, e freddo si è detto l'insieme di queste
impressioni e le loro cause. E duro si chiamò quel corpo cui
la nostra carne cede, molle ogni corpo che invece cede alla
nostra carne: e così, anche, duro e molle, relativamente agli
oggetti fra di loro. Un corpo che posa su di una piccola base
cede, mentre un corpo che ha basi quadrangolari, ed è così so- *c*
lidamente poggiato, forma una delle specie più salde, sì che
avendo in sé una grandissima densità, viene ad opporre la
massima resistenza.

Quanto al peso ed al leggero si possono spiegare in maniera
chiarissima se li esaminiamo in rapporto a quella che è la
natura dell'alto e del basso[2]. Che in natura siano due luoghi
opposti che dividono l'universo in due parti, l'una costituendo
la zona bassa, ove tenderebbe tutto ciò che ha volume corporeo,
e l'altra la zona alta, cui nessun essere spontaneamente tende-
rebbe, sarebbe falso ammetterlo. Si capisce, perché il cielo
tutto essendo di forma sferica, tutte le parti distano ugual- *d*
mente dal centro e tutte, dunque, ne costituiscono ugualmente
le estremità, e poiché il centro nella stessa misura dista dalle

1. Probabilmente qui Platone avvicina il termine θερμόν (*caldo*) a κερμόν (κέρμα, *frammento*), da cui κερματίζω (*tagliuzzo, sminuzzo*).

2. Cfr. *Rep.*, 584*d* segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

estremità, è dunque da credersi che sia ugualmente opposto a tutte. Tale essendo la natura dell'universo, quale fra queste estremità è quella che si potrebbe chiamare alta, e quale bassa, senza sembrare di attribuirle giustamente un nome che non le conviene affatto? Perché il luogo che nell'universo è al centro si può giustamente dire che sia né il *basso*, né l'*alto*: esso è il *centro*, e basta. E d'altra parte la circonferenza non è il centro, e nessuno dei suoi punti è in rapporto al centro, se non in *e* quanto lo si dica opposto ad esso, equidistante dal centro. E dunque, quali nomi diversi si potrebbero dare a ciò che dovunque è allo stesso modo, e se lo si facesse, come si potrebbe credere di affermar cosa giusta? Supponiamo, ad esempio, che in mezzo all'universo sia, in equilibrio, un corpo solido: esso non po- **63** trebbe inclinarsi verso alcuna delle estremità dell'universo stesso, poiché tutte sarebbero, ovunque, simili, non solo, ma, se qualcuno ruotasse intorno a questo solido, fermandosi ora in un punto ora in un altro, fra loro opposti, volta a volta chiamerebbe lo stesso punto *basso* e *alto*. Insomma, poiché questa totalità, come appena dianzi abbiamo detto, è sferica, è da stolti dire che in essa sia un luogo che è in basso ed un luogo che è in alto.

Donde vengono però questi nomi ed in quali casi abbiamo l'abitudine di usarli, dividendo così con essi anche il cielo che pure forma una totalità, su questo dobbiamo ora metterci d'accordo, avendo prima posto le seguenti ipotesi. Se qualcuno salisse in quel luogo dell'universo, ove principalmente *b* ha sede la natura del fuoco e dove esso si trova in massima quantità, e verso cui ogni altro fuoco si muove, se quel tale avesse la forza di prendere parti di fuoco e le pesasse ponendole sulla bilancia, e sollevando poi il braccio della bilancia facesse scivolare a forza il fuoco verso l'aria che è di diversa natura, è chiaro che una più piccola parte di fuoco subirebbe questa violenza più facilmente di una parte più grande. Quando infatti due corpi sono sollevati insieme da una stessa forza è na- *c* turale che il più piccolo ceda maggiormente alla spinta, meno il più grande: e dunque si dirà peso il corpo più grande e si affermerà ch'esso tende verso il basso, mentre del corpo più piccolo si dirà che è leggero e che tende verso l'alto. Ebbene, si osservi che lo stesso accade in questo nostro luogo

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

quando agiamo. Noi che ci muoviamo sulla terra possiamo staccarne[1] elementi che da essa derivano o la stessa terra, lanciandoli in aria, in quell'aria che ha natura diversa dalla terra, e ve li lanciamo operando una violenza, e contro natura, *d* perché gli uni come l'altra tendono a riunirsi a quell'elemento donde si son generati: in questo caso, dei due pezzi di terra, il più piccolo cede più facilmente del più grande a quest'atto di violenza che lo spinge verso un diverso elemento: e così diciamo leggero quel pezzo, ed alto il luogo verso cui lo spingiamo: mentre nel caso opposto lo diremmo pesante, e basso il luogo. È necessario, dunque, che queste proprietà non siano sempre in identici rapporti, e questo perché la maggioranza dei corpi occupano luoghi fra di loro opposti. Se difatti un corpo, che in un certo luogo è leggero, lo si paragona con un altro corpo leggero nel luogo opposto, si troverà che è contrario, obliquo ed assolutamente diverso da quest'ultimo, e lo stesso si troverà paragonando un corpo peso con un altro corpo pesante, un oggetto basso con un altro che sia in basso, *e* uno alto con un altro che sia in alto, tutti reciprocamente gli uni opposti agli altri[2]. Relativamente a tutti i corpi, dunque, dobbiamo stabilire un solo e medesimo principio, che cioè la direzione che spinge ciascun corpo verso il suo simile fa dire *peso* il corpo che si muove, mentre *basso* si dice il luogo verso cui quello stesso corpo è diretto, e nomi opposti hanno i corpi ed i luoghi sistemati in modo contrario.

Ecco dunque le ragioni di questi fenomeni.

Quanto poi alle impressioni di liscio e di ruvido ognuno può vederlo da sé e spiegarlo agli altri: durezza congiunta a mancanza d'omogeneità produce la seconda impressione, mentre la prima impressione è prodotta da omogeneità congiunta a densità. 64

XXVII

Ci resta ora da spiegare il motivo più importante in quelle che sono le impressioni comuni a tutto il corpo, e cioè la causa

1. Il Fraccaroli traduce διιστάμενοι con *pesare separatamente*.
2. Cfr. *Fedone*, 109*a*, 112*c-e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

dei piaceri e dei dolori relativamente appunto alle impressioni che abbiamo già descritte e a tutte le altre che, producendo delle sensazioni nelle diverse parti del corpo, recano in sé conseguenti dolori e piaceri[1]. In ogni impressione, sensibile o no, teniamo dunque presenti le cause che la producono, e non dimentichiamo la distinzione che abbiamo fatto sopra fra la natura che facilmente si muove e quella che invece non *b* si muove con facilità: soltanto così possiamo esaminare quei problemi che abbiamo in mente di risolvere. Ora, se una cosa per sua natura è facile a muoversi, quando un'impressione, sia pur leggera, agisca su di lei, le sue particelle trasmettono la spinta le une alle altre in giro, ciascuna agendo sull'altra in modo simile, fino a che l'impressione giunge all'intelligenza comunicandole la proprietà di quell'oggetto che ha prodotto l'impressione. Viceversa, una cosa di natura opposta, e cioè stabile, non provoca affatto questa spinta circolare, subisce soltanto essa l'impressione e non muove nessuna delle parti vicine, *c* per cui le parti stesse non trasmettono l'una all'altra la prima impressione ricevuta: la mantengono in sé senza comunicarla all'essere vivente che, nel suo insieme, resta insensibile rispetto alla parte colpita[2]. Questo succede per le ossa, per i capelli, e per tutte le particelle del nostro corpo in cui predomina l'elemento terra; ciò di cui prima abbiamo parlato si manifesta invece essenzialmente nella vista e nell'udito, perché in essi risiede grandissima forza di fuoco e d'aria.

Venendo poi al piacere e al dolore[3] così dobbiamo ragionare. Una impressione contro natura e violenta, che di colpo si produce in noi, è dolorosa, quella che invece, sempre simultaneamente, ci riporta allo stato naturale, è piacevole: un'im- *d* pressione che progressivamente si produce, e a poco a poco, non è un'impressione sensibile, mentre lo sono quelle che si presentano con opposto carattere. Ogni impressione invece che si produce con facilità è sensibile al massimo grado, senza

1. Qui Platone considera il piacere ed il dolore da un punto di vista meccanico. A 86*b* li considererà per i loro effetti sull'anima.

2. Per questo « sentir di sentire », per questo *senso comune*, cfr. *Teeteto*, 156*a*, 184*d*, 185*a*; *Filebo*, 33*d*, 34*a*, 39*b-d*.

3. Cfr. la tesi svolta nella *Repubblica*, 583*c* segg. e nel *Filebo*. Il *Timeo* è più vicino al *Filebo* nonostante notevoli differenze.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

però implicare né dolore né piacere: tali sono le impressioni relative all'organo della vista[1], che, come sopra abbiamo detto[2], forma, durante il giorno, un sol corpo col nostro; tanto è vero che né tagli né bruciature o altre eccitazioni gli producono dolore, né sente piacere quando di nuovo torna alla sua forma *e* di prima. Ci dà invece percezioni vivissime e chiarissime, a seconda delle impressioni che subisce e degli oggetti in cui s'incontra, quando emette i suoi raggi. Tutto questo avviene perché non c'è violenza alcuna sia quando si dilata sia quando si contrae. Invece i corpi composti di parti più grandi cedono con difficoltà a chi agisce su di loro, e trasmettono i proprii movimenti all'intera massa del corpo, determinando così piaceri e dolori: dolori quando subiscono un'alterazione, piaceri quan- **65** do rientrano nel proprio stato originario. Tutti gli organi che si svuotano e si evacuano a poco a poco, e di colpo e in gran copia si riempiono, non provocano in noi alcuna sensazione durante il loro svuotarsi, ma vivissima sensazione invece quando si riempiono: ecco perché non son fonte di dolore alla parte mortale dell'anima, anzi di grandissimi piaceri; questo fenomeno chiaramente si rivela per i buoni odori[3]. Viceversa, *b* tutti gli organi che si alterano di colpo e a poco a poco e con fatica tornano al loro stato originario, questi provocano in noi impressioni assolutamente contrarie alle precedenti: questo chiaramente avviene nelle bruciature e nei tagli del corpo[4].

XXVIII

E così* abbiamo parlato abbastanza delle impressioni comuni al corpo intero e dei nomi che sono stati dati agli agenti che lo producono. Dobbiamo cercare ora di esporre, per quel che ci è possibile, le impressioni che si producono nelle singole parti del nostro corpo e quali son le cause che le producono.

1. Cfr. all'opposto in *Filebo*, 51*b*.
2. Cfr. 45*c*.
3. Per i piaceri dell'olfatto cfr. *Rep.*, 584*b*; *Filebo*, 51*e*.
4. Cfr. la nota tesi del *Fedone* (60*b*) sul piacere e il dolore contrari ed opposti, ma l'uno all'altro legati.

* 65*b*-69*a* — *Le impressioni sensibili (gusto, olfatto, udito, vista e colori).*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

E in primo luogo dobbiamo spiegare, per quanto sia in noi, *c*
impressioni che, parlando dianzi dei succhi, abbiamo tralasciato[1], e cioè le impressioni della lingua. Ebbene, queste impressioni, come la maggioranza delle altre, evidentemente provengono da certe contrazioni e dilatazioni, non solo, ma, più delle altre, dipendono dalla ruvidezza o levigatezza di certi corpi. E difatti, ogni volta che nelle venuzze che dalla lingua s'allungan fino al cuore[2], quasi organi di assaggio, penetrano particelle di terra che vengono così ad incontrarsi con le parti umide e molli della carne, esse, liquefacendosi, contraggono e *d*
disseccano le venuzze, per cui le più ruvide sembrano aspre, le meno ruvide acerbe. E fra queste, quelle che sono detersive, puliscono tutta la superficie della lingua, ma se fan questo oltre il dovuto, tanto da intaccare una parte della sostanza della lingua stessa, come avviene per il nitro, allora si chiamano tutte amare; mentre quelle che hanno in minor grado *e*
la proprietà del nitro e sono moderatamente detersive ci sembrano salate, senza essere però eccessivamente amare, e ci son dunque più gradite. Quelle poi che partecipando del calore della bocca vi si sciolgono, ed infiammandosi a loro volta bruciano la bocca, queste, per la loro leggerezza, salgono ai sensi della testa e vi tagliano tutto quello che incontrano: a 66
causa di tale loro proprietà tutte queste sono state dette piccanti. Talvolta invece le particelle sono volatilizzate dalla putrefazione, penetrando quindi in quelle vene strette e trovandovi particelle di terra e d'aria in proporzione tale da agitarle e far sì che si mescolino fra loro e, quando siano così mescolate, incontrandosi e penetrando le une nelle altre, producono altre cavità che avviluppano quelle che entrano nelle vene. Il liquido forma allora una superficie concava che in sé racchiude l'aria. Talvolta questo liquido è pieno di terra, altra *b*
volta è puro, ed è così che si formano dei vasi liquidi pieni d'aria, e delle gocce d'acqua cave e sferiche. Le une, diafane e

1. Cfr. sopra, 60*a-b*.

2. Platone attribuisce a certe venuzze la funzione propria dei nervi (egli dirà nervi — cfr. 74*b-d*, 75*c-d* — quelli che noi diciamo tendini). Tali venuzze hanno centro nel cuore, ove risiede l'anima irascibile (cfr. 70*a*). Secondo Platone poi l'umidità ed il calore della saliva disciolgono i succhi del corpo che assume così un sapore. PLUTARCO, *De plac. phil.*, IV, 18, attribuisce questa tesi ad Alcmeone.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

circondate di pura umidità, si chiamano col nome di bolle, le altre, formate di liquido terroso che si agita e si solleva insieme, si chiamano ebollizione o fermentazione: ed acido si dice ciò che forma questi fenomeni.

Ad ognuna delle qualità finora ricordate altrettante ne corrispondono opposte per qualità e per nome: quando la com- *c*
posizione dei liquidi che entrano nel corpo naturalmente corrisponde alla struttura della lingua, e spalmandola ne leviga le asperità, rilassando o rinchiudendo ciò che era stato con violenza contratto o dilatato, e per quanto è possibile riporta il tutto al suo stato naturale, tutte le sostanze che, piacevoli e benefiche a ciascuno, curano così le impressioni violente sono quelle che si dicono dolci.

XXIX

— Ecco dunque l'origine di questi fenomeni! *d*

Quanto poi alle proprietà delle narici non vi sono specie definite, poiché ogni odore è un genere incompiuto, e nessun elemento è così proporzionato da avere un odore[1]. Ad ogni modo le nostre vene che servono all'odorato sono troppo strette per far passare particelle di terra e di acqua e sono troppo larghe per far passare quelle del fuoco e dell'aria: ecco perché nessuno ha mai sentito l'odore di uno di questi elementi; odore invece si sente quando certi corpi si bagnano, s'imputridiscono, si liquefanno o svaporano. Infatti, quando l'acqua si trasforma in aria e l'aria in acqua, gli odori si formano in questo stesso *e*
trasformarsi degli elementi, per cui essi sono tutti o fumo o nebbia[2]: quando l'aria sta trasformandosi in acqua, l'odore, allora, è nebbia, mentre quando l'acqua si trasforma in aria, allora è fumo; gli odori tutti sono dunque più sottili dell'acqua e più densi dell'aria. E questo manifestamente appare quando,

1. I corpi elementari cioè non hanno odore.

2. L'ARCHER-HIND osserva che se fumo e nebbia sono forme dell'aria e dell'acqua sono composti di ottaedri o di icosaedri. Ma se sono materia in stato di transizione (né ottaedri né icosaedri) essi sono allora materia informe, per cui materia informe esisterebbe anche dopo che il demiurgo ha posto l'ordine. Cfr. oltre, 73*b* un equivoco del genere.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

sentendosi impedito nella propria respirazione[1] qualcuno aspira l'aria con forza: in questo caso nessun odore filtra insieme all'aria, ma questa sola penetra, inodora. Ora, doppio è il 67
nome che si dà agli odori — né di molti né di semplici elementi composti — di cui, dunque, le varie specie non vengono indicate singolarmente, ma appunto in due modi: gradevoli e sgradevoli, ché questi soltanto sono i tipi chiaramente distinguibili: uno irrita e violenta tutta la cavità che in noi si estende dalla punta della testa all'ombelico[2], l'altro calma quella stessa cavità e piacevolmente la restituisce al suo stato normale.

E se consideriamo ora la nostra terza funzione sensitiva, quella dell'udito, bisogna dire in virtù di quali cause si pro- *b*
ducono le sue impressioni. Diciamo dunque, in sintesi, che il suono è la spinta che attraverso le orecchie si trasmette fino all'anima, mediante l'aria, il cervello e il sangue, e che il movimento impresso da questa spinta — esso ha inizio dalla testa e finisce ove ha sede il fegato[3] — è l'udito: se questo movimento è veloce il suono è acuto, se è più lento il suono è grave[4], se è uniforme abbiamo un suono omogeneo e dolce, nel caso contrario il suono è aspro; se il movimento è grande il suono è *c*
forte, nel caso contrario è debole. Quanto poi all'accordo dei suoni, non ne possiamo parlare che nel sèguito del discorso.

XXX

Ci resta infine un quarto genere di sensazioni, in cui convien distinguere le molte varietà che in sé racchiude, e che complessivamente chiamiamo colori: sono fiamma, fiamma che sgorga dai singoli corpi e che ha particelle tanto proporzionate alla vista da produrre la sensazione. Sopra abbiamo già parlato delle cause e dell'origine della vista[5], ora sarebbe molto con- *d*
veniente discutere degli stessi colori[6], discutendone nel modo

1. Quando, ad es., si è raffreddati.
2. Il MARTIN cita, ad es., l'odore dell'ammoniaca.
3. Ove ha sede l'anima concupiscibile (cfr. oltre, 71*b*).
4. L'acutezza e la gravità dei suoni dipendono dalla frequenza delle vibrazioni e non dalla maggiore o minore velocità del suono che è sempre uguale.
5. Cfr. 45*b*.
6. Cfr. anche *Carmide*, 168*d*; *Teeteto*, 153*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

più adeguato: le particelle che si staccano dai corpi e s'incontrano con l'organo della vista, alcune sono più piccole, altre più grandi delle stesse particelle dell'organo visuale, altre infine sono uguali. Quelle che hanno uguale dimensione non generano nessuna percezione, e perciò sono dette trasparenti. Invece le particelle più grandi o quelle più piccole, le une contraendo, le altre dilatando l'organo della vista, esercitano una azione analoga a quella esercitata sulla carne dalle sostanze calde e fredde, e sulla lingua dalle sostanze acerbe e da tutte *e* quelle che bruciano e che dicemmo piccanti, e sono queste le sostanze bianche e le sostanze nere, cioè a dire quelle che diciamo sostanze calde e sostanze fredde quando esercitano la propria azione su un altro genere, soltanto che ci appaiono sotto differente aspetto; e questa, appunto, ne è la ragione. Si indicheranno dunque in questo modo: bianco ciò che dilata il corpo dell'organo visivo, nero ciò che produce l'effetto contrario. Quando poi un troppo vivo movimento generatosi da un fuoco d'altro tipo colpisce l'organo visivo, dilatandolo fino agli stessi occhi, aprendone a forza i passaggi, e dissolvendoli 68 tanto da farne sgorgar fuori quella mescolanza di fuoco e d'acqua che chiamiamo lacrime, e questo movimento, che è esso stesso un fuoco, si volge con violenza in senso opposto a quello del fuoco dell'occhio, quando il fuoco interno sprizza fuori come da folgore, e negli occhi penetra il fuoco esterno, spengendosi in quella che è la loro umidità, da una tale confusione nascono colori di ogni specie: bagliore noi chiamiamo questo tipo di impressione, ed il nome di splendente e di fulgido diamo a ciò che la produce. Ad ogni modo, medio, fra questi, vi è un *b* genere di fuoco che si volge verso la parte umida degli occhi e con essa si mescola, genere però che non scintilla affatto; ora, a causa del mescolarsi del raggio di questo fuoco con l'umore degli occhi si produce un colore sanguigno a cui noi diamo il nome di rosso. Il colore luminoso, mescolato col rosso e col bianco, diviene il giallo biondo; se però si volessero dire, sia pur conoscendole, quali sono le esatte proporzioni di questo mescolarsi di colori, si farebbe un discorso sciocco, perché nessuno poi saprebbe indicarne, con precisione, né la causa necessaria, né la ragione verosimile. Il rosso mescolato col nero *c* e col bianco dà il colore purpureo: ma se a questi tre colori,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

bruciati, si mescola un po' più di nero, allora il purpureo diviene il rosso cupo. Il rosso acceso nasce dalla mescolanza di giallo e di bruno, il bruno dal mescolarsi insieme del bianco e del nero, il giallo pallido dal bianco mescolato col giallo. Il bianco, unito ad un colore luminoso e cadendo in un nero carico, dà luogo al turchino. Il turchino, mescolato col bianco, produce il celeste, mentre dal rosso acceso e dal nero nasce il verde.

Quanto agli altri colori, che a loro volta scaturiscono da questi, è facile vedere, per analogia, quali son le mescolanze che *d* possono spiegarli, mantenendosi su un piano di verisimiglianza. Soltanto che, se si volesse verificare tutto questo con l'esperienza, si disconoscerebbe la differenza che corre fra la natura umana e la divina, poiché solo Dio sa e può perfettamente combinare molti elementi in uno e dividere in molti un elemento solo, mentre nessun uomo è attualmente capace di fare l'una o l'altra cosa, né mai vi riuscirà in avvenire.

Tutti questi elementi che si eran venuti così producendo *e* in forza di una legge necessaria, il demiurgo della bellezza suprema e della più alta bontà li prese come accessori per produrre ciò che ha nascimento, per dar vita al Dio[1] che è sufficiente a se stesso ed assolutamente perfetto, e si servì di essi come di cause sussidiarie, tuttavia infondendo egli stesso il bene in tutte le cose che nascevano. E dunque bisogna distinguere due generi di cause, la causa necessaria e la causa divina, ed ovunque dobbiamo ricercare la causa divina, se vogliamo **69** conseguire, per quanto ci è possibile, una vita felice, anzi, la stessa causa necessaria va ricercata soltanto in vista di quella divina[2], sapendo che senza questa, mai, se preso in sé, potremmo comprendere il divino, cui noi tendiamo, né mai potremmo afferrarlo, mai, sia come sia, partecipare di esso.

1. Il dio generato è l'Universo.

2. Cfr. sopra, 46*c* segg., 48*a*; oltre, 76*d*; *Politico*, 281*d*. Per il significato che ha lo studio delle leggi naturali per intendere il valore etico-religioso del Tutto, per cogliere la condizione prima, cfr. *Rep.*, 522*e*-534*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

XXXI

Ed ora* che dinanzi a noi, come legname dinanzi a falegname[1], stanno i due generi di cause, materiale di cui dobbiamo intessere il rimanente del nostro discorso, torniamo, sia pur brevemente, ancora una volta da capo, e velocemente rifacciamoci a quel punto dal quale ci siam mossi[2] per giungere fin qui, cercando così di dare al nostro mito un fine ed una conclusione che coerentemente si adegui a quanto precede. Come dunque dicemmo in principio[3], essendo tutte queste cose in disordine, Dio pose in ciascuna, sia rispetto a se stessa, sia in rapporto a tutte le altre, una giusta misura, in tal numero ed in tali possibilità che le cose fossero simmetriche e proporzionate. Poiché, fino allora, nulla era in ordine, se non per caso, e nulla v'era che fosse degno d'essere chiamato con i nomi che adesso hanno le cose — fuoco, acqua, o altro nome che sia —, ma fu Dio, che, all'inizio, a tutte queste cose dette ordine, per poi comporne questo universo, unico essere vivente[4], che in sé contiene tutti i viventi mortali ed immortali. E dei divini esseri viventi egli stesso fu artefice, mentre la generazione dei mortali fu da lui affidata[5] all'arte dei proprii rampolli.

Essi lo imitarono, ed avendo da lui ricevuto il principio immortale dell'anima, vi tornirono intorno il corpo mortale, e nella sua totalità, a guisa di carro, lo dettero all'anima[6]: non solo, ma in esso fabbricarono un'altra specie d'anima, l'anima mortale, che in sé possiede tremende ed irresistibili passioni: il piacere anzi tutto, potente esca al male, e i dolori poi, che mettono in fuga i beni, e la temerarietà e la paura,

* 69*a*-70*d* — *L'anima mortale: irascibile* (70*a*-*d*), *suo posto e funzione* (*il petto, il cuore, i polmoni*).

1. Per la stessa immagine cfr. *Filebo*, 59*d*-*e*.
2. Cfr. 47*e*.
3. Cfr. 30*a*.
4. Cfr. 30*c*-31*b*.
5. Cfr. 41*a*-43*e*.
6. Cfr. 41*d*-45*a*. Ogni volta che inizia una parte nuova abbiamo nel *Timeo*, molto scolasticamente, un riassunto delle parti precedenti; cfr. 26*d*-*e*; 39*d*; 40*c*-*d*; 44*c*; 48*a*; 51*e*; 52*a*; 55*c*-*d*; 61*d*; e questa.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

dissennati consiglieri[1], e la collera, difficile a persuadere, e la speranza, che facilmente si illude: e tutto questo mescolando, secondo leggi necessarie, alla sensazione irrazionale ed all'amore, pronto a tutto rischiare, essi composero la specie mortale. Ma temendo in questo modo di contaminare il principio divino, per quel tanto che non fosse strettamente necessario, separarono dall'anima immortale quella mortale, collocandola in altra parte del corpo: e costruirono come un istmo, o limite, fra la *e* testa ed il petto, ponendovi in mezzo il collo, sì che l'una fosse separata dall'altra. E fu nel petto, ed in quello che vien detto torace, che annodarono la specie mortale dell'anima. E poiché di quest'anima una parte era per natura migliore, peggiore l'altra, in due sezioni divisero la cavità del torace, separandole sì come si separano le stanze delle donne da quelle 70 degli uomini, ed a mo' di chiusura vi posero in mezzo il diaframma.

La parte dell'anima, che partecipa del coraggio e dell'impetuosità[2] e che è desiderosa di vittoria, la collocarono più vicino alla testa, fra il diaframma ed il collo, sì che potesse sottomettersi alla ragione e, d'accordo con essa[3], comprimere con la forza gli appetiti, se gli appetiti in nessun modo e di buon grado volessero obbedire al comando ed alla parola dell'acro- *b* poli[4].

Quanto al cuore[5], nodo delle vene e sorgente del sangue che circola con violenza attraverso tutte le membra, lo collocarono nel posto di guardia, di modo che, se l'anima irascibile ribolle, avvertita dalla ragione che qualcosa d'ingiusto avviene nel corpo, sia per cause esterne, sia interiormente a causa dell'anima concupiscibile, sùbito, attraverso tutti gli stretti canali

1. Cfr. *Leggi*, 644*c*.

2. È l'anima irascibile.

3. Cfr. *Rep.*, 440*a*, 440*e*, 442*b*.

4. Così chiamata la parte migliore dell'uomo (l'anima razionale) anche in *Repubblica*, 560*b*.

5. Cfr. sopra, 65*d*. Si attribuisce alle vene la funzione dei nervi. Per tutta questa parte è facile che Platone si sia ispirato ad Ippocrate. Per il cuore cfr. J. Bidez-G. Lebouco, *Une anatomie antique du coeur humain. Philistion de Locres et le Timée de Platon*, in « Revue des Etudes grecques », 1944, pp. 7-40. Cfr. inoltre, W. A. Heidel, *Hippocratic medicine, its spirit and method*, New-York, 1941; W. H. S. Jones, *Philosophy and medicine in ancient Greece, with an edition of* Περὶ ἀρχαίης ἰατρικῆς, Baltimora, 1946.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

delle vene, tutte le parti sensibili del corpo, capaci di ricevere le ammonizioni e le minacce della ragione, possano ascoltarla e seguirla: ed è così possibile che la parte migliore abbia il co- *c*
mando su tutto. Ma al palpitar del cuore nell'attesa dei pericoli, al montar dell'ira, i rampolli del Dio son voluti venire in soccorso, sapendo che tutto questo enfiarsi delle parti adirate avviene a causa del fuoco, e nel petto piantarono la figura del polmone, che in primo luogo è molle ed esangue, e come spugna è poi perforato di pori, sì che ricevendo fiato e bevande potesse rinfrescare il cuore procurandogli, quando è pieno d'ardore, respiro e sollievo. Ecco perché i figli del Dio scavaron *d*
nel polmone i canali della trachea, e posero lo stesso polmone intorno intorno al cuore, a guisa di cuscino, sì che il cuore, quando l'ira raggiunge il suo culmine, rimbalzando contro un oggetto che cede e lo rinfresca, possa affaticarsi meno e quindi obbedir meglio, con l'anima irascibile, alla ragione[1].

XXXII

La parte* dell'anima che desiderosa tende ai cibi, alle bevande, a tutto ciò di cui il corpo ha per sua natura bisogno, i figli del Dio l'hanno posta in quella regione che si estende *e*
tra il diaframma ed il limite dell'ombellico, avendo costruito in tutto questo spazio una specie di greppia per il nutrimento del corpo. E là essi l'hanno legata come bestia selvaggia[2], ma che bisogna nutrire essendo attaccata a noi, se pure deve esistere la stirpe mortale. E dunque affinché essa, sempre nutrendosi alla sua greppia, per quanto è possibile abitando lontana dall'anima che delibera, e provocando così il minor tumulto e rumore possibile, lasciasse deliberare in pace quella che in noi è la parte migliore su tutto ciò che si riferisce al bene del- l'insieme o delle singole parti del corpo, per questa ragione, 71
dunque, le hanno assegnato un tale luogo.

1. Sulla funzione della respirazione cfr. oltre 78*e*.

* 70*d*-72*d* — *L'anima mortale: concupiscibile, suo posto e funzione (il fegato, la divinazione, la milza).*

2. Cfr. *Rep.*, 586*a* segg., 588*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Ben sapevano i figli degli dèi che mai essa avrebbe potuto intendere il ragionamento e che se anche avesse una qualche sensazione, mai per sua stessa natura si sarebbe curata di ricercarne le ragioni, e che, sempre, di notte e di giorno, si sarebbe lasciata sedurre da idoli e fantasmi[1]: pensando a questo un Dio compose la struttura del fegato e lo collocò nella sede di questa parte dell'anima. Spesso e liscio lo ha fatto, lucido, *b* dolce ed amaro ad un tempo, sì che la forza dei pensieri che scaturisce dalla mente si rifletta su di lui come su di uno specchio che, ricevendo le figure, ne mostri le immagini; così l'intelletto spaventa il fegato, servendosi a questo scopo della parte amara in lui congenita, presentandogli terribili visioni; e, mescolando finemente quella parte amara per tutto il fegato, vi mostra i colori della bile e, contraendolo tutto, aspro e rugoso lo rende, e torcendo il lobo, i serbatoi e le porte, oppure *c* ostruendo e chiudendo quegli stessi organi, produce sofferenze e nausee. Quando, invece, un dolce soffiar della mente vi dipinge serene parvenze ed acqueta la parte amara, ché non commuove né tocca la parte a sé contraria, usando la dolcezza che il fegato ha in se stesso, riconduce alla loro giusta forma e libera tutte le sue parti liscie e piane, allora mite e serena *d* rende la parte dell'anima che ha la sua dimora presso il fegato, e tranquilla la rende di notte, sì che nel sonno in lei si compia la divinazione, poiché essa non partecipa né di ragionamenti né di riflessione. Coloro che ci hanno formato si ricordavano, infatti, il comando del padre, quando ordinò loro di plasmare la specie mortale nella maniera migliore possibile, per cui, correggendo anche la parte peggiore dell'anima nostra, sì che in qualche modo potesse attingere la verità, essi vi posero la divinazione. Ed una sola prova basta a dimostrare che è pro- *e* prio in vista dell'umana stoltezza che Dio ci ha concesso la divinazione: nessuno che sia in senno ottiene una divinazione ispirata e verace, ma questo avviene soltanto quando la sua facoltà intellettiva è messa in ceppi dal sonno, o è stravolta da una qualche malattia o divino furore[2]. È proprio invece dell'uomo che sia in senno ricordare e riflettere su ciò che è

1. Cfr. *Rep.*, 571*c*.
2. Per le varie forme di *mania* cfr. *Fedro*, 244*b* segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

stato detto, sia in sogno che da svegli, dalla divinatrice e ispi- 72
rata natura, e ragionarvi sopra distinguendo le immagini ve-
dute, per vedere come e a chi significhino un male oppure un
bene, futuro passato o presente; chi, difatti, è preso dal divino
furore ed ancora si trova in questo stato, non può giustamente
valutare le sue visioni e le parole che abbia pronunciate, ma
bene ed *ab antiquo* si dice che fare e conoscere le proprie cose
e se stesso è proprio, e soltanto, dell'uomo savio. Di qui la
legge per cui soltanto i profeti siano eletti ad interpreti delle *b*
predizioni divine[1]. Alcuni poi, chiamandoli divini vati, igno-
rano del tutto che sono interpreti delle parole e delle visioni
enimmatiche, ma non sono affatto divini vati, per cui il loro
giusto nome dovrebbe essere questo: profeti, interpreti delle
cose vaticinate.

Ecco, dunque, per quale ragione così è stata fatta la natura
del fegato e perché è stata posta là dove abbiamo detto, ap-
punto per la divinazione. Non solo, ma è in vita che il fegato
offre i più chiari segni, mentre quando il corpo è mancante
della forza vitale, diventa cieco e troppo oscure son le sue
divinazioni per significare qualcosa di preciso.

Quanto a quel viscere[2] che fu formato vicino al fegato,
in vista del fegato stesso fu posto alla sua sinistra, e cioè per *c*
mantenerlo sempre lucido e puro, come spugna preparata,
messa sempre pronta accanto ad uno specchio. E così, quando
intorno al fegato si formino delle impurità a causa delle malattie
del corpo, la porosità della milza le purga tutte e le assorbe
in sé, poiché essa è composta di tessuto cavo ed esangue. Ne
segue che, quando la milza si riempie di queste impurità, s'in- *d*
grossa e viene a suppurazione, mentre di nuovo diminuisce e
torna al suo stato originario, quando il corpo sia stato purgato.

1. *Profeta* significa precisamente non colui che prevede l'avvenire, ma colui che proclama le predizioni.

2. Si tratta della milza.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

XXXIII

E così*, relativamente all'anima e su quanto in essa vi sia di mortale e divino, su quale sia il suo posto ed in quali rapporti si trovi con gli altri elementi e perché sia stata posta in sedi separate fra di loro, potremmo sostenere che quanto abbiamo detto è vero solo quando un dio ce lo confermasse[1]: ma che si siano avanzate proposte verosimili, possiamo esser tanto arditi da dichiararlo, sia ora, come dopo una più lunga riflessione, e dunque diciamolo pure. Seguitiamo quindi ad indagare nello stesso modo ciò che viene dopo[2], come cioè sia stato fatto il resto del corpo, ed il ragionamento, che più di ogni altro sembrerebbe verosimile, relativamente alla sua composizione, è il seguente. *e*

I rampolli del Dio, che composero la nostra stirpe, ben conoscevano quella che sarebbe stata la nostra intemperanza per le bevande e i cibi, e che per gola noi avremmo di gran lunga superato i limiti del giusto e del necessario. E perché dunque una sùbita morte non avvenisse a causa delle malattie e la specie mortale non perisse ancora prima d'essersi compiuta, gli dèi, prevedendo tutto questo, per le bevande ed i cibi superflui, hanno posto quel ricettacolo cui si dà il nome di basso ventre. Ed avvolsero intorno gl'intestini, sì che il rapido passaggio del nutrimento non costringesse il corpo a sentir troppo spesso il bisogno di nuovi alimenti, e generando un'insaziabile voracità non rendesse estranea alla filosofia ed alle Muse[3] tutta la specie umana, e la facesse disobbediente alla parte che in noi è più divina. 73

Quanto poi alle ossa, alle carni e a tutto ciò che ha simile natura, ecco come andò: la loro origine fu, per tutte, la generazione del midollo. È nel midollo infatti che i legami della vita, per cui l'anima è vincolata al corpo, si son congiunti insieme, *b*

* 72*d*-81*e* — *Corpo umano e sua anatomia (finalità dei vari organi). Intestini, cervello, midollo spinale, ossa, nervi, carne, bocca, pelle, capelli, unghie, circolazione del sangue, respirazione, nutrizione.*

1. Cfr. *Rep.*, 517*b*.
2. Si riallaccia a 61*c*.
3. Cfr. *Rep.*, 499*d*, 548*a*. Cfr. un accenno del genere in *Leggi*, 700*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

costituendo così le radici della specie mortale: ma il midollo stesso fu generato con altri elementi. Iddio, difatti, dei primi triangoli scelse quelli regolari e lisci [1], i più adatti a costituire, in virtù della loro esatta figura, il fuoco, l'acqua, l'aria, la terra, e *c* separando ciascuno d'essi dalla sua specie relativa li mescolò simmetricamente insieme; e preparando così il seme comune a tutto il genere mortale, fece di essi il midollo. Dopo di che Iddio pose in esso, legandovele, le radici delle diverse specie d'anime, e fin dal principio, fin da questa iniziale divisione, egli ha distribuito nel midollo stesso tutte quante quelle figure che ciascuna delle specie avrebbe ricevuto in séguito. E quella parte del midollo che, come un campo, era destinata ad accogliere in sé il seme divino, la plasmò tutta in forma sferica e a questa parte del midollo dette il nome di encefalo [*cervello*], perché quando ciascun essere vivente fosse stato compiuto, il recipiente che avrebbe contenuto quella parte sarebbe stato il ce- *d* falo [*testa*] [2]. Invece, quella parte di midollo che doveva ricevere in sé il resto dell'anima, l'anima mortale, la divise in forme rotonde ed allungate, ed a queste porzioni dette nel loro insieme il nome di midollo: da esse, come da ancore, il Dio ha gettato i legami dell'anima tutta, ed intorno al midollo ha formato l'insieme del corpo, dopo aver rivestito di un involucro osseo tutto quanto il midollo medesimo. E fu così *e* che compose le ossa. Dopo avere stacciato della terra pura e liscia, la impastò e la inumidì con il midollo; questo impasto pose nel fuoco, l'immerse poi nell'acqua, di nuovo lo rimise nel fuoco, un'altra volta ancora nell'acqua, e facendolo passare e ripassare nell'uno e nell'altra, ha fatto sì che né il fuoco né l'acqua potessero disfarlo. Servendosi di questo impasto, Dio, intorno al cervello, arrotondò una sfera ossea, lasciando in questa un'angusta uscita; quindi con la stessa materia plasmò intorno al midollo cervicale e dorsale le vertebre, e, come cardini, l'una dispose al di sotto dell'altra, dalla testa giù giù 74 lungo tutto il tronco. E così per proteggere tutto quanto il seme lo ha rinchiuso come in pietroso recinto, munendolo poi

1. Cfr. sopra, 53*c* segg., ove non è detto che fra i triangoli elementari ve ne siano di più perfetti e di meno perfetti.

2. Vi è qui un giuoco di parole intraducibile tra κεφαλή (*testa*) ed ἐγκέφαλον (*ciò che è nella testa*). Per la forma sferica del cervello cfr. sopra 44*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

di articolazioni, usando come intermediarie, sì che fossero possibili movimenti e flessioni, le proprietà dell'« altro »[1]. Riflettendo però che per sua natura il tessuto osseo era troppo secco *b*
e rigido, per cui, nel riscaldarsi e raffreddarsi alternativamente, si sarebbe cariato e ben presto si sarebbe corrotto il seme che in sé contiene, il Dio escogitò la carne e i nervi: i nervi, perché legando insieme tutte le membra, con il loro tendersi e rilasciarsi intorno alle vertebre, permettessero al corpo di curvarsi e di allungarsi; la carne, perché riparasse il corpo dal caldo e dal freddo, non solo, ma anche dalle cadute, sì come fosse un rivestimento imbottito di lana, mollemente e dolcemente cedendo alla pressione del corpo; la carne, poi, ha *c*
dentro di sé un liquido caldo che d'estate si fonde in sudore, traspira di fuori, e procura così a tutto il corpo quella che deve essere la sua temperatura naturale, mentre d'inverno in virtù di questo fuoco si difende con adeguata misura dal freddo che la circonda e l'assale dal di fuori. Riflettendo su questo, colui che ci ha modellati mescolando e temperando insieme acqua, fuoco e terra, aggiungendo poi un lievito formato di sale e d'acido, formò, succosa e molle, la carne. Quanto poi alla *d*
sostanza dei nervi la compose mescolando insieme ossa e carne non lievitata, sostanza le cui proprietà sono intermedie fra quelle delle ossa e della carne, ed a cui dette un colore giallo: i nervi così furono ad un tempo più consistenti e tenaci della carne, più molli e più pieghevoli delle ossa. Dio avvolse quindi le ossa ed il midollo con questi due tessuti, la carne cioè ed i nervi, e con i nervi legò l'uno all'altro gli ossi, ricoprendo poi *e*
tutto con la carne. E quelle ossa che eran più animate le rivestì di minor carne, le meno animate invece di molta e spessissima carne. Lo stesso si dica per le giunture delle ossa: ove la ragione non dimostrasse la necessità di essa, fece crescere poca carne, per non appesantire i corpi e rendere difficili i movimenti, ostacolando le flessioni, né molta e spessa ve ne fece crescere, e neppure troppo compatta, perché appunto quella compattezza non facesse insensibile[2] il corpo, rendendo le facoltà dell'intelligenza meno facili a ricordare e più ottuse. Ecco perché le

1. Cioè del variabile.
2. Cfr. sopra, 64*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

cosce, i femori, le parti intorno alle anche, le ossa del braccio, 75
dell'avambraccio, quelle inarticolate ed interne che sono vuote
di ogni intelligenza, ché mancano d'anima nel midollo, furono
tutte abbondantemente rivestite di carni: quelle invece fornite
di ragione furon rivestite con minor carne, se non che Dio ha
costruito qualche organo soltanto di carne in vista delle nostre
sensazioni, come è nel caso della lingua. Ma per la maggio-
ranza delle ossa le cose stanno come è stato detto. E difatti
nessun essere che nasca e necessariamente si sviluppi tollera
ossa dure rivestite d'abbondante carne e provviste ad un tempo *b*
d'acuta sensibilità. E se questo fosse stato possibile, tali ca-
ratteristiche, più di ogni altra parte, le avrebbe dovute avere
la struttura della testa: in questo caso il genere umano, con
una simile testa carnosa, muscolosa e forte su di sé, avrebbe
goduto di una vita due volte, anzi più volte lunga la vita
attuale, non solo, ma più sana e meno soggetta a sofferenze.
Ma riflettendo i nostri artefici se convenisse creare una stirpe
di più lunga vita e peggiore, o una migliore e di più breve *c*
vita, ritennero che ad una vita più lunga e più cattiva si do-
vesse preferire in tutti i modi una vita più breve, ma più
buona: e così ricopersero la testa di un leggero osso, senza
tuttavia rivestirlo di carne e di nervi, ché, nella testa, non vi
sono articolazioni. Per queste ragioni su ciascun corpo umano
è stata aggiunta una testa dotata di una più acuta sensibilità
e più intelligente, ma molto più delicata di tutte le altre parti
del corpo. Analogamente e per le medesime ragioni, tutt'in- *d*
torno alle estremità della testa, il Dio pose i nervi e simme-
tricamente li legò saldi intorno al collo e con essi collegò sotto
la faccia le parti estreme delle mascelle. Gli altri nervi poi li
distribuì lungo tutte le membra, legando l'una all'altra le varie
articolazioni. Quanto alla bocca fu in virtù della necessità e del
bene che i nostri ordinatori la sistemarono con denti, lingua e
labbra, sì come è ora disposta: in virtù della necessità prepara-
rono l'entrata [per il nutrimento], in virtù del bene l'uscita *e*
[delle parole]: difatti tutto ciò che entra, per dare nutrimento
al corpo, è necessario, mentre il fiume delle parole, che scatu-
risce fuori in servizio dell'intelligenza, è fra tutti i fiumi il più
bello, il più buono. Ad ogni modo non era possibile lasciar la
testa ricoperta soltanto da un osso per gli eccessi delle varie

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

stagioni, ma neppure lasciarla ricoprire d'una massa di carne che l'avrebbe resa stupida e insensibile; ed allora, poiché la sostanza della carne non si era ancora del tutto disseccata, se 76
ne separò la corteccia più larga che l'avvolgeva, quella che ora chiamiamo pelle, e questa, crescendo a causa dell'umidità che circola intorno al cervello, ripiegandosi su se stessa e sviluppandosi in tondo, rivestì tutta la testa. E l'umidità, che traspirava disotto alle suture, irrigò questa pelle e sopra il capo la chiuse in forma di nodo. Quanto poi alle svariatissime forme delle suture, questo deriva dall'attività dei moti periodici dell'anima[1] e da quella della nutrizione: le suture tanto più sono numerose quanto più queste forze sono in lotta fra loro, e tante meno sono quanto meno tali forze si lottano. D'altra parte, la divinità sforacchiò questa pelle, tutto intor- *b*
no, col fuoco, e, forata, l'umore usciva fuori da questi bucherelli: e, mentre la parte liquida e calda di questo elemento umido, in stato di purezza, se ne volava via, la parte, costituita da quegli stessi elementi di cui s'era formata la pelle, sospinta in alto dal suo stesso movimento, si distese per lungo al di fuori, sottile quanto sottili erano i forellini; ma, poiché la spinta non era abbastanza forte e l'aria intorno premeva in senso opposto ciò che usciva fuori respingendolo nuovamente sotto la pelle, questa materia vi mise radice. Fu a causa di *c*
questi fenomeni che nella pelle sono nati i capelli, simili a strisce di cuoio della stessa natura della pelle, ma più duri e più fitti per la contrazione operata dal freddo, poiché ciascun capello, raffreddandosi nell'atto in cui si veniva separando dalla pelle, si è condensato. Vellosa, dunque, ci fece la testa il nostro artefice, servendosi di quelle cause di cui abbiamo parlato, pensando che, invece della carne, i capelli sarebbero stati per il cervello una leggèra difesa per la sua sicurezza, adatti a dare ombra e riposo sia d'estate che d'inverno, senza mai essere di ostacolo alla vivezza delle sensazioni. *d*

Non solo, ma questo intrecciarsi di nervi, di pelle e d'ossa, che si trova nelle dita, costituito da queste tre sostanze, disseccandosi ha dato luogo ad una pelle dura, che partecipa di tutte e tre le sostanze, formata in virtù di queste cause secon-

1. Cfr. sopra, 43*b-d*, 36*c-d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

darie, ma così costituita dal Pensiero, la suprema delle cause, in previsione di ciò che sarebbe avvenuto. E difatti coloro che ci hanno composti sapevano che dagli uomini si sarebbero generate le donne e gli altri animali, e ben sapevano che molti *e* di essi avrebbero avuto bisogno delle unghie per molti usi, e perciò, non appena nati, sbozzarono negli uomini le unghie. Queste, dunque, le ragioni ed i criteri per cui fecero nascere all'estremità delle membra pelle, capelli ed unghie.

XXXIV

Dopo che tutte insieme furono formate le parti e le membra del vivente essere mortale, poiché doveva necessariamente vivere nel fuoco e nell'aria, e quindi vi sarebbe morto, disciol- 77
to o annullato da essi, gli dèi s'ingegnarono allora di soccorrerlo. Mescolando ad altre forme e specie sensibili una sostanza simile a quella umana, formarono un nuovo tipo d'esseri viventi, e cioè gli alberi, le piante e quei semi che oggi si coltivano e che educati dall'agricoltura son diventati domestici per noi, mentre prima esistevano soltanto le specie selvatiche, che sono più antiche di quelle coltivate[1]. Tutto ciò che *b* difatti partecipa della vita si può giustamente e con verità affermare essere vivente. E ciò di cui ora parliamo partecipa di quella che è la terza specie d'anima, che, come abbiamo detto, è posta tra il diaframma e l'ombellico, e non ha in sé né opinione, né ragionamento, né intelligenza, ma, insieme agli appetiti, sensazioni piacevoli e dolorose. Passiva sempre, tutto subisce, ché non è stata generata affatto per rivolgersi in sé e su se stessa, per respingere i movimenti esterni ed usare soltanto dei suoi, sì che possa contemplare i proprii stati e ragio- *c*
narne. Vive dunque il mondo vegetale, né è diverso da un essere vivente, ma, immobile, è fissato al suolo con le sue radici, poiché non ha facoltà di movimento autonomo.

1. « Le piante dunque non son prodotti della generazione, come gli animali. Più notevole ancora è ciò che è soggiunto, che prima v'erano solo le specie selvatiche. Prima? Quando? Certamente prima della comparsa dell'uomo, cui dovevano servire di nutrimento. Ammettiamo pure che il prima e il poi siano soltanto logici, come si accorda questo al concetto dell'unità della vita affermato poco dopo? » (Fraccaroli).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

XXXV

Gli dèi, più di noi potenti, dettero vita a tutte queste specie, perché noi, più deboli, ci potessimo nutrire. Nel nostro stesso corpo essi fecero quindi dei canali, intagliandoli come quelli che sono nei giardini, sì che come dal corso di un fiume il corpo venisse irrigato. Dapprima ne scavarono due nascosti sotto la pelle, là dove questa cresce insieme alla carne, le due *d* vene dorsali[1] cioè, ché due sono le parti del corpo, la destra e la sinistra. E, dall'uno e dall'altro lato, le distesero lungo la spina dorsale, comprendendovi in mezzo il midollo della generazione, sì ch'esso fosse quanto più possibile pieno di vigore ed irrorasse più facilmente le altre parti, poiché avvenendo l'affluire come per un declivio determinasse una irrigazione uniforme. Dividendo quindi le vene intorno alla testa ed *e* intrecciandone le ramificazioni in senso contrario, le piegarono e le incrociarono, volgendo a sinistra quella che proveniva dalla destra del corpo, e a destra quella che proveniva dalla sinistra, sì che, insieme alla pelle, le vene potessero servire da legame per collegare la testa al corpo, ché la testa non era, sulla sua sommità, avvolta in giro dai nervi, e fosse così possibile che ciascuna impressione sensibile, proveniente dall'una o dall'altra parte del corpo, venisse trasmessa a tutto il corpo. Fu così **78** che gli dèi prepararono l'irrigazione nel modo che segue e che meglio comprenderemo se ci troviamo prima d'accordo su questo punto, che cioè tutti i corpi composti di parti più piccole trattengono quelli composti di parti più grandi, mentre questi ultimi non posson trattenere i primi, e che il fuoco è di tutte le specie quella che consta degli elementi più piccoli, per cui esso filtra attraverso l'acqua, la terra, l'aria ed a tutti i loro composti, e nulla lo può trattenere. Ebbene, lo stesso bisogna pensare del nostro ventre, e cioè che cibi e bevande, quando vi son penetrati, vengono trattenuti là, ma non l'aria e il fuoco, poiché son composti di parti più piccole di quelle *b* che costituiscono il ventre. Fu di questi due elementi che Iddio si servì per fare affluire il liquido dal ventre alle vene. Egli ha

1. La distinzione tra vene ed arterie, sconosciuta a Platone, ebbe inizio con Galeno.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

difatti intessuto un reticolato d'aria e di fuoco, come fosse una nassa[1], provvisto nella sua apertura di due panieri interni, l'uno dei quali lo intrecciò pure biforcato, e dai due panieri interni distese in circolo, attraverso tutto il reticolato, fino alle sue estremità, come dei giunchi. E di fuoco formò tutto l'interno della nassa, d'aria i panieri e la parte esterna; prendendo quindi l'intero reticolato lo adattò nel seguente modo nell'es- *c*
sere vivente che aveva già plasmato: nella bocca introdusse uno dei panieri, e siccome questo era biforcuto, una parte fece discendere per le arterie[2] nel polmone, l'altra — sempre lungo le arterie — giù nel ventre: divise poi in due l'altro paniere e l'una parte e l'altra fece passare per i canali del naso, sì che comunicasse con il primo, di modo che quando l'uno dei due condotti, quello che passa per la bocca, non funziona, tutti i vasi possono essere riempiti dal condotto del naso, anche quelli che partono dalla stessa bocca. Il rimanente involucro della nassa egli lo distese intorno a tutta la cavità del corpo: e fece *d*
sì che, volta a volta, tutta quanta la nassa mollemente confluisca nei panieri, che son composti d'aria, ed i panieri affuiscano nella nassa e tutto il reticolato, attraverso i pori del corpo, entri in esso e di nuovo ne esca, ed i raggi del fuoco interiore, che sono intrecciati all'aria, la seguano in tale suo duplice moto, e tutto questo mai cessi finché il vivente essere mortale conserva quella che è la sua struttura. A questo insieme di feno- *e*
meni noi diciamo che colui che ha dato il nome alle cose, ha imposto il nome d'inspirazione e di espirazione.

Ebbene, tutto questo complesso di attività e di passività fa sì che il nostro corpo, irrigato e refrigerato, possa nutrirsi e vivere: e difatti, quando la respirazione segue il suo corso, nei due momenti della inspirazione e dell'espirazione, il fuoco interiore segue lo stesso movimento ed espandendosi sempre e penetrando nel ventre prende con sé cibi e bevande, e allora li disgrega e dividendoli in particelle li porta via con sé per 79
quelle vie donde esso esce, ed attingendoli come da una fonte

1. Per le difficoltà nell'interpretazione di questo passo, di cui Galeno — DAREMBERG, 1848 — fece un esteso commento, cfr. FRACCAROLI, *op. cit.*, pp. 343-8; RIVAUD, *op. cit.*, pp. 99-103; TAYLOR, *op. cit.*, pp. 549-71.

2. Platone intende qui per arterie la laringe, la trachea, ed i bronchi.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

li riversa nelle vene, ed i fiumi delle vene per tutto il corpo fa scorrere come se fossero canali.

XXXVI

Ma una volta ancora esaminiamo il fenomeno della respirazione, per capire in virtù di quali cause esso sia divenuto quale attualmente è. Ecco: poiché non esiste vuoto di cui un *b* qualsivoglia corpo in movimento possa entrare, e poiché noi emettiamo fuori il fiato, quello che segue è per tutti chiaro: il nostro fiato cioè non va nel vuoto, ma dal suo posto respinge l'aria vicina. A sua volta quest'aria respinta spinge quella a lei vicina, ed il tutto viene così necessariamente respinto in giro verso il luogo donde è uscito il fiato, e, penetrando in quel luogo e riempiendolo, segue il fiato, e tutto avviene senza *c* interruzione, come ruota che gira, appunto perché non esiste il vuoto[1]. Ne segue dunque che il petto e il polmone, cacciando fuori il fiato, si riempiono dell'aria che sta intorno al corpo e che penetra per i pori della carne, in un movimento circolare. Quest'aria viene poi espulsa fuori, ed uscendo attraverso il corpo respinge dentro il respiro per le aperture della bocca e delle narici. E la causa iniziale di questi fenomeni è la seguente: *d* in ogni essere vivente le parti interne, che stanno intorno al sangue e alle vene, sono caldissime, come se in lui fosse una sorgente di fuoco: è ciò che abbiamo paragonato al tessuto di una nassa, di cui tutta la parte stesa in mezzo sia di fuoco, mentre sia d'aria la parte esterna. Ora, per sua natura, il calore, bisogna ammetterlo, si volge al di fuori verso il suo proprio luogo, verso l'elemento che gli è affine; ma, poiché due soltanto *e* son le uscite, l'una attraverso il corpo, l'altra attraverso la bocca e le narici, quando il calore è volto verso una delle due parti, respinge l'aria dall'altra parte: e quest'aria respinta, incontrando il fuoco si riscalda, mentre quella che esce si raffredda. Il calore così cambia di posto, e l'aria, facendosi più calda vicina all'altra uscita, preferisce dirigersi di nuovo da questa parte, in quanto viene attratta da ciò che le è più affine, respingendo

1. Cfr. sopra, 58*a-c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

a sua volta l'aria dall'altra parte. E quest'aria, costantemente ricevendo e imprimendo lo stesso movimento, viene così a formare un cerchio, che si ritma nell'una e nell'altra direzione ed è prodotto dall'uno e dall'altro movimento: ed in tal modo dà origine all'inspirazione ed all'espirazione[1].

XXXVIII

In base a questo stesso principio si spieghino i fenomeni delle ventose medicali, la deglutazione, la traiettoria dei corpi — sollevati in aria o rotolati sulla terra —; non solo, ma si spie- 80
ghino anche i suoni che a noi sembrano rapidi o lenti, acuti o gravi, discordanti talvolta, perché non si trovano in accordo col movimento che provocano in noi, accordati tal'altra per opposta ragione[2]. Difatti, quando i movimenti dei primi e dei più rapidi stanno per cessare e farsi simili ai suoni più lenti, questi ultimi li raggiungono ed imprimono loro un nuovo *b*
movimento, senza tuttavia turbarli, ché non provocano un diverso movimento, ma il termine iniziale del movimento lento e quello iniziale del movimento più veloce vengono a coincidere fra loro, e divenendo simili provocano in noi una sola impressione, formata dal fondersi del suono acuto con il suono grave[3]; e questo offre agli ignoranti una piacevole sensazione, ed un intellettuale godimento ai saggi, ché i movimenti mortali imitano quella che è l'armonia divina[4]. In base a questi *c*
stessi princìpi son da spiegarsi lo scorrere delle acque, la caduta dei fulmini e la meravigliosa forza d'attrazione dell'ambra e della calamita. In nessuno di questi corpi esiste forza d'attrazione, ma, poiché il vuoto è nulla, questi corpi l'un l'altro si respingono in giro, e, separandosi e congiungendosi, mutan di luogo, e vanno ciascuno al corrispondente posto: appunto in virtù di tutte queste influenze, che reciprocamente s'intrecciano, si son operati tutti quei miracolosi fenomeni, come chiaramente apparirà a chi sappia riflettere bene.

1. Accenno alla respirazione cutanea.
2. Cfr. sopra, *67b-c*.
3. Cfr. *Filebo*, *17c*.
4. Cfr. *Leggi*, *653b-654d*; per il rapporto fra l'armonia dell'anima e l'armonia del Tutto, che fu tesi anche pitagorica, cfr. *Rep.*, *400b*, *531c*, *617a* segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

XXXVIII

Ma per tornare alla respirazione — donde prese le mosse *d*
il presente discorso[1] — essa si generò nelle condizioni e per le
cause di cui si è parlato, appunto perché il fuoco, decompo-
nendo gli alimenti e nell'interno del corpo elevandosi insieme al
respiro, in questo suo elevarsi dal ventre riempie le vene trava-
sandovi gli alimenti decomposti: così per tutto il corpo si dif-
fondono le correnti della nutrizione in tutti gli esseri viventi.
Ora, queste particelle nutritive composte di sostanze simili fra
loro, di frutta, d'erba, di tutti quei vegetali che Dio ha fatto *e*
nascere perché ci fossero di nutrimento, presentano, in virtù
della loro mescolanza, svariatissimi colori, ma è il rosso il
colore che predomina, e che risulta dal taglio del fuoco e dal-
l'impronta lasciata dal fuoco nel liquido[2]: ecco perché il li-
quido che scorre per il corpo è del colore che abbiamo de-
scritto. E sangue lo chiamiamo, nutrimento delle carni e del
corpo intero, sangue che irriga tutte le parti del corpo, per-
mettendo così di rimpiazzare i vuoti che si son formati. Eb- **81**
bene il meccanismo del riempirsi e dell'evacuare avviene come
il movimento dell'universo, per cui le cose affini vicendevol-
mente si attraggono[3]: ed infatti gli elementi che intorno a noi
stanno di fuori consumano continuamente il nostro corpo e le
particelle che hanno tolto da noi le distribuiscono, rimandando
ciascuna alla sua relativa specie; così anche le particelle san- *b*
guigne, disseminate in noi e contenute entro l'organismo di cia-
scun essere vivente, organismo che per esse è come un cielo[4],
son costrette ad imitare il movimento dell'universo. E così,
ciascuna di queste particelle, che in noi si trovano divise, si
muove verso quella che è la sostanza a loro affine, in tal modo
riempiendo nuovamente i vuoti. E quando ciò che se ne va
è di più di ciò che affluisce, allora tutto l'organismo vivente

1. Cfr. sopra, 78*e*.

2. Mescolandosi con l'umidità dell'occhio il raggio del fuoco dà il rosso. Cfr. sopra, 68*b*.

3. Cfr. *Leggi*, 716*c*.

4. L'organismo vivente essendo simile all'Universo è, per le particelle, come il Cielo (Universo). Per il termine Cielo corrispondente a Universo cfr. sopra, 28*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

si consuma: se invece è meno, l'organismo s'accresce. Ora, se la costituzione di tutto l'essere vivente è giovane e nuovi sono ancora i triangoli elementari, quasi navi appena appena uscite dal cantiere, una tale costituzione tiene i triangoli solidamente connessi tra di loro; non solo, ma tutta la sua sostanza è tene- *c*
ramente soda, poiché di fresco è nata dal midollo e nutrita di latte; spezza e domina quindi con i proprii triangoli nuovi quelli ch'essa accoglie in sé venuti dal di fuori, di cui son formati alimenti e bevande e che sono più vecchi e più deboli dei suoi, e così ingrandisce l'organismo vivente, nutrendolo di molti elementi omogenei. Ma quando i triangoli originari s'infiacchiscono per le molte lotte a lungo sostenute contro tanti triangoli, essi non hanno più la capacità di tagliare ed assimi- *d*
lare a sé i triangoli nutritivi, ma son facilmente disgregati da quelli che subentrano dal di fuori, vinto in questa lotta, tutto l'essere vivente allora deperisce, e tale è lo stato che si chiama vecchiezza. Quando, alla fine, i legami che insieme congiungono i triangoli del midollo, rilassati dalla fatica non posson più resistere, a loro volta allentano i vincoli dell'anima e, questa, naturalmente sciolta, vola via gioiosa, perché tutto ciò che è *e*
contro natura è doloroso, mentre ciò che naturalmente avviene è pieno di letizia. Così la morte, sopraggiunta per malattia o per ferita, è dolorosa e violenta, mentre la morte, che segue la vecchiezza, portando al termine segnato da natura, è fra tutte le morti la meno penosa, e più che al dolore si accompagna al piacere.

XXXIX

D'onde provengono poi le malattie*, è cosa chiara a tutti. Poiché quattro sono gli elementi di cui si compone il nostro 82
corpo[1] — terra, fuoco, acqua, aria —, se contro natura abbondano o scarseggiano, se invece che nel proprio posto si trovano in uno che non è il loro, oppure se il fuoco e gli altri elementi comprendono più specie per cui ciascuno d'essi ha in sé più proprietà del dovuto, se altri fenomeni del genere si presen-

* 81*e*-86*a* — *Le malattie: le malattie del corpo.*

1. Cfr. *Filebo*, 29*b*-*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

tano, si producono allora disordini e malattie. Quando infatti gli elementi si generano contro natura o cambiano di posto, quelli che originariamente erano freddi divengon caldi, i secchi diventano poi umidi, leggeri i pesanti, pesanti i leggeri, su- *b*
bendo, insomma, delle assolute trasformazioni. Ora — noi diciamo — soltanto quando ciascun elemento si aggiunge a quello che gli è simile o se ne distacca nella stessa maniera e misura, proporzionatamente, soltanto allora esso permetterà a ciò che è identico a se stesso di rimanere sano e salvo: ma quegli elementi che vengon meno a queste regole, sia quando entrano, sia quando escono, provocheranno svariate alterazioni e morbi e mali infiniti.

Ma poiché esistono inoltre composizioni secondarie, naturali anch'esse, chi voglia riflettervi dovrà riconoscere un secondo *c*
genere di malattie. Il midollo, le ossa, le carni, i nervi sono formati di questi elementi [terra, fuoco, acqua, aria] e lo stesso sangue, benché in altro modo, si compone di essi. Ebbene, la maggioranza delle malattie si produce in ragione delle cause che abbiamo detto prima, ma ecco perché le più grandi diventano pericolose: quando la formazione di queste composizioni secondarie si produce contro natura, avviene allora che esse si corrompono. Difatti secondo natura le carni e i nervi si generano dal sangue: i nervi dalle fibre cui essi sono affini, la carne dal sangue coagulato, e coagulato in quanto *d*
si è separato dalle fibre. Dai nervi e dalle carni scola inoltre una sostanza viscosa e grassa, che serve, a un tempo, ad incollare la carne alle ossa ed a nutrire ed accrescere l'osso che avvolge il midollo. Quanto poi alla specie più pura, più liscia, più unta dei triangoli essa è quella che filtra attraverso la sostanza più compatta delle ossa, e dalle ossa scorrendo e stillando, irriga il midollo. Quando, dunque, ciascuno di questi fenomeni avviene così come deve avvenire, in genere abbiamo *e*
la salute, ma nel caso contrario sopraggiungono le malattie. Infatti, quando la carne imputridisce essa riversa questo suo umore nelle vene; allora il sangue, che insieme all'aria si trova nelle vene, si altera profondamente, e il suo colore, il suo sapore amaro, il suo grado di acidità o di salinità, sono modificati, e contiene bile, siero e muco di ogni specie. Tutti questi umori, nati contro natura e corrotti, innanzi tutto guastano **83**

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

lo stesso sangue, e poiché più non offrono al corpo alcun nutrimento, qua e là se ne vanno per le vene, senza osservare affatto l'ordinato moto dei circoli naturali, in lotta con se stessi per non sapersi dare vicendevole aiuto, e infesti sono a quelle parti del corpo che immobili stanno e restano al proprio posto, corrompendole e dissolvendole. Ebbene, quando le parti più vecchie della carne si guastano, ed impossibile ne diviene l'assimilazione, allora esse si fanno tutte nere per la lunga infiammazione, e, ovunque corrose, divengono amare e *b* danneggiano tutto ciò che nel corpo è ancora sano. Talvolta questo colore nero, invece di assumere un sapore amaro, si fa acido, quando più attenuata è la parte amara; altra volta invece la parte amara, colorita di sangue, si fa piuttosto rossa, e, mescolandovisi il nero, diventa verde: oppure il giallo si mescola con l'amaro, il che avviene quando carne fresca si discioglie nel fuoco della infiammazione. A tutti questi umori fu imposto il nome comune di bile, forse da qualche medico, *c* oppure da qualcuno capace di abbracciare con lo sguardo un insieme di fenomeni dissimili fra loro e d'afferrare in tutti un medesimo ed unico genere, degno di dare il nome a tutti[1]. Quanto agli altri umori, ritenuti varietà diverse di bile, ciascuno ha un suo nome definito a seconda del colore. Il siero poi, se deriva dal sangue, è dolce; se invece deriva dalla bile nera e acida, è aspro, soprattutto quando in virtù del calore si mescola col salso, e prende allora il nome di pituita acida. Invece la corruzione, prodotta dall'aria, di carne nuova e tenera, gonfiata dal vento e circondata dall'umidità, sì che in *d* lei si formano numerose bolle, invisibili per la loro piccolezza se prese ad una ad una, ma il cui insieme presenta una massa visibile e bianca per la schiuma che producono, tutto questo umore cioè, che si genera dal putrefarsi di carne tenera mescolata all'aria, è quello che noi chiamiamo pituita bianca. Il siero

1. Probabile accenno ad Ippocrate ed al metodo ippocrateo, secondo cui lo stesso studio del corpo ha da fondarsi su una concezione totale della realtà. Di qui per Platone il valore della dialettica (cfr. *Rep.*, 537*c*; *Fedro*, 270*c*, 266*c*; *Leggi*, 720*a*). Per i possibili rapporti fra il metodo d'Ippocrate ed il pensiero platonico degli ultimi dialoghi, cfr. P. Kucharski, *La « méthode d'Hippocrate » dans le « Phèdre »*, « Rev. des Et. gr. », 1939, pp. 31-57; *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Parigi, 1949.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

di questa pituita formata da poco è il sudore, le lacrime e
tutti gli altri umori del genere che ogni giorno il corpo emette *c*
per purificarsi. Ebbene, tutti questi umori possono esser strumento di malattia, quando il sangue non sia rinvigorito dai cibi e dalle bevande secondo natura, ma si accresca, contro le stesse leggi di natura, di ciò che gli è opposto. Così, quando le varie parti della carne son decomposte dalle malattie, ma sussistono sempre le loro radici, la forza della malattia è scatenata soltanto a metà — ché possono ancora facilmente rifarsi —; ma quando si ammala l'umore che lega la carne alle ossa[1] e, distaccandosi insieme[2] dalle fibre e dai nervi, non è più di nutri- **84**
mento all'osso, non solo, ma più non unisce all'osso la carne, ma da unto, liscio, viscoso che era diventa aspro e salso, disseccatosi a causa di un cattivo regime, allora tutta questa sostanza, che subisce una tale alterazione, si corrompe da sé sotto le carni e i nervi, separandosi dalle ossa; le carni poi, cadendo dalle loro radici, lasciano i nervi nudi e pieni di salsedine, e, ri- *b*
cadendo esse sulla corrente del sangue, fanno ancora più numerose le malattie di cui sopra abbiamo parlato. Gravi sono queste malattie del corpo, ma più gravi ancora sono quelle che le precedono, quando l'osso, per la troppa densità della carne, non può ricever l'aria che gli basta e, riscaldato dalla putredine, si caria non assorbendo più il nutrimento e, sbriciolandosi, si *c*
riversa esso stesso nel succo nutritivo, questo nella carne e la carne, a sua volta, ricade nel sangue; tutti questi fenomeni producono allora malattie più violente di quelle di prima. Ma l'estremo di tutti i mali sopraggiunge quando si ammala la stessa sostanza del midollo, per eccesso o difetto che sia, per cui si provocano le malattie più gravi e più facilmente mortali, ché allora tutto l'ordine naturale del corpo corre a ritroso.

XL

Vi è poi una terza specie di malattie che bisogna ritenere
essersi generata in tre modi diversi: dal fiato, dalla pituita *d*

1. Cfr. sopra, 82*d*.

2. LINDAU, ARCHER-HIND, JOWETT, invece di αἷμα (*sangue*), leggono ἅμα. Leggo anch'io ἅμα (*insieme*): ciò che si stacca dalle fibre non può essere il sangue.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

e dalla bile. Quando il polmone, che distribuisce l'aria al corpo, non ha passaggi liberi ed è ostruito dalla mucosità, allora l'aria non passa in alcune parti, mentre altrove ne passa anche troppa, per cui da un lato provoca la corruzione di quelle aereate, dall'altro lato entra con violenza in certe vene[1], le contorce e dissolvendo il corpo viene a trovarsi prigioniera in mezzo ad esso, premendo sul diaframma: di qui nasce un'infinità di *e* malattie dolorose, accompagnate da sudori abbondanti. Spesso, quando nell'interno del corpo la carne si spezzetta, vi si racchiude dell'aria che, non potendo uscire, è causa di sofferenze uguali a quelle che provoca l'aria che viene dal di fuori; ma sopra tutto grandi sono questi dolori, quando l'aria, trovandosi intorno ai nervi ed alle vene locali e gonfiando i muscoli estensori ed i rispettivi nervi, li contrae all'indietro: le malattie che seguono a questa tensione hanno preso, proprio per questo, i nomi di tetano e di opistotono[2]. E difficile è trovarvi un rimedio: il più delle volte anzi soltanto il sopravvenir delle febbri 85 risolve tali mali[3].

Pericolosa poi è la pituita bianca, se l'aria delle sue bolle si trova chiusa: più benigna quando riesca a traspirare fuor del corpo, nonostante che in questo caso provochi sul corpo delle macchie bianche, eruzioni cutanee ed altre malattie dello stesso genere. Se poi la pituita si mescola con la bile nera e si viene spandendo in quelle ritmiche circolazioni del capo, che son fra tutte le più divine, essa ne disturba il corso: più benigna è tale affezione se il fenomeno si produce nel sonno, più difficile invece a cacciarla se assale da svegli. Ma sacra[4] è stata *b* giustamente detta questa malattia, appunto perché sacra è la sua natura. La pituita acida e salata è fonte di tutte le malattie catarrali, e, poiché i luoghi dove scorre sono molto diversi, essa riceve diversi nomi. Quanto poi alle affezioni corpo-

1. Cfr. sopra, 82*e*.

2. Opistotono, alla lettera significa *teso all'indietro*: probabilmente si tratta delle convulsioni.

3. La febbre può risolvere questi mali sia con una crisi che ristabilisce l'individuo, sia con la morte.

4. *Mal sacro*: l'epilessia. Detta *mal sacro* perché volgarmente ritenuta opera demoniaca e divina. Cfr. *Leggi*, 916*a*; Erodoto, III, 33.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

rali, chiamate infiammazioni perché il corpo è arso e infiammato, sono tutte dovute alla bile. Quando la bile traspira esternamente produce, ribollendo, tumori d'ogni specie, ma se *c*
resta chiusa dentro produce una serie di malattie infiammatorie; la più grave si ha quando la bile, mescolandosi al sangue puro, mette in disordine le fibre. Le fibre furono appunto distribuite nel sangue sì che il sangue serbasse una proporzione esatta di parti fluide e di parti solide, perché non divenisse liquido per il calore, scorrendo così fuori dei pori del corpo, né, muovendosi a stento perché troppo denso, scorresse a malapena per le vene. Proprio in virtù della loro struttura le fibre *d*
conservano questo giusto equilibrio. E se qualcuno, quando il sangue è morto e congelato, raccoglie insieme le fibre, anche in questo caso tutto il sangue che resta si liquefà; se invece si lasciano là dove sono, grazie al freddo esteriore, sùbito il sangue si coagula.

Questa dunque la funzione delle fibre nel sangue. Ora, la bile, che per sua natura è sangue vecchio[1], e da carne si scioglie nuovamente in sangue, se da principio, calda e umida, vi si mescola a poco a poco, si coagula in virtù delle fibre, e così *e*
coagulata e violentemente raffreddata, produce in noi brividi e freddo. Ma, se filtra nel sangue più abbondantemente, dominando col proprio calore le fibre, bollendo le discioglie e le mette in disordine; e se poi riesce a soverchiarle completamente, penetra fino al midollo e bruciandolo scioglie i legami dell'anima[2], simili a gómene di nave, e mette l'anima in libertà. Quando invece la bile è in minor quantità, e il corpo resiste alla dissoluzione, allora essa vien vinta, e, quindi, o si sparge per tutto il corpo, o, ricacciata attraverso le vene nel torace o nell'alto ventre, scappando via dal corpo come fuggiasco da una città in rivolta, provoca diarree, dissenterie ed ogni altra **86**
malattia del sangue.

Se poi il corpo è malato soprattutto per eccesso di fuoco, produce infiammazioni e continue febbri[3]; se per eccesso d'aria,

1. Cfr. sopra, 83*a*.
2. Cfr. sopra, 73*d*.
3. Cfr. *Teeteto*, 178*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

febbri quotidiane; se per eccesso d'acqua, febbri terzane, ché più lenta dell'aria e del fuoco l'acqua è; se per eccesso di terra, che è quarta ed ultima per lentezza, rispetto agli altri tre elementi, per cui si purifica periodicamente ogni quattro giorni, il corpo produce febbri quartane, dalle quali ci si libera con difficoltà.

XLI

Questa l'origine delle malattie del corpo. *b*

Quanto* alle malattie dell'anima[1], esse così sopravvengono in séguito alle disposizioni del corpo: bisogna ammettere che malattia dell'anima è la stoltezza, e che due sono i tipi di stoltezza, la pazzia e l'ignoranza. Ed ogni affezione che ci faccia patire l'una o l'altra è da chiamarsi malattia, non solo, ma i piaceri e i dolori eccessivi si debbono considerare come le più gravi malattie dell'anima: infatti l'uomo che sia in grande gioia, o per effetto del dolore provi la passione contraria, tutto *c* preso nell'afferrare intempestivamente un certo oggetto od a fuggirne un altro, niente può vedere o udire bene, ma un forsennato diventa ed affatto incapace, allora, di ogni riflessione. Ebbene, se a qualcuno si genera nel midollo sperma copioso e abbondante, egli somiglia allora ad un albero sovraccarico di frutti, e volta a volta prova infiniti dolori e piaceri infiniti in quelli che sono i suoi desidèri ed i frutti di quei desidèri medesimi; come folle diviene, ed in questa follia passa la maggior parte della propria vita a causa di questi piaceri e dolori grandissimi e, poiché l'anima sua è resa inferma e stolta dal *d* corpo, non un ammalato — ingiustamente — lo si ritiene, ma uno che sia volontariamente malvagio. La verità è che l'in-

* 86*b*-87*b* — *Le malattie: le malattie dell'anima.*

1. 86*b*-90*d*: per tutta questa parte, importantissima come conclusione del *Timeo*, e per il più profondo significato del *Timeo* stesso, cfr.: *Sofista*, 228*a*-229*a*; *Rep.*, 328*b*-*c*, 401*a*, 413*a*, 427*c*-445*e*, 585*b*, 589*c*, 603*d*-*e* segg., 611 segg.; *Filebo*, 64*e*; *Leggi*, 689*a* segg., 673*a*, 691*c*-*d*, 730*c*, 731*c*, 734*c*, 795*b*, 860*e*-864*a*, 899*d*, 904*a*-*c*, 959*b*; cfr. inoltre: *Carmide*, 156*e*-157*a*; *Alcibiade I*, 118*a*; *Alcibiade II*, 143*a*; *Gorgia*, 466*a*-468*a*, 504*a*-507*a*, 517*e*; *Protagora*, 345*d*-*e*; *Menone*, 77*b*-78*d*; *Fedone*, 79*a*-80*b*, 83*b* segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

temperanza nei piaceri erotici, provocata, nella maggioranza dei casi, da una certa sostanza che attraverso i pori delle ossa scorre nel corpo e l'inumidisce, diviene una vera e propria malattia dell'anima. E così, ogni incapacità a signoreggiare i piaceri, che vien rimproverata, come se gli uomini fossero volontariamente viziosi, è un ingiusto rimprovero, ché nessuno è volontariamente malvagio. Ma il malvagio diviene tale *e*
per una qualche cattiva disposizione del corpo e per un allevamento senza educazione, tanto è vero che ogni uomo ha in odio la malvagità e contro volontà gli tocca in sorte. Parallelamente, per quanto riguarda i dolori, l'anima, a causa del corpo, è sottoposta ad infinite miserie. Quando gli umori delle pituite acide o salate e gli altri umori amari e biliosi, errando
per il corpo, non possono traspirare fuori, ma, rinchiusi den- **87**
tro, confondono e mescolano i loro vapori con i movimenti dell'anima, producono nell'anima malattie d'ogni genere, più o meno gravi, più o meno numerose; e queste malattie, insinuatesi nelle tre sedi dell'anima, a seconda di quella che attaccano, dànno luogo ad ogni varietà di scontentezza e di scoramento, di audacia e di viltà, d'oblìo e di lentezza nell'apprendere. Quando, inoltre, uomini sì male formati si diano cattive
istituzioni politiche e nelle città si tengano cattivi discorsi sia *b*
in pubblico che in privato, quando non si diano loro fin da giovani insegnamenti che in qualche modo tendano a guarirli da tutti questi mali, noi tutti, allora, che siamo cattivi, tali diveniamo grazie a quelle due cause, senza assolutamente volerlo. I genitori più che i figli, ogni volta, dobbiamo incolpare di questo, gli educatori più che gli educati; ma, per quanto si può, per mezzo dell'educazione, dei costumi, degli insegnamenti, dobbiamo sforzarci di fuggire la malvagità, cercando di conquistare invece il suo contrario. Ma altro si farebbe qui il nostro discorso[1].

1. Platone rimanda qui a tutto il complesso del suo insegnamento, a quei problemi d'ordine morale ed educativo trattati negli altri dialoghi.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

XLII

Ma come ad antistrofe* di quanto abbiamo detto, è oppor- *c*
tuno che ora si esponga invece come sia possibile curare e salvare il corpo e la mente: più giusto è ragionare dei beni piuttosto che dei mali. Sicuro, tutto ciò che è buono è bello, e non senza misura è la bellezza: anche l'essere vivente, dunque, se deve esser buono, ha da esser misurato. Ma di tali ordinati equilibri noi ci accorgiamo e ci rendiamo conto nelle piccole cose, dei più importanti[1], invece, e dei più grandi non ci preoccupiamo affatto di comprenderli. Il fatto è che in tutto *d*
ciò che riguarda salute e malattie, virtù e vizi, nessuna misura o squilibrio è maggiore di quello dell'anima stessa in rapporto allo stesso corpo; ma noi non guardiamo a queste cose, né riflettiamo che se un corpo troppo debole o piccolo sopporta un'anima forte e grande in tutte le cose — o anima e corpo sono inversamente congiunti insieme —, l'essere vivente tutto intero non può essere bello, poiché manca allora dei più importanti equilibrii; mentre, nel caso opposto, per chi ha occhi da ve-
dere, esso è lo spettacolo più bello, il più attraente spettacolo. *e*
E, come un corpo dotato di gambe troppo lunghe o di qualche altro eccesso che lo renda sproporzionato, non soltanto è brutto, ma, poiché quando lavora deve sopportare una gran spossatezza e molte contrazioni, tanto che per il suo traballare sovente cade, è causa a se stesso d'infiniti mali, così dobbiamo pensare dell'anima e del corpo insieme congiunti, che noi chiamiamo essere vivente: se in esso l'anima, più forte del corpo, 88
s'irrita, dal di dentro lo agita tutto con violenza, riempiendolo di malattie; e se con grande ardore si butta su certe scienze e ricerche, allora lo consuma; e quando invece è tutta presa dall'insegnamento o, in pubblico e in privato, dalle dispute oratorie, per le liti e le ambizioni che ne derivano, riscaldandolo lo sconquassa, e producendo in lui delle flussioni inganna la

* 87*c*-89*d* — *Il principio fondamentale della medicina: armonia ed equilibrio fra anima e corpo.*

1. E questo è stato, in fondo, lo scopo del *Timeo*. Per questo motivo fondamentale del pensiero platonico cfr. sopra, 86*b*, nota.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

maggioranza dei cosiddetti medici, tanto da indurli a dar la colpa di questi mali ad opposte cause. Viceversa, se un corpo più grande e più forte dell'anima si trova congiunto con un piccolo e debole intelletto, poiché, per natura, vi sono nell'uomo due desidèri — desiderio di nutrimento per il corpo, di sapien- *b*
za per quella che è in noi la parte più divina —, vincono i movimenti del più forte, aumentando quindi il proprio campo di azione e, sempre più istupidendo il campo d'azione dell'anima, la rendono incapace d'apprendere e di ricordare e così provocano nell'anima la più grave delle malattie, l'ignoranza.

Solo un rimedio esiste contro queste due malattie: non esercitare l'anima senza il corpo, né il corpo senza l'anima, sì che l'una e l'altro, difendendosi vicendevolmente, conservino equilibrio e salute. Così dunque chi si applica alla scienza pura, o a qualsiasi altro faticoso lavoro intellettuale, deve praticare *c*
anche i movimenti del corpo, dandosi con cura alla ginnastica; chi d'altra parte coltiva con amore il proprio corpo deve, a sua volta, farvi corrispondere i movimenti dell'anima, dandosi alla musica ed alla filosofia nella sua totalità, se vuol essere chiamato — giustamente — bello davvero e buono ad un tempo[1]. A questo stesso modo si debbono curare le singole parti del corpo e dell'anima, imitando la forma dell'intero universo. Il corpo, infatti, essendo internamente riscaldato o raf- *d*
freddato da ciò che vi entra dentro, e disseccato o inumidito invece da ciò che esteriormente lo circonda, subendo dall'uno e dall'altro movimento le impressioni che da questi derivano, se, lasciato in riposo, viene abbandonato ad essi, è dominato e distrutto. Ma se, imitando questa natura che noi diciamo nutrice e governante dell'universo, non si lascia mai il corpo in riposo, ma lo si muove, e continuamente gli s'imprime un qualche movimento, lo si difenderà sempre, come vuole natura, dai movimenti esterni e dai movimenti interni, e così, agi- *e*
tandolo moderatamente, ordinatamente fra di loro si comporranno, secondo la loro affinità, le impressioni vaganti per il corpo e gli stessi organi corporei, così come sopra dicemmo parlando dell'universo. Le varie parti allora non lasceremo le

1. Motivo tipico della *paidéia* platonica (cfr. *Gorgia, Repubblica, Leggi*; cfr. sopra, 86*b* nota, le citazioni).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

une contro le altre armate, suscitatrici di guerre e di mali per il corpo, ma le une alle altre, come amiche, si ravvicineranno, procurando così al corpo tutta la dovuta salute. 89

Ora, fra tutti i movimenti del corpo il migliore è quello che in lui si genera per la sua stessa azione, ché di tutti è il più affine al movimento dell'intelligenza e dell'universo; peggiore è invece quello prodotto da altro, pessimo poi il movimento che in virtù di una causa estranea imprime un moto in qualche parte soltanto del corpo, mentre esso giace e riposa. Ebbene, fra tutte le purificazioni e costituzioni del corpo la migliore è quella che si ottiene mediante la ginnastica; il secondo rimedio è poi quello che si ottiene con il ritmato dondolìo impresso da una nave, o da altro veicolo che non affatichi; la terza specie di movimento è utile a chi per forza vi sia necessariamente costretto, altrimenti non ne faccia mai uso *b* chi non sia scervellato, ed è cioè quel rimedio che consiste nel curarsi per mezzo di medicamenti depurativi. Ma non bisogna irritar con medicine malattie che non presentano grandi pericoli [1]. Ed effettivamente il corso di ogni malattia somiglia, in un certo senso, alla stessa natura degli esseri viventi. Sì, perché la costituzione dell'essere vivente implica per ciascuna specie un definito tempo di vita, non solo, ma ogni singolo vivente nasce ricevendo un periodo di vita determinato dal destino, a parte gli accidenti dovuti alla necessità; infatti, proprio *c* fin da principio, in ciascun individuo i triangoli si costituiscono con una potenza capace di durare fino ad un certo tempo, oltre il quale nessuno potrebbe più prolungare la sua vita. Lo stesso si dica per la costituzione delle malattie: se vi è qualcuno che contro il tempo fissato, per mezzo di medicamenti, ne ostacola il corso, gravi sogliono diventare allora le malattie lievi, e molte se erano poche. Per mezzo di una dieta, quindi, conviene governarle tutte, nei termini del tempo disponibile, ma non certo irritare con medicine un male ribelle. *d*

1. Cfr. *Rep.*, 405*b*-412*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

XLIII

Poniamo* ormai il punto su quanto abbiamo detto intorno all'intero essere vivente, alla sua parte corporea, ed in che modo, governandola e governandosi, possiamo vivere adeguandoci quanto più è possibile a ragione. Soprattutto ed innanzi tutto però dobbiamo sforzarci, per quanto ci è possibile, che la parte destinata al governo sia bellissima ed ottima nell'esercizio di questa sua funzione governativa. Certo, a voler ragionare con cura di un simile problema, questo solo sarebbe argomento che *e*
basterebbe per un'intera opera distinta; ad ogni modo, se qualcuno ne volesse trattare fra parentesi, secondo i princìpi che abbiamo posti sopra, non andrebbe fuori del seminato se ne discutesse nel modo che segue. Abbiamo più volte detto che in noi furono poste, in tre luoghi diversi, tre specie d'anima, avendo ciascuna in se stessa un proprio movimento[1]. Anche ora dobbiamo dire, nel modo più breve possibile, che di tutte e tre quella che resta oziosa e lascia in riposo i proprii movimenti, necessariamente si fa debolissima, mentre quella che si esercita diviene fortissima: bisogna dunque stare attenti che i movi- 90
menti di tutte e tre siano proporzionati gli uni agli altri. E di quell'aspetto dell'anima umana che è in noi il più importante, dobbiamo ritenere che a ciascuno il Dio l'abbia donato come un genio tutelare, esso che, noi diciamo, abita nella sommità del nostro corpo, e che da terra ci solleva, nella sua affinità col cielo: siamo piante celesti e non terrene. E giustamente noi diciamo questo. Infatti, alla parte alta, a quella parte donde ebbe luogo il primo nascimento dell'anima, il Dio ha *b*
sospeso il capo, nostra radice, sì che tutto il nostro corpo sia diritto. Chi dunque s'abbandona alle passioni ed all'orgoglio ed a lungo con essi si travagli, si capisce che tutti i suoi pensieri si facciano mortali, non solo, ma nulla trascuri per diventare quanto più è possibile mortale, poiché sviluppa sempre di più la parte mortale. Chi si è applicato invece allo studio della

* 89*d*-90*d* — *Il principio fondamentale della medicina: che le tre anime attuino, a un tempo, ed armonicamente, ciascuna le proprie funzioni.*

1. Cfr. *Rep.*, 436*a* segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

scienza ed a veraci pensieri, esercitando soprattutto questa parte di se stesso a conoscere cose immortali e divine, se riesce ad attingere la verità, è assolutamente necessario che possa, nella *c* misura in cui a natura umana è dato, partecipare dell'immortalità, interamente gioirne; e come colui che rende un culto alla divinità, perché mantiene sempre in ordine il Dio che ha in sé, è naturale che sia sopra tutti felice.

Ora, la cura adatta a tutte le parti è per tutti una sola: dare a ciascuna parte gli alimenti ed i movimenti che le sono appropriati. Ed i movimenti che sono affini a quello che in noi è il principio divino sono i pensieri e le rivoluzioni circolari *d* dell'universo. Questi ciascuno di noi deve seguire, correggere, se si guastano, le rivoluzioni relative al mondo del divenire e che sono nella nostra testa, imparando le armonie e le rivoluzioni dell'universo, a far sì che colui il quale contempla si renda simile al contemplato, secondo la sua natura originaria, e, fatto simile ad esso, perfettamente attui quella ottima vita che gli dèi, per il presente e per l'avvenire, hanno proposto agli uomini[1].

XLIV

Sembra* oramai che quasi si sia compiuta la discussione *e* che al principio ci era stata assegnata, e che doveva trattare dell'universo fino al momento in cui ha origine l'uomo. Ci basta ancora, difatti, ricordare brevemente come nacquero gli altri animali, né d'altra parte è necessario soffermarvisi a lungo e così ci sembrerà di aver discusso ogni parte del discorso secondo la dovuta proporzione.

Ecco dunque ciò che dobbiamo dire ancora. Tutti quei tali che sono nati uomini, ma son stati codardi ed hanno vissuto nell'ingiustizia, secondo verosimile ragione, si mutarono[2]

1. Cfr. sopra, 42*b*.

* 90*e*-92*c* — *Il generarsi delle donne e degli animali. La metempsicosi.*

2. Cfr. sopra, 42*b*. « Riprendendo le tradizioni del tribunale degli inferi e delle reincarnazioni, Platone se ne serve per risolvere un problema radicalmente diverso da quello a cui, primitivamente, avevan da rispondere quelle tradizioni stesse. Il problema non consiste più nel sapere come la divinità assicuri un'equa ripartizione dei beni e dei mali fra i buoni e i cattivi, ma come conquistare quel solo bene degno di tale

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

in donne all'atto della loro seconda nascita; fu allora e per 91
questo che gli dèi crearono il desiderio dell'unione carnale, formando un animato essere vivente tanto nel maschio quanto nella femmina, all'uno ed all'altro dando la costituzione che segue. Gli dèi forarono il canale della bevanda, là dove il liquido, dopo aver traversato il polmone, entra, al di sotto dei reni, nella vescica per esser poi cacciato fuori sotto la pressione dell'aria; lo forarono in modo che entrasse in comunicazione col midollo, che, lungo il collo e la spina dorsale, di-
scende dalla testa, con quel midollo cioè che sopra abbiamo *b*
indicato col nome di sperma. Tale midollo ha un'anima e respira e quindi nasce in esso un vitale bisogno di uscire dalla parte donde appunto respira ed è così che il midollo produce l'amore della generazione. Di qui viene che l'organo genitale degli uomini, per sua natura indocile e imperioso, come animale ribelle ad ogni ragione, spinto da violente passioni si sforza
di avere predominio su tutto; parimenti e per la stessa ragione, *c*
nelle donne il cosiddetto utero e la vagina somigliano ad un animale posseduto dal desiderio di far figli. E quando non frutta per molto tempo dopo la stagione, violentemente s'irrita e, in tutti i sensi, s'agita nel corpo, ostruisce i passaggi dell'aria, ed impedendo così di respirare, getta il corpo in terribili angosce e v'ingenera malattie d'ogni tipo. E tutto questo dura fino a che il desiderio e l'amore dell'uno e dell'altro sesso non facciano accoppiare il maschio e la femmina, perché pos-
sano cogliere come un frutto dall'albero, e seminare nella ma- *d*
trice, sì come in un solco, esseri viventi, invisibili per la loro piccolezza e ancora informi, e di nuovo separandone le varie

nome: la giustizia. Questo è il problema vero che preoccupa Platone; il problema della felicità sarà risolto per soprappiù (cfr. *Rep.*, 445*a-b*, 612*a*-613*e*). Due tradizioni descrivono la sorte dei malvagi; metamorfosi degradante (*Timeo*, 91*d* segg.; *Fedone*, 81*e* segg.; *Leggi*, 904*c-d*) o castigo (*Apologia*, 41*a*; *Gorgia*, 523*a* segg.; *Rep.*, 615*a* segg.). Invece di riconciliare secondo la lettera queste tradizioni divergenti, bisogna vedere come Platone fa esprimer loro una stessa idea, quella che facendo del male l'anima fa del male a se stessa. La teoria della pena esattamente proporzionata al delitto (*Rep.*, 615*a-b*), il simbolismo delle condizioni sociali (*Fedro*, 248*d* segg.) o dei corpi di animali (*Timeo*; *Fedone*, 81*e* segg.; *Rep.*, 615*a* segg.) corrispondente ai gradi della caduta morale, traducono in disgrazia o in bruttezza morale il male che l'anima ha fatto a se stessa. L'anima non ottiene nulla di nuovo, di estraneo, nulla che essa non abbia voluto » (V. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, pp. 77-8). Mentre nella *Repubblica* la incarnazione nella bestia non ha nessuna importanza dal punto di vista morale, nel

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

parti, nutrirli nel proprio seno e farli crescere, per metterli alla luce infine, compiendo così la generazione dei viventi. Così dunque nacquero le donne e tutto quello che è il sesso femminile.

La stirpe degli uccelli poi, che hanno piume invece di peli, proviene dalla trasformazione di quegli uomini che, non cattivi, ma leggeri, parlano delle cose celesti, credendo però, semplici come essi sono, di poterle facilmente dimostrare solo mediante la vista [1]. *e*

Gli animali pedestri e selvaggi si sono formati da quegli uomini che non si dànno affatto alla filosofia, né contemplano la natura del cielo, perché non si servono delle circolazioni che sono nella testa, ma si lascian guidare soltanto dalle parti dell'anima che sono nel petto. Ed a causa di queste abitudini curvarono a terra [2] le membra anteriori e la testa, proprio perché sono affini alla stessa terra. Ed i loro capi si sono allungati, assumendo le forme più svariate, a seconda di come le rivoluzioni dell'anima, in ciascuno d'essi, erano state compresse a 92
causa della loro pigrizia. Ecco perché questa specie di animali nacque con quattro e più di quattro piedi; ché Dio ha dato a quelli maggiormente stupidi un maggior numero di sostegni, sì che fossero meglio attirati verso terra. Anzi i più stupidi fra di loro, quelli che distendono tutto il corpo per terra, furon generati dagli dèi senza piedi, ché non ne hanno più bisogno, e striscianti lungo il suolo. *b*

La quarta specie infine, la specie acquatica, si è formata dai più stolti, dai più ignoranti di tutti, tanto che gli dèi, che si occupavano delle trasformazioni, neppure li ritennero degni di una respirazione pura, ché piena di ogni impurità era l'anima loro, per cui dalla respirazione pura e leggera dell'aria li spinsero nella torbida e densa respirazione dell'acqua: si generò così la famiglia dei pesci, delle ostriche e di ogni altro tipo di animale acquatico; ebbero in sorte le sedi più basse, pena della loro più bassa ignoranza. Ed è così che allora, come oggi, *c*
gli esseri viventi si trasformano l'uno nell'altro, passando da

Fedro e nel *Timeo* è degradazione e non scelta. Cfr. H. S. Long, *Plato's doctrine of metempsychosis and its source*, in « Classical Weekly », 1947-48, pp. 149-55.

1. Cfr. *Rep.*, 529*a-b*.
2. Cfr. *Rep.*, 586*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

una specie all'altra a seconda se un guadagno o una perdita hanno fatto in intelligenza o in stoltezza[1].

Ed ora dichiariamo di aver condotto a fine il nostro discorso intorno all'universo: ché, comprendendo in sé i mortali e gli immortali esseri viventi, ed essendone totalmente pieno, questo cosmo, visibile Essere Vivente che in sé assume tutti gli esseri visibili, Dio sensibile, fatto ad immagine dell'intelligibile, massimo ed ottimo, bellissimo e supremamente perfetto, così è nato, unico, unigenito cielo[2].

1. Cfr. sopra, 91*a*, nota. Cfr. ancora *Fedro*, 249*b*.

2. Cfr. sopra, 30*a*, 30*d*-31*b*. Cfr. *Sofista*, 265*d*: « Ora, tutti gli animali mortali e le piante, quante sulla terra germogliano da semi e radici, e tutti i corpi inanimati che si formano dentro la terra, fusibili e non fusibili, che altro sono se non opera di un Dio architetto? Cose che non erano prima e che poi vengono all'essere?... Diremo che la natura le generi da sé per mezzo di una spontanea causalità che le produce senza il concorso del pensiero? O per opera di ragione e di scienza divina che promani da un Dio? ». Cfr. anche *Filebo*, 28*d*-*e*; *Leggi*, 888*a* segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

CRIZIA

Le Persone

TIMEO, CRIZIA, SOCRATE, ERMOCRATE

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

I

TIMEO* — Come chi si riposa tutto lieto da una lunga 106
via, così ora, Socrate, soddisfatto, abbandono il lungo cammino della mia indagine. E supplico quel Dio[1], che già da un pezzo nacque realmente e che ora è nato anche a parole, lo supplico di volere egli stesso assicurarci la conservazione *b*
di quanto è stato detto con misura, e se involontariamente in qualche punto abbiamo stonato, di infliggerci la dovuta pena. E la giusta pena per chi ha stonato consiste nel ristabilire l'accordo. E perché di tutto ciò che ancora v'è da dire intorno alla nascita degli dèi si possa rettamente ragionare, noi lo preghiamo affinché voglia darci egli stesso il farmaco, fra tutti i farmachi, il più perfetto, il migliore: la scienza. E dopo aver così pregato[2] la divinità, affidiamo a Crizia, sì come eravamo rimasti d'accordo, la cura di proseguire il discorso.

CRIZIA[3] — Sì, Timeo, accetto: ma* come tu stesso hai fatto a principio, chiedendo indulgenza, poiché dovevi parlare di grandi cose, così a voi io rivolgo ora la stessa preghiera e credo di meritare anche più grande indulgenza per ciò che dovrò dire. 107
Ebbene, ho coscienza che la domanda che vi ho rivolta è forse un po' troppo presuntuosa e ve l'ho fatta non educatamente

* 106*a*-106*b*: *Invocazione di Timeo al Dio.*

1. Il Dio sensibile cioè: cfr. *Timeo*, 92*c*. Su Timeo cfr. *Introduzione*, e *Timeo*, 20*a* nota.

2. Per la preghiera rivolta all'Universo cfr. *Timeo*, 27*c*.

3. Su Crizia e sul perché Platone affidi a Crizia il racconto del presente dialogo cfr. *Timeo*, 20*a* nota.

* 106*c*-109*a*: *Preoccupazioni di Crizia, sua invocazione agli dèi. L'Atlantide contro Atene.*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

come avrei dovuto: ve la dovevo pur fare, ad ogni modo. Che le cose che tu hai esposte non siano state dette bene, quale uomo di senno oserebbe affermare? Ma che quanto debbo dire abbia bisogno di una maggiore indulgenza, perché più difficile, ecco ciò che in qualche modo ha da essere provato. Sì, o Timeo, parlare agli uomini degli dèi tanto da sembrare loro che adeguatamente se ne parli è più facile che parlare a noi di noi *b* mortali, ché l'inesperienza, e l'ignoranza profonda degli ascoltatori, relativamente a quelle cose in cui si trovano in questa condizione, rendono di gran lunga più agevole il cómpito a chi ne deve parlare: e intorno al problema degli dèi sappiamo bene quale è la nostra condizione. Ma perché meglio io vi possa chiarire il mio pensiero, tenetemi dietro per questa via. Imitazione, immagine, ecco, in definitiva, ciò che necessariamente sono tutti i nostri discorsi; e le riproduzioni che i pittori fanno dei corpi divini e umani, guardiamole nella loro facilità o dif- *c* ficoltà nel sembrare, a chi le contempli, imitazioni ben riuscite[1]: quanto alla terra, ai monti, ai fiumi, alle selve, al cielo e a tutto ciò che esiste sotto al cielo e si muove intorno a lui, innanzi tutto riconosceremo che restiamo soddisfatti, se uno è capace di fare una imitazione, che renda, sia pur in piccola parte, quelle cose; non solo, ma poiché di quelle non abbiamo in generale nessuna conoscenza esatta, non ne esaminiamo e non ne discutiamo troppo la riproduzione, accontentandoci di approssimative ed ingannevoli prospettive. Quando, invece, un pittore tenta di ritrarre i nostri corpi, a causa di una quotidiana ed abituale osservazione, accorgendoci acutamente di ogni di- *d* fetto, diventiamo incontentabili critici di chiunque non ne sappia rendere perfettamente le somiglianze. Lo stesso, dobbiamo saperlo, avviene anche per i discorsi, ché, mentre rimaniamo soddisfatti di quanto si dice delle cose celesti e divine, basta se ne dica qualcosa che appena appena ci sembri avere una certa verosimiglianza, le cose mortali ed umane le sottoponiamo invece ad una critica precisa. Se, dunque, in ciò che ora dirò, così, improvvisando, non sarò capace di esprimermi perfettamente quanto sarebbe bene, usatemi indulgenza, poiché,

1. Per questo accenno alla pittura ed all'arte imitativa in genere cfr. *Rep.*, 597 segg., *Sofista*, 233*c*-237*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

appunto, bisogna tener presente che non è affatto facile, difficile anzi, presentare un'immagine delle cose mortali, tale che *e*
non venga meno alla aspettativa. Ecco perché, o Socrate, ho 108
detto tutto questo, appunto per avvertirvi di ciò e per chiedervi non una minore, ma una maggiore indulgenza per le cose che dovrò esporvi: e se davvero vi sembra che io abbia diritto a domandare un tale dono, generosamente concedetemelo.

II

SOCRATE — E perché, Crizia, non dovremmo concedertelo? Non solo, ma questo stesso dono lo concederemo in più anche al terzo che deve parlare, ad Ermòcrate[1]. È già chiaro che quando egli, fra non molto, dovrà, a sua volta, prender la parola, ci rivolgerà la medesima preghiera. E dunque perché *b*
si prepari un diverso preambolo e non sia costretto ad usare lo stesso, stia certo fin da ora della nostra indulgenza, per quando parlerà. Però, mio caro Crizia, posso fin da ora dirti quale sia la disposizione d'animo del tuo pubblico: il poeta che ti ha preceduto ha ottenuto sul pubblico uno strepitoso successo, tu, dunque, avrai bisogno di una grande indulgenza, se pensi di poter ottenere il medesimo risultato.

ERMOCRATE — Ecco un avvertimento che dài al tempo stesso a me ed a lui, o Socrate! D'altra parte nessun vigliacco ha *c*
mai innalzato un trofeo[2], caro Crizia. Bisogna, dunque, che tu coraggiosamente affronti il tuo discorso, e, dopo aver invocato il Peonio Apollo e le Muse[3], riveli e celebri le virtù dei vostri antichi concittadini.

CRIZIA — Amico Ermòcrate, tu vieni dopo e ce n'è un altro prima, ecco perché tu sei ancora pieno di coraggio. Ad ogni modo quanto sia difficile il tuo còmpito, esso stesso fra non molto te lo dimostrerà. Intanto io dovrò obbedire alle tue esortazioni e ai tuoi incoraggiamenti, e, oltre agli dèi di cui hai *d*
fatto parola, invocare anche gli altri, e soprattutto Mnemòsine[4],

1. Su Ermòcrate cfr. *Nota storica*, p. 260.
2. Cfr. *Nota storica*, p. 260.
3. Su l'invocazione ad Apollo ed alle Muse cfr. *Rep.*, 427*b*.
4. Mnemòsine, dea della memoria: invocata qui da Crizia perché egli deve rife-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ché proprio da lei, più o meno, dipende quello che v'è di più importante in quanto debbo dire: se infatti potrò ricordarmi bene e riferire i racconti fatti dai sacerdoti e che qui Solone ha riportati, sono sicuro che al mio pubblico sembrerà che io abbia assolto come dovevo il mio cómpito. Ecco, dunque, quello che ormai dobbiamo fare sùbito e senza perdere altro tempo[1].

III

Ricordiamoci innanzi tutto che sono trascorsi in complesso *e*
nove mila anni da che — come si narra — scoppiò fra i popoli che abitavano al di là delle Colonne d'Ercole e questi di qua quella guerra che ora bisogna raccontare da cima a fondo[2].

Da un lato, si diceva[3] era a capo questa città che sostenne tutta la guerra dal principio alla fine: dall'altro lato avevano il comando i re dell'isola Atlantide, che allora era, come sopra accennammo[4], più grande della Libia e dell'Asia unite insieme. Oggi, dopo i terremoti che l'hanno sommersa, altro non ne resta che insormontabili bassifondi[5], ostacolo ai navi- 109
ganti che di qui fanno vela verso il mare aperto, sì che non è più possibile passare. I molti popoli barbari e tutte le altre stirpi elleniche, che v'erano allora, appariranno via via, a misura che, svolgendosi il filo del mio discorso, ci s'incontrerà in ciascuno di loro.

Ma innanzi tutto occorre ch'io vi presenti e vi faccia conoscere fin d'ora la potenza e l'organizzazione politica degli Ateniesi di allora e dei loro nemici: e in questa mia presentazione bisogna pur dare la precedenza a quello che fu il nostro popolo.

Gli dèi*, un tempo, si divisero a sorte la terra intera se- *b*

rire il racconto che sulla mitica Atene e sull'Atlantide molti anni prima fece Solone: cfr. *Timeo*, 21*a* segg.

1. Sul significato generale del *Crizia* e sull'Atlantide cfr. *Introduzione*, pp. 45, 55 segg. *Nota bibliografica; Timeo*, 24*e*, nota.

2. Cfr. *Timeo*, 24*e*.

3. Cfr. *Timeo*, 25*c*.

4. Cfr. *Timeo*, 24*e*-25*d*.

5. Cfr. *Timeo*, 25*d*, nota.

* 109*b*-110*b*: *Efesto ed Atena divinità degli autoctoni atienesi. I mitici civilizzatori di Atene.*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

condo le varie regioni: e senza dispute! Sarebbe vergognoso credere che gli dèi ignorino ciò che conviene a ciascuno di loro, o che pur sapendo ciò che conviene meglio ad altri avessero tentato d'impadronirsene per via di contese[1].

1. La credenza comune riteneva, invece, che per il possesso dell'Attica vi fosse stata fra gli dèi una grande contesa, e precisamente fra Poseidone ed Atena, con la sconfitta di Poseidone. Nel *Menesseno* (237*b*-238*a*) Platone si era tenuto alla tradizionale leggenda, che qui oramai non può più accettare, poiché il divino stesso è ordine ed armonia. Cfr. *Introduzione, passim*. Per la condanna delle leggendarie contese fra gli dèi cfr. *Rep.*, 378*a* segg. Ad ogni modo anche nel *Menesseno*, Platone fa le lodi di Atene antica, quasi ponendo in un mitico tempo passato la possibilità di un perfetto Stato futuro, come impegno ed esigenza. Dice, dunque, Platone nel *Menesseno* — non è senza importanza che egli metta in bocca di Aspasia la lode dei morti per Atene —: « Questa nostra terra, che gli dèi tengono in pregio, non è giusto che sia tenuta in pregio da tutti gli uomini? Ed a buon diritto merita una seconda lode, e cioè che al tempo in cui tutta la terra produceva e generava animali di ogni specie, feroci e mansueti, questa nostra regione apparve allora sterile e monda di belve, e fra gli animali scelse e generò l'uomo, che per intelligenza s'eleva su tutti, e, solo, conosce e venera la giustizia e gli dèi. Che poi questa terra abbia prodotto gli antenati di costoro e i nostri, eccovene una prova decisiva. Ogni madre, infatti, porta in sé l'alimento adatto alla prole; e la madre vera si distingue da quella che non lo è, ma simula un parto, da questo: che la madre falsa non ha in sé le fonti del nutrimento per la sua possibile figliolanza. Ebbene, questa nostra terra e madre ci offre, invece, una irrefutabile prova d'aver generato uomini, ché unica a quel tempo, e per prima, produsse un alimento umano: l'orzo e il frumento, il cibo migliore e più sano per l'uomo, per cui evidentemente è vero che l'uomo uscì dal suo seno. E tali prove più che per la donna valgono per la terra, poiché non la terra imita la donna, nel concepimento e nel parto, ma la donna la terra [probabilmente si accenna qui alla credenza Eleusina della Terra Madre, di *Demetra*]. Né fu gelosa di codesto frutto, ché anche agli altri lo distribuì; e più tardi donò ai suoi figli l'olio, sostegno delle fatiche. E dopo averli nutriti ed allevati fino alla giovinezza, come signori e maestri dette loro quegli dèi, dei quali non è qui lecito citare ora i nomi [i nomi degli dèi non potevano essere proclamati dinanzi ad una tomba], ma che noi sappiamo, dèi che ci prepararono tanto alle esigenze della vita quotidiana, educandoci alle arti, quanto alla difesa di questo suolo, insegnandoci a fabbricare e ad usare le armi. Nati ed allevati così, gli antenati di costoro cominciarono a reggersi con una costituzione politica, di cui, sia pur in breve, è giusto accennare. Nutrimento di uomini è la costituzione dello Stato, di buoni se buona, di malvagi se cattiva. Conviene dunque mostrare come i nostri maggiori fossero allevati in uno Stato ben costituito, per cui furono virtuosi, essi ed i nostri contemporanei, tra i quali questi qui che sono morti. E la stessa è la costituzione dello Stato, allora ed oggi: un'aristocrazia. Con questa forma di governo noi ci reggiamo adesso e, quasi sempre, da quel tempo in poi, ci siamo retti. Qualcuno le dà il nome di democrazia, qualche altro la chiama come meglio gli piace: in realtà è un'aristocrazia col consenso del popolo. Noi abbiamo sempre dei re, di nascita prima, elettivi poi, ma in sostanza l'autorità sovrana risiede nel popolo, che affida cariche e potere a chi via via gli sembri il migliore, senza che mancanza di appoggi, povertà, oscurità di nascita siano motivo d'esclusione, o, viceversa, le opposte qualità motivo di preferenza per qualcuno, come in altre città. Ma non vige se non quest'ultima norma che comandi e governi chi sia riconosciuto sapiente virtuoso... Tutti fratelli noi siamo, e nessuna superiorità si ammette se non

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Ottenuto, dunque, ciascuno, con un giusto sorteggio ciò che prediligeva, si stabilì nella sua regione, e là, presa dimora, come i pastori con le loro greggi, così, come beni proprii, come proprii figli, gli dèi ci hanno allevati. Ma essi non facevano coi corpi violenza ai corpi, come pastori che conducon le greggi *c* al pascolo a colpi di vincastro, ma soprattutto, come si governa docile animale[1], a guisa di pilota che, dall'alto della poppa, governa la sua nave, dirigendo le anime con la persuasione, come con un timone[2], secondo un loro determinato disegno, così gli dèi conducevano e governavano tutta la stirpe umana. E mentre gli uni qui, gli altri là, ordinavano le regioni avute in sorte, Efesto ed Atena[3], di comune ed affine natura, e perché figli dello stesso padre e perché il loro duplice amore, amore del sapere, amore dell'arte, li sospingeva ad un medesimo fine, ebbero, unico e comune lotto, questa nostra regione, come quella che era loro propria e per sua natura incline alla virtù ed al pensiero. E là, avendo fatto nascere autoctoni, uomini *d* buoni, posero nelle loro menti l'idea di un'ordinata costituzione politica.

Di questi uomini si sono conservati i nomi, ma si è perduta l'opera loro, ché sono andati distrutti coloro che ne avevano ereditato il ricordo, e grande è oramai il tempo trascorso. Quelli, difatti, che son sopravvissuti sono stati — come già si è detto[4] — i montanari, che erano analfabeti, e soltanto per sentito dire conoscevano i nomi e qualcuna appena delle imprese dei prìncipi che avevano regnato al piano. Si compia-

quella della virtù e dell'intelligenza... Ecco perché combattemmo, sempre, in difesa della libertà » (*Menesseno*, 237-239). È d'altra parte interessante sottolineare come anche nel *Crizia* Platone tenga presente la tradizione, per cui gli Ateniesi, nonostante siano sotto la protezione degli dèi, derivano la propria origine dalla loro terra (cfr. anche *Rep.*, 415*d-e*; *Politico*, 269*b*, 271*a-c*; *Sofista*, 247*c*), mentre i re dell'Atlantide (cfr. oltre, 113*c* segg.) discendono da un dio, Poseidone, e da una mortale.

1. Per questa immagine del re pastore e per il suo significato cfr. *Politico*, 267*e* segg.

2. Altra immagine tipica di Platone: cfr., ad esempio, *Rep.*, 488*d*; *Eutidemo*, 291*d*; *Clitofonte*, 408*b*; cfr. anche Eschilo, *Sette contro Tebe*, 2. Per il valore della *persuasione* che ha da procedere ed accompagnare la legge cfr. *Leggi*, 722*b*-723*b*.

3. Cfr. *Timeo*, 23*d-e*. Fraccaroli (Il *Timeo* tradotto, *op. cit.*) ritiene che nei due dèi siano simboleggiati i due elementi primi di Parmenide, la terra e il fuoco (cfr. Aristotele, *Fisica*, I, 5, I; *Timeo*, 31*b*). Cfr. oltre, 112*b*.

4. Cfr. *Timeo*, 22*d*-23*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

cevano sì di dare ai proprii figli quei nomi, ma ignoravano le virtù e le leggi di quei predecessori, non avendone serbato *c* che qualche oscura tradizione, e, da molte generazioni sprovvisti, essi ed i loro figliuoli, delle cose necessarie alla vita, ponendo solo mente alla soddisfazione dei bisogni materiali, e par- 110 lando solo di quelli, non si curavano degli avvenimenti antichi, del mondo passato. La tradizione e la indagine degli avvenimenti antichi, difatti, si fanno presenti negli Stati soltanto quando la vita è agiata, e quando ci si accorge che qualcuno ha già pensato alle necessità: mai prima. Ecco perché sopravvissero soltanto i nomi degli antichi uomini, senza che si serbasse memoria delle loro imprese. E quanto ho detto trova conforto in questo, che i nomi di Cècrope, di Eretteo, di Erittònio, di Erisìttone[1], e di tutti gli altri eroi che si ricordano come anteriori a Teseo[2], sono quegli stessi nomi che i sacerdoti *b* — così dice Solone — nominavano assai spesso come di quelli che allora capitanarono quella antica guerra[3]. E furono così

1. I mitici eroi civilizzatori dell'Attica. *Cècrope*, ritenuto dagli Ateniesi autoctono e fondatore di Cecropia che poi sarebbe stata Atene. Stabilì un culto ad Atena, abolì i sacrifizi umani. Rappresenta il passaggio da un'età più primitiva ad una più mite e civile. *Eretteo*, difese Atene contro Eumolpo di Eleusi (cfr. PAUSANIA, I, 5, 2; I, 36, 5). Fu sepolto sull'Acropoli, ove più tardi sorse l'Erettèo, tempio dedicato ai numi tutelari di Atene: cfr. *Odissea*, VII, 81; *Iliade*, II, 547; ERODOTO, VIII, 55; SOFOCLE, *Aiace*, 202. *Erittònio*, mitico re di Atene, figlio di Efesto e di Gea o Atena, da non confondersi con Erittònio re dei Dardani (cfr. WILAMOWITZ, *Aristoteles und Athen*, Berlino, 1893, II, p. 128); cfr. EURIPIDE, *Ione*, 270. *Erisìttone*, sembra sia una divinità forestiera emigrata in Attica dalla Tessaglia (cfr. ELLANICO, in *Ateneo*, X, 416*a*; CALLIMACO, *Inno a Demetra*, 30 segg.); al tempo di Platone Erisìttone, figlio di Cècrope, era da lungo tempo divinità ateniese (cfr. PAUSANIA, I, 2, 6; RIVAUD, ed. del *Crizia*, Belles Lettres, Parigi, 1925). È chiaro che per i mitici civilizzatori dell'Attica le fonti platoniche son tutte attinte alla tradizione, e, come nota il RIVAUD, Platone ha scelto fra gli *autoctoni* coloro che la leggenda ha posto in relazione con i miti relativi a Poseidone (che Platone farà fondatore dell'Atlantide) e che combatterono contro Poseidone. Può darsi il mito rappresenti la lotta tra le forze continentali e quelle marittime. Certo, Platone, nelle *Leggi* (745*b*), ritiene opportuno che lo Stato perfetto sia situato nell'interno del paese, perché l'esser sul mare implica i commerci fonte di corruzione per i guadagni che se ne ricavano. È da notare che la stessa Atlantide fu potenza marittima.

2. Teseo, fondatore di Atene repubblicana e delle sue istituzioni democratiche, è, fra i mitici civilizzatori di Atene, il più famoso. Per l'anteriorità di Erittònio e di Eretteo rispetto a Teseo, cfr. *Marmor Parium*, Sp. 4; F. JACOBY, *Das Marmor Parium*, Berlino, 1904, p. 136 segg.

3. Per la storia della costituzione ateniese nell'età arcaica, cfr. G. DE SANCTIS, Ἀτθίς, *Storia della Repubblica ateniese*, Torino, 1912; A. J. REINACH, *Atthis, Les origines de l'état athénien*, in « Revue de synthèse hist. », 1912; A. LEDL, *Studien*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

citati anche i nomi delle donne.* Ed infatti, così attestano le immagini e le statue della dea in quei tempi in cui la vita militare era comune alle donne e agli uomini, dal momento che, conformemente a questa legge, la dea era appunto raffigurata in armi. Riprova, questa, che, fra tutti gli animali che vivono socievolmente, la natura ha disposto che i maschi e le *c* femmine esercitino in comune la capacità che compete a ciascun sesso[1].

IV

Così, dunque, anche in questa regione vi erano le altre classi di cittadini, quelle che attendono ai varii mestieri e si occupano di procurare il nutrimento della terra, mentre la stirpe dei guerrieri, isolata da tutte le altre fin dal principio, ad opera di uomini divini, viveva a parte, provvista di tutto ciò che abbisogna alla vita e all'educazione. Nessun guerriero però possedeva qualcosa personalmente e tutto ciò che possedevano era per loro proprietà comune, poiché ritenevano giusto rice- *d* vere dagli altri cittadini se non quanto bastava al proprio nutrimento. Ed esercitavano, appunto, tutti quegli uffici di cui abbiamo parlato ieri, e che si esposero a proposito di quei nostri ipotetici guardiani[2].

Del nostro* paese si racconta ancora — ed è credibile e veridico — che questi erano allora i suoi confini: da un lato si estendeva fino all'Istmo[3], mentre dalla parte del continente fino alle vette del Citerone[4] e del Parnete[5]: a destra pare vali-

zur älteren Athen. Verfassungsgeschichte, Heidelberg, 1914; C. I. STELTMANN, *Athens, its history and coinage before the Persian invasion*, Cambridge, 1924; V. COSTANZI, *Le costituzioni di Atene e di Sparta*, Bari, 1927; U. KAHRSTEDT, *Staatsgebiet und Staatsangehörige in Athen*, Stoccarda, 1934; ID., *Untersuchungen zur Magistratur in Athen*, Stoccarda, 1936.

* 110*b*-110*d*: *La costituzione di Atene antica.*

1. È il motivo tipico della *Repubblica*, che ora Platone pone in un tempo storicamente avvenuto. Cfr. *Timeo*, 18*c*; *Rep.*, 451-457.

2. Cfr. *Timeo*, 17*c*-18*b*; *Rep.*, 369*c*-374*e*, 375*c*, 375*e*, 375-376, 415*a*, 415*d*-417*b*.

* 110*d*-111*e*: *I confini dell'Attica preistorica.*

3. L'Istmo di Corinto.

4. Monte di confine fra l'Attica e la Beozia. Alto 1410 m. s.m., oggi è detto Elatea, ma popolarmente è sempre chiamato Citerone.

5. Gruppo di monti anch'essi sul confine fra l'Attica e la Beozia.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

cassero anche la montagna fino ad includere l'Oropia[1], ed a si- *c*
nistra, dalla parte del mare, fino al fiume Asopo[2] escluso.

In fertilità la terra del nostro paese superava tutte le altre, di modo che questa regione aveva allora la possibilità di nutrire anche un grande esercito, che pur non si occupava dei lavori campestri. E convincente testimonianza della sua fertilità è che quanto ancora oggi ne sussiste è senza pari in varietà e qualità di frutti, per la bontà dei pascoli che offre a qualsiasi specie 111
di bestiame. Ma allora, oltre alla qualità, produceva abbondanza infinita di frutti. Come crederlo però? Per quale indizio si può rettamente dire che questa nostra sia un residuo appena di quella terra antica? Interamente staccata dal continente, come promontorio, giace per lungo protesa nel mare, ed il vaso marino che la circonda è tutto ugualmente molto profondo. Numerosi e terribili cataclismi vi furono nel corso di questi novemila anni[3] — tale è infatti il tempo trascorso da quella epoca alla nostra — e nel corso di un sì lungo periodo e di tanti accidenti la terra che franava dai luoghi elevati, non faceva *b*
deposito, come avviene altrove, di notevoli sedimenti, ma defluendo continuamente in giro, a poco a poco si perdeva nella profondità del mare: e, come possiamo capire, tenendo presenti le piccole isole[4], la nostra terra, in confronto a quella d'allora, è rimasta come scheletro di corpo scarnito da malattia: le parti grasse e molli si sono come sciolte tutte intorno, e più non resta che la nuda carcassa della regione.

Allora, invece, intatta, aveva per montagne alti strati di terra, e aveva ricoperte di grasse zolle quelle pianure che oggi *c*
son dette petrose o campi di Felleo[5]: su per le montagne crescevano vaste foreste di cui ancora sussistono tracce visibili:

1. Territorio intorno ad Oropo, città dell'Attica a sud della foce dell'Asopo.

2. Fiume della Beozia; nasce sul Citerone, sfocia nel golfo Euboico: l'odierno Oropo. Platone presenta così l'Attica arcaica più vasta di quella che fosse ai suoi tempi.

3. Cfr. sopra 108*e*; *Timeo*, 23*e*, 24*e*.

4. Probabilmente Platone si riferisce qui alle Cicladi, formate di nude, aride rocce.

5. *Felleo* in greco vuol dire *regione sassosa*: probabilmente da *fellos* che significa *sughero*: e, dunque, pietra sugherosa, porosa: una specie di lava: cfr. ARISTOFANE, *Acarnesi*, 273; *Nuvole*, 71.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

anzi in alcune di queste montagne[1] che oggi non sanno nutrire che api, non molto tempo fa, vi si abbattevano ancora grossi alberi, ottimi alla costruzione degli edifici più grandi, e le cui impalcature esistono tutt'ora. Non solo, ma vi erano anche molti alti alberi coltivati, e la terra dava alle greggi inesauribili pascoli. E fertilmente scorreva l'acqua che da Zeus ogni anno pioveva, non come invece avviene oggi dalla nuda roccia scivolando al mare: acqua vi era in seno alla terra, e quella *d* che cadeva dal cielo veniva, dalla terra, distribuita negli strati impermeabili di argilla, mentre quella che la terra assorbiva dalle alture la diffondeva nelle valli. E così ovunque scorrevano le onde generose di sorgenti e di fiumi. E che il mio racconto è vero lo testimoniano certi sacrari che ancora oggi sussistono in onore delle antiche sorgenti.

V

Questa la natura di tutto il paese. E, come si conviene, *e* era coltivato da veri agricoltori, occupati soltanto alla coltivazione, amici del bello, ben fatti, che avevano a loro disposizione la terra più ferace e l'acqua più generosa, e sulla terra favoriti inoltre da un felicissimo, temperato clima[2]. Ed ora vediamo come in quei tempi si presentava la Città*. Innanzi tutto la parte dove è l'Acropoli non era affatto quale è oggi: 112 una sola notte di pioggia torrenziale sciolse tutto intorno la terra, lasciando questa parte totalmente nuda, anche perché insieme vi furono terremoti ed una terribile alluvione, che fu la terza prima della catastrofe di Deucalione[3].

Ma prima, in altri tempi, l'Acropoli era così vasta, che si estendeva fino all'Eridano ed all'Ilisso[4], tanto da compren-

1. Il Citerone, ad esempio, come si desume dalle *Baccanti* di Euripide (vv. 677-8; 1051-2).

2. Cfr. *Timeo*, 24*c*.

* 111*e*-112*e*: *La città di Atene e la sua Acropoli.*

3. Con quello di Decaulione quattro sarebbero stati i diluvi; in *Timeo*, 23*b*, è detto: « Tanti altri ve ne furono prima ».

4. *Eriduno*, fiumicello dell'Attica, da non confondersi con il mitico Eridano che si credeva nascesse dai monti Ripei e si gettava nell'Oceano ad occidente dell'estrema Europa. *Ilisso*, nasce dal monte Imetto, sfocia nel Cefiso.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

SOCRATE, TEODORO, OSPITE, SOCRATE MINORE.

O TEODORO, (1) ti ſono tenuto d'obbligo grande, avendomi tu fatto conoſcere Teeteto, e queſt' Oſpite. *Teo.* Triplicemente peravventura, o Socrate, mi ſarai tenuto, poichè ti averanno fornito l' uomo civile, ed il Filoſofo. *So.* Me ne contento. Ma, o caro il mio Teodoro, diremo così noi di aver udito queſto da te, uomo intendentiſſimo di computare, e di Geometria? *Teo.* In che modo, o Socrate? *So.* Cioè, che abbiamo poſto qualunque di queſti uomini della medeſima ſtima; i quali nondimeno ſono tra loro vie più lontani di onorevolezza, di quello che il ſi poſſa dichiarare quella proporzione della voſtr' arte. *Teo.* O Socrate, per Ammone noſtro Dio, tu parli bene, e ragionevolmente; ed ora mi hai fatto ricordevole del mio errore intorno al computare; ma io altra volta a te ne verrò per cauſa di queſto. Or tu, o Oſpite, non ti ſtancare in niun modo in gratificarci; ma eleggi di narrar a noi ordinatamente, ſe vuoi innanzi dell' uomo civile, o del Filoſofo piuttoſto. *Oſ.* O Teodoro, egli ſi dee far queſto, poichè una volta abbiamo dato cominciamento; nè haſſi a ceſſare, innanzichè non ſaremo pervenuti alla fine. Ma che ſi convien a me di fare di Teeteto? *Teo.* D' intorno a che? *Oſ.* Il laſcieremo ripoſar noi; ed in vece di lui riceveremo Socrate compagno degli eſercizj, e ſtudj medeſimi: o come conſigli tu? *Teo.* Così come dicesti, prendilo. Concioſſiachè eſſendo e gli uni, e gli altri di voi giovani, ſopporterete più agevolmente ogni fatica con la intermiſſione. *So.* O Oſpite in un certo modo a me pare che ambidue mi ſiano quaſi parenti. Voi dite, che Teeteto mi aſſomiglia nella figura del volto; e con Socrate ancora, avendo io lo ſteſſo nome, la denominazione ci dà una certa domeſtichezza. E convien a noi, come a parenti, il teſtificare lo ſteſſo di buona voglia con la orazione. Con Teeteto jeri mi ritrovai al diſputare, ed oggi l'ho udito riſponder a queſt' Oſpite; ma con Socrate fino al preſente non ſi è fatto nè l' una, nè l' altra coſa. Or ſa miſtieri ancora che ſi conſi-

(1) Il proemio indica la unione di queſto Dialogo col Teeteto, e col Soſiſta: il primo dei quali ha trattato del Filoſofo, il ſecondo del Soſiſta. Introduce quell' Oſpite di Elea, che parlava nel Soſiſta, forſe per moſtrare di riferir le ſentenze degli altri. Soſtituiſce un certo Socrate minore in luogo di Teeteto per mantenere il decoro nella diſputa: poichè *nelle converſazioni ſi deve ripoſare dopo aver parlato*; o come dice altrove, devono eſſervi *ἐν διατριβαῖς ἀναπαύλαι λόγων*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

dere in sé la Pnice[1], mentre dalla parte opposta era limitata dal monte Licabetto[2]. E tutta di terra era ricoperta e sulla sommità, salvo pochi tratti, vi si estendeva una pianura. La periferia e le pendici stesse dell'Acropoli erano abitate dagli artigiani e dagli agricoltori, che coltivavano i campi circostanti. Ma la cima, tutt'intorno al santuario d'Atena e di Efesto[3], era occupata dai soli guerrieri, che l'avevano ricinta di un unico muro, come parco di una sola dimora. Abitavano la parte esposta a nord, in alloggi comuni, avendo per l'inverno preparato dei refettori, e possedevano inoltre tutto l'occorrente ad una vita in comune, così per le abitazioni come per i santuari: non oro però né argento, di cui non facevano assolutamente uso. Mantenendo così una giusta misura fra un lusso smodato ed una illiberale sordidezza, abitavano decorose dimore ove essi e i loro figli ed i loro nipoti invecchiavano, sempre lasciandole ad altri simili a loro[4].

D'estate, invece, abbandonando i quartieri a settentrione, preparavano giardini, ginnasi e refettori nella parte volta a mezzogiorno. Una sola fonte[5] vi era in quello che è oggi il luogo dell'Acropoli, della quale, disseccata dai terremoti, non rimangono ora che dei rivoletti circolari: allora, invece, dava in abbondanza acqua per tutti, egualmente fresca d'inverno e d'estate.

Questa la vita di quegli uomini, difensori a un tempo dei proprii concittadini, e capi liberamente accettati di tutti gli altri Elleni: essi avevano inoltre cura che fra di loro il numero degli uomini e delle donne, già in età di portare le armi[6], o che lo erano ancora, fosse in ogni tempo, per quanto possibile, lo stesso, e cioè circa ventimila al massimo[7].

1. Colle di Atene, a ovest dell'Acropoli.

2. Presso Atene, l'odierno S. Giorgio (277 m.s.m.). Per la topografia di Atene cfr. CH. PICARD, *l'Acropole*, Parigi, 1929; W. JUDEICH, *Topographie von Athen*, Monaco, 1931[2].

3. Per i due culti effettivamente uniti da tempi remoti cfr. ESICHIO al termine *Efaistia*. Anche nelle *Leggi* (745*b-c*) il tempio (consacrato a Vesta, Giove e Atena), chiamato Acropoli, sarà circondato di mura.

4. Cfr. soprattutto *Rep.*, 416*d*-417*a*; 419*a*-424*c*, e le note; *Leggi*, 679*b-d*, 742, 780*c*, 842*b*.

5. Probabilmente la fonte Clessidra, esistente ancora: cfr. ARISTOFANE, *Lisistrata*, 913.

6. Cfr. *Rep.*, 452 segg., 466*c*.

7. Cfr. *Leggi*, 737*d-e*, ove si dice che 5040 debbono essere i cittadini.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

VI

Tali, dunque, questi uomini, che sempre e costantemente governarono secondo giustizia la propria città e la Grecia intera. Ed erano famosi in tutta Europa e in tutta Asia per la bellezza dei corpi e per ogni virtù dell'anima, e di tutti gli uomini d'allora erano senza dubbio i più illustri. Quanto* al carattere dei loro avversari, quale esso fosse e come fin dall'origine si sviluppasse, tutto ciò che ne sentimmo dire nella nostra fanciullezza[1], se ci sosterrà il ricordo, ora ve lo diremo: questo vogliamo sia comune[2] a voi che siete amici. Ma innanzi tutto debbo premettere una breve avvertenza, perché non vi sorprendiate sentendomi spesso usare nomi ellenici per i barbari. Eccone la causa. Solone, volendo usare questo racconto per la sua poesia[3], domandò quale fosse appunto il senso di questi nomi, e scoprì che gli Egiziani che per primi avevano scritto questa storia, li avevano tradotti nella propria lingua. Egli stesso poi, avendo ritrovato il significato di ciascun nome, li trascrisse una seconda volta nella nostra lingua. Ebbene, gli stessi manoscritti[4] di Solone erano presso mio nonno, e sono *b* tuttora in mio possesso e li ho molto studiati nella mia giovinezza. 113

Quando, dunque, udrete nomi simili a questi nostri, non ne siate sorpresi: ne sapete il motivo. Ed ecco ora quale era a un dipresso l'inizio di questo lungo racconto.

VII

Come si è detto più sopra[5] parlando dell'estrazione a sorte fatta dagli dèi, e cioè che essi si eran divisa tutta la terra in

* 112*e*-114*d*: *Poseidone primo signore e padre degli Atlantidi. I re dell'Atlantide.*

1. Cfr. *Timeo*, 21*a* segg., 26*b-c*.

2. Probabile allusione scherzosa al proverbio « le cose degli amici sono comuni » che nella *Repubblica* ha dato luogo alla lunga discussione intorno al problema delle donne e dei figli: cfr. *Rep.*, 423*e*-424*a*, 449*c* segg.; *Leggi*, 739*c-d*.

3. Cfr. *Timeo*, 21*c-d*.

4. Nel *Timeo*, 26*b-c*, non si accenna affatto a questi manoscritti.

5. Cfr. sopra, 109*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

lotti, dove più grandi, dove più piccoli, ovunque istituendo c
culti e sacrifici in proprio onore; così appunto anche Poseidone, che aveva ottenuto in sorte l'isola d'Atlantide, pose, in un determinato luogo di quest'isola, i proprii figliuoli generati da una donna mortale[1]. Vicino al mare, ma nel centro di tutta quanta l'isola, vi era una pianura, che si dice fosse la più bella

1. Qui Platone usa il Dio fuori della tradizionale leggenda, fermo restando il carattere marino di Poseidone. — Per la questione dell'Atlantide in generale cfr. *Introduzione*; *Nota bibliografica*; *Timeo*, 24*e*, e nota. Qui può essere interessante domandarci quali possano essere state le fonti cui Platone ha attinto per la descrizione dell'Atlantide. Strabone (II, p. 102) e Longino (presso Proclo, *in Timaeum*, p. 26 segg., Diehl) considerano Platone come l'unico inventore del mito. E questo è molto verosimile, ché la regione d'Atlante di cui parla Erodoto, IV, 185, regione montagnosa e selvaggia nella Libia orientale, non ha niente a che fare con l'Atlantide platonica.

Proclo (*op. cit.*, pp. 54*f*-55) cita Marcello, storico greco, che avrebbe scritto un libro sull'Etiopia, raccontando esservi intorno al *mare esterno* dieci isole, di cui la più grande, l'isola di Poseidone, misurava mille stadi, i cui abitanti ricordavano che un tempo era esistita un'immensa isola Atlantide la quale ebbe impero su tutte le altre isole. Soltanto che nessuno, tranne Proclo, conosce questo Marcello storico dell'Africa, il quale, d'altra parte, avrebbe letto il *Crizia* ed il *Timeo* di Platone. D'onde è facile argomentare che la fonte di Marcello sarebbe stata, in ogni caso, Platone stesso: cfr. in questo senso, G. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, Parigi, 1913, I, p. 328; A. Rivaud, *Notice* all'edizione del *Crizia* (Belles Lettres), Parigi, 1925, pp. 247 segg.

Quanto agli elementi che sarebbero serviti a Platone per descrivere la topografia, la flora, la fauna, i monumenti dell'Atlantide, credo che sia ancora valida l'affermazione del Rivaud secondo cui Platone avrebbe ripreso tutti gli elementi per descrivere l'Atlantide intorno a sé, nel mondo greco, ad Atene stessa, o ai limiti della civiltà ellenica, a Creta, e forse in Egitto (cfr. A. Rivaud, *op. cit.*, p. 248). Via via noteremo le possibili fonti cui Platone può avere attinto. Soltanto che nella descrizione dell'Atlantide, gli elementi noti vengono da Platone volutamente esagerati, per dare l'idea del meraviglioso e della potenza dell'isola, potenza barbarica, che, andando di là dalla giusta misura, generò in un certo momento quella tracotanza, quell'*hýbris* che rovinò l'Atlantide e le fece assaltare il mondo greco alla cui difesa si pose la giusta e misurata Atene: cfr. in questo senso l'*Introduzione*, p. 58. Ad ogni modo c'è chi, seriamente, ha pensato che l'Atlantide platonica sia l'America, ignota all'epoca di Platone, ma scoperta da antichissimi arditi navigatori mediterranei e conservatasene la memoria, come starebbe ad indicare l'accenno al continente di là dal mare, che è un *vero mare* e non come questo una specie di *porto* (il Mediterraneo) — cfr. *Timeo*, 24*e*-25*a* —, le zone concentriche nel mezzo dell'isola che richiamerebbero analoghe strutture di città messicane preistoriche, e disegni atzechi dell'Atzlan, ove si è notato la consonanza Atzlan con Atl-ante. Naturalmente tutte queste non sono che ipotesi un po' spinte, come l'altra che tanto la civiltà occidentale, quanto quella orientale derivino da un'unica civiltà abitante una terra già antichissimamente scomparsa per un cataclisma e che sarebbe l'Atlantide di Platone. Cfr. in questo senso, E. Schuré, *L'evoluzione divina*, Bari, 1927; G. D'Amato, *Il processo all'Atlantide di Platone*, Milano, 1930; D. Mereskovski, *L'Atlantide*, Milano, 1937; V. Mariani, *L'Atlantide è realmente esistita*, « Illustrazione italiana », 8 agosto 1943; E. Turolla, *Platone, l'Atlantide*, Milano, 1947. Cfr. inoltre la *Nota bibliografica*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

e la più fertile di tutte le pianure: presso questa pianura, ma distante dal suo centro circa una cinquantina di stadi [1], sorgeva una montagna ovunque di non grande altezza. Su questa montagna abitava allora uno degli uomini che in quel paese nacquero in origine dalla terra. Si chiamava Euènore [2], e vi abi- *d*
tava insieme alla sua donna Leucippe. Ebbero una figlia unica, Clito. Già era la fanciulla in età da marito, quando le morirono il padre e la madre. Di lei s'invaghì Poseidone e con lei si unì in matrimonio. Il Dio allora fortificò e, tutto intorno, scoscese l'altura sulla quale ella viveva, creandovi cinte di terra e di mare, piccole e grandi alternativamente le une intorno alle altre. Due ne fece di terra, tre di mare, tornendole dal mezzo dell'isola, sì che fossero ovunque ad uguale distanza tanto da render quel luogo inaccessibile agli uomini, non essendovi ancora a quel tempo né navi, né arte del navigare. Fu lo stesso *e*
Poseidone ad abbellire il centro dell'isola; e fu facile a un Dio. Dal sottosuolo fece scaturire due sorgenti di acqua, l'una calda e l'altra fredda, e dalla terra fece spuntare in abbondanza ogni sorta di piante nutritive.

Generò poi ed allevò cinque coppie di figli maschi, e divise in dieci parti tutta l'isola Atlantide: al primogenito della prima coppia assegnò la dimora materna e tutto il lotto di terra in- 114
torno, che era il più vasto ed il migliore, e di tutti gli altri lo fece re: prìncipi furono gli altri, ed a ciascuno d'essi attribuì autorità su di un gran numero di uomini, e su vasto territorio. A tutti dette un nome: il maggiore, il re, ebbe il nome che è poi servito a designare tutta questa isola ed il mare che si chiama Atlantico: il nome di quel primo re fu, appunto, quello di Atlante. Il suo fratello gemello, nato dopo di lui, *b*
ebbe in sorte la parte estrema dell'isola, dalla parte delle Colonne d'Ercole, presso quella regione che è oggi detta Gadirica: Eumelo fu egli detto in greco, ma Gadiro nella lingua del paese. E questo suo nome divenne poi quello del paese stesso. I due figli di seconda nascita furono chiamati l'uno Amfere,

1. Lo stadio attico misurava 177 metri e 60 centimetri. Per le misure usate in Grecia cfr. H. NISSEN, *Griechische und Römische Metrologie*, in I. MÜLLER, *Handbuch*, Monaco, 1892, I, 2, p. 835.

2. Inventato da Platone, il nome, forse, è ripreso da OMERO, *Odissea*, II, 242, e XXI, 294.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

l'altro Euèmone; quelli della terza, il primo nato Mnesea, il secondo Autòctono; quelli della quarta Elasippo il primo, Méstore il secondo: a quelli della quinta fu imposto il nome di Azaes al primo, di Diaprepes al secondo[1]. *c*

Tutti questi prìncipi e i loro discendenti abitarono il paese per parecchie generazioni, avendo inoltre dominio su gran numero di isole sparse in quel mare, e, come già si è detto[2], estendendo il loro impero sulle regioni al di qua delle Colonne d'Ercole, fino all'Egitto ed alla Tirrenia.

Così nacque * da Atlante, via via, numerosa ed onorata pro- *d*
genie: e poiché sempre il re più vecchio lasciava il regno al maggiore dei figli, per molte generazioni conservarono il potere; e tanto grande abbondanza di ricchezze essi avevano acquistato, che mai prima di loro casa reale tante ne aveva possedute e nessuna, facilmente, tante ne possederà in avvenire, avendo accumulato tutto ciò che poteva fornire la città e il resto di tutto il paese. Ché se molte risorse provenivano loro dal di fuori, dall'impero, la maggioranza di quelle necessarie alla vita le forniva la stessa isola[3]. Innanzi tutto ogni *e*

1. Ecco la genealogia dei re d'Atlantide: da Poseidone e Clito nacquero le seguenti coppie di gemelli: 1° Atlante ed Eumelo (Gadiro), 2° Amfere ed Euèmone, 3° Mnesea e Autòctono, 4° Elasippo e Méstore, 5° Azaes e Diaprepes. Tutti nomi mitici, inventati da Platone, o da Platone ripresi dai poemi omerici, senza però nessun rapporto con quelli. Euèmone, Eumelo, Mestore si trovano nell'*Iliade* quali figli di Admeto e di Alceste i primi due, di Priamo il terzo (cfr. *Iliade*: Euèmone, II, 736; V, 79; VII, 167; VIII, 265; XI, 575: — Eumelo, II, 714; II, 764; XXIII, 288: — Méstore, XXIV, 257). Eumelo, dice poi Platone, fu detto, con termine del paese, Gadiro, da cui prese il nome la regione Gadirica. L'odierna Gadeira è Cadice, e lo stretto di Gadira, l'odierno stretto di Gibilterra. « Solo Atlante — sottolinea il RIVAUD, *op. cit.*, p. 238 —, il primo re dell'Atlantide ha una personalità mitica nettamente definita. Ma, in effetto, l'Atlante del *Crizia* non ha niente in comune con l'Atlante dell'*Odissea* e della *Teogonia*... Il figlio del Titano Iapeto e dell'oceanide Climene non è nel *Crizia* se non il re Atlante, primo sovrano dell'Atlantide. Nulla ricorda più la sua primitiva funzione quale Esiodo l'aveva definita (*Teogonia*, 517-519) ».

2. Cfr. *Timeo*, 25*a-b*.

* 114*d*-115*b*: *Ricchezze naturali dell'Atlantide.*

3. Non a caso Platone qui ed oltre sottolinea la grande ricchezza d'Atlantide e dei suoi re, e più sotto come la costituzione dello Stato fosse prevalentemente a carattere militare. Regime timocratico-oligarchico, dunque: che porterà all'*hýbris* ed alla ribellione contro il divino. È probabile che Platone miticamente raffiguri quella che fu la Persia, incarnazione storica dell'Atlantide e del suo limite, di fronte all'ideale dello Stato misurato e ordinato e quindi davvero simile al divino. Cfr. *Introduzione*, pp. 57-59.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

specie di metalli, duri e malleabili, che si possono estrarre dalle miniere[1], ed anche quel metallo di cui noi più non sappiamo che il nome, ma che allora oltre ad essere un nome era una sostanza, l'oricalco[2], che si estraeva dalla terra in molte località dell'isola, e che, dopo l'oro, era il metallo più prezioso che allora esistesse. Ugualmente in grande abbondanza l'isola offriva tutti i tipi di materiale da costruzione che può dare una foresta: ed a sufficienza nutriva ogni specie d'animali, domestici e selvaggi. Largamente rappresentata era anche la specie degli elefanti[3]: infatti non soltanto il pascolo abbondava per tutti gli altri tipi di animali, per quanti vivono nei laghi, nelle paludi, nei fiumi, su per le montagne e le pianure, ma per tutti era in sovrabbondanza, anche per l'elefante, 115
pur essendo il più grosso e il più vorace degli animali. Inoltre tutte le essenze aromatiche che il suolo ancora oggi nutrisce, radici, germogli, legni, resine che distillano dai fiori o dai frutti, la terra allora le produceva con grande prosperità: e così pure offriva il frutto coltivato e quello arido[4], proprii alla nutrizione, e tutti quei prodotti di cui ci cibiamo e le cui varietà chiamiamo in genere cereali. E produceva anche ogni sorta di frutti legnosi che ci forniscono insieme bevande, alimenti, *b*
profumi[5]: e frutti dalla dura corteccia, difficili a conservarsi, e che si usano per istruirci e divertirci a un tempo[6], e quelli

1. Cfr. *Sofista*, 265*c*.

2. Non si sa con esattezza cosa fosse questo metallo prezioso. Già prima di Platone si trova menzionato nello *scudo d'Ercole* (v. 122) dello Pseudo-Esiodo. Cfr. anche Erodoto, VI, 74; Aristotele, *Secondi analitici*, VII, 92*b* 22; Pseudo Aristotele, *Mirabilia*, 58, 834*b* 25. Filopono (commento agli *Analitici*) è l'unico che lo definisce particolarmente dicendolo rame bianco, cioè ottone. Ma l'oricalco di Platone non può essere l'ottone, in quanto è un metallo semplice, non una lega, e poi egli stesso dice che ha « riflessi di fuoco ». Probabilmente è una sua invenzione, per rendere più favolosamente ricca e bella l'Atlantide.

3. Anche l'elefante era animale conosciuto. Almeno fino al I secolo d. C. esisteva nell'Africa del Nord. Non solo, ma, sia pur in epoca remota, l'elefante si trovava anche in Grecia. C'è chi ha pensato che Platone ne conoscesse i resti: cfr. Cayeux, *Découverte de l'Elephas antiquus à l'île de Délos*, in « Comptes rendus de l'Académie de sciences », 1908, p. 1089; S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, Parigi, 1913, I, pp. 74-9.

4. Probabilmente l'uva ed il grano.

5. Difficile precisare, ché qui Platone resta troppo nel vago.

6. Probabilmente le mele, come si può desumere dalle *Leggi*, 819*b-c*, ove appunto Platone dice che con le mele i ragazzi non solo si divertono ma apprendono anche a numerare.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

che a fine cena offriamo per alleviare la pienezza di stomaco ed aiutare la digestione[1].

Tutti questi frutti, quella sacra isola, chiara di sole, offriva belli, meravigliosi, in una quantità inesauribile.

Raccogliendo*, dunque, dal loro suolo tutte queste ricchezze, gli abitanti di Atlantide costruirono i templi, i palazzi dei *c* re, i porti, i bacini di carenaggio e si occuparono di tutto il resto del paese sistemandolo come segue.

VIII

Sui bracci di mare circolari che attorniavano la vecchia città madre, innanzi tutto gettarono dei ponti aprendo così una via fra l'esterno e le dimore reali. Il palazzo reale era sorto in origine proprio là dove ebbero dimora il Dio e gli antenati. Ogni sovrano aveva poi in eredità il palazzo del suo predecessore, e lo adornava a sua volta, come già l'altro aveva fatto, cercando di esser sempre quanto più possibile superiore, finché non resero il palazzo meraviglioso a vedersi per la bellezza e la grandiosità dell'opera. *d*

Cominciando dal mare costruirono[2] un canale largo tre plet-

1. Anche qui è difficile precisare; si tratta forse delle ulive, di coccole di mirto e di faggio: cfr. *Rep.*, 372*c-d*.

* 115*b*-117*e*: *La capitale dell'Atlantide: i porti, il palazzo reale, il tempio, le fonti, le altre opere architettoniche.*

2. Di qui in poi abbiamo la descrizione della topografia e della costituzione dell'Atlantide. Senza dubbio è dovuta alla fantasia di Platone, ma molto probabilmente gli elementi primi potevano essere ricavati non molto lontani, e cioè dalle costruzioni e dalla disposizione del Pireo, che, isola rocciosa un tempo, fu trasformato dal famoso architetto Ippodamo di Mileto in un meraviglioso insieme di città fortificata e di porti, componentisi di tre darsene: Cantaro, Zea, Afrodisio. Cfr. in questo senso A. RIVAUD, *op. cit.*, pp. 249-50. « Senza dubbio — aggiunge il RIVAUD — i tre porti del Pireo non sono concentrici: s'aprono sul mare per mezzo di canali paralleli e indipendenti. Ma due di essi sono a forma circolare e la grandiosità dell'opera dovette impressionare profondamente gli antenati di Platone » (cfr. ARISTOTELE, *Politica*, II, 7, 1267*b* 22; PAUSANIA, I, I, 1-3). « D'altra parte la regolarità geometrica dell'Atlantide è un carattere comune a tutte le città dell'Utopia. Soprattutto essa dimostra l'opera della ragione, indifferente al disordine della materia, o presa dallo sforzo di dominarla ». Si potrebbe, d'altra parte, pensare che proprio in questo senso Platone si sia ispirato agli scritti stessi di Ippodamo di Mileto, autore di un progetto di costituzione ideale, che, al Pireo, era riuscito, con « l'intelligenza umana, a violentare la natura ribelle » (RIVAUD, *loc. cit.*). Non solo, ma può anche darsi che la

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

tri, profondo cento piedi[1], lungo cinquanta stadi, fino all'ultima cinta di mare. Prepararono così un accesso dal mare sì come un porto, avendo dato al canale un'imboccatura così larga da permettere l'ingresso anche alle navi più grandi. In secondo luogo aprirono, all'altezza dei ponti, dei passaggi anche nelle cinte di terra, che sono interposte fra quelle di mare, sì da permettere ad una sola trireme per volta di passare dall'una all'altra cinta, coprendo poi questi passaggi con tetti, in modo *e* che la navigazione vi fosse sotterranea, poiché gli orli di queste cinte di terra si elevavano abbastanza alti sul mare.

La più grande delle cinte, in cui penetrava il mare, aveva una larghezza di tre stadi, e ugual larghezza aveva la contigua cinta di terra: delle due seguenti la cinta d'acqua misurava in larghezza due stadi, ed uguale misura aveva quella di terra, ma uno stadio soltanto misurava la cinta d'acqua che correva intorno all'isola centrale. **116**

L'isola, in cui sorgeva il palazzo reale, aveva un diametro di cinque stadi. Tutt'intorno circondarono interamente l'isola, le cinte e il ponte, che era lungo un plettro, con un muro di pietra, avendo munito di torri e di porte i ponti, là dove v'erano passaggi al mare. La pietra occorrente, bianca, nera, rossa[2], la tagliarono dal disotto dell'isola, intorno al centro di questa e dal disotto delle cinte, tanto dalla parte interna che dalla parte esterna. E, mentre estraevano la pietra, costruirono nel- *b* l'interno dell'isola due profondi bacini, la cui copertura fu fatta della medesima roccia. Di codeste costruzioni alcune erano semplici; ad altre, invece, alternando le pietre per il gusto degli

costituzione dell'Atlantide, ove soprattutto prevale l'elemento militaresco (cfr. oltre, *117c-d*, *119a* segg.), Platone, con scopi polemici, l'abbia ricavata sempre da Ippodamo, contrapponendo la propria visione dello Stato giusto a quella ippodamea, cercando di dimostrare come fatalmente — via via che si estingue l'elemento divino — venga decadendo e degenerando la città che si regge su simili princìpi (cfr. oltre, *120e* segg.): città barbara e non idealmente greca. Su Ippodamo di Mileto e la sua concezione politica cfr. il buono e fondamentale saggio di I. Lana, *L'utopia di Ippodamo di Mileto*, in « Rivista di Filosofia », 1949, pp. 125-51.

1. Il plettro era uguale a m. 29,60: il piede attico a m. 0,296.

2. Per la decorazione a pietre diversamente colorate può darsi Platone abbia attinto all'arte della civiltà cretese, che fu, come questa dell'Atlantide, generalmente marittima. Cfr. A. J. Evans, *The palace of Minos I. The neolithic and early and middle minoan ages*, Oxford, 1921; G. Glotz, *La civilisation égéenne*, Parigi, 1923; A. Rivaud, *op. cit.*, p. 250.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

occhi, diedero un aspetto vario che le rendeva naturalmente piacevoli a vedersi. Il muro che circondava la cinta più esterna, lo ricoprirono, torno torno, di bronzo, usandolo a guisa di intonaco. Di stagno fuso fu ricoperto invece il muro della cinta interna, e l'oricalco, dai riflessi di fuoco, guarniva tutto il muro *c* intorno all'Acropoli.

IX

La reggia che sorgeva nell'interno dell'Acropoli era stata così disposta. Nel mezzo s'elevava un tempio sacro a Clito e a Poseidone: ne era proibito l'ingresso ed era cintato da un muro d'oro. Fu là che Clito e Poseidone concepirono e diedero alla luce la stirpe dei dieci capostipiti delle dinastie reali. Là, ogni anno, dalle dieci province del paese, si veniva ad offrire il rituale sacrificio ad ognuno dei dieci dèi. Il tempio[1] *d* di Poseidone lungo uno stadio, largo tre plettri, proporzionato nell'altezza, aveva nel suo aspetto un che di barbarico. Esternamente il tempio era tutto rivestito d'argento, ma non gli alti pinnacoli del tetto, che erano d'oro. Nell'interno il soffitto appariva tutto d'avorio, ovunque variegato d'oro, d'argento e di oricalco; di oricalco guarnirono anche il resto: muri, colonne, pavimento. Vi posero statue d'oro: il Dio, in piedi sul suo carro, auriga a sei cavalli alati, sì alto che col capo toccava il soffitto e tutto intorno, a cerchio, cento Nereidi[2] (questo crede- *e* vano allora ne fosse il numero) cavalcanti delfini. Ed inoltre vi erano infinite altre statue, donate da privati.

Intorno al tempio, dalla parte esterna, stavano simulacri aurei di tutti, delle mogli dei dieci re e di tutti i loro discendenti, e molti altri grandi doni votivi di re e di privati, oriundi della stessa città come di tutte le contrade esterne, alle quali **117** si estendeva l'impero. Per la sua grandiosità e per il suo lavoro, l'altare rispondeva in pieno a tanto apparato, ed il palazzo reale era proporzionato alla grandezza dell'impero ed allo splendore del tempio.

1. In proporzioni esagerate il tempio è simile nella sua struttura a quello greco.
2. Anche qui Platone giuoca sull'esagerazione propria dell'Atlantide. PINDARO, *Istmiche*, VI, 8, parla di cinquanta Nereidi: cfr. anche EURIPIDE, *Ione*, 1081.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Quanto alle due sorgenti, quella d'acqua fredda e quella d'acqua calda, inesauribili per l'abbondanza e meravigliose ad usarsi per la gradevolezza e le virtù delle acque, le utilizzavano, disponendovi intorno degli edifici e delle piantagioni appropriate alla natura delle acque, e costruendovi intorno anche delle vasche, le une a cielo aperto, le altre coperte, destinate ai bagni caldi d'inverno; separando quelle reali e quelle private, *b* altre destinando alle donne, altre ancora ai cavalli ed alle altre bestie da soma, ognuna decorata a seconda dell'uso[1].

L'acqua che ne defluiva la conducevano al sacro bosco di Poseidone, che, grazie, alla virtù del terreno, aveva[2] alberi di tutte le specie, d'una bellezza e d'una altezza veramente meravigliose. Di là l'acqua veniva poi fatta fluire verso le cinte esterne, per mezzo di canali costruiti lungo i ponti. Qui furono innalzati numerosi santuari a molti dèi, giardini e ginnasi *c* per gli uomini, maneggi per i cavalli[3]. I maneggi anzi erano stati costruiti a parte in ciascuna delle due isole circolari. Inoltre, vicino al centro dell'isola maggiore, si erano riservato un ippodromo, largo uno stadio e lungo tanto da permettere ai cavalli di fare, gareggiando, tutto il circuito dell'isola. Intorno, dall'una e dall'altra parte, erano state dislocate caserme capaci di contenere quasi tutto il grosso dei dorifori. Le truppe più *d* fidate avevano il loro alloggio nella cinta più piccola, quella più vicina all'Acropoli. Quelli, poi, che su tutti si distinguevano per fedeltà avevano stanza nell'interno stesso dell'Acropoli, vicino al palazzo reale[4]. Gli arsenali eran pieni di triremi e di quanti attrezzi occorrono per armarle, e tutto era provvisto a sufficienza.

Questa, dunque, la disposizione delle costruzioni intorno alla reggia.

1. Anche in quest'arte di utilizzare e canalizzare le acque si può vedere un accenno a Creta che fu appunto famosa in questa tecnica.

2. BURNET, seguendo il *cod. Vindobonensis* 21, legge ἔχοντα; preferisco ἔχον (HERMANN).

3. Cfr. *Leggi*, 804*c*.

4. Il fatto che vi siano caserme, guardie del corpo (dorifori), guardie più o meno fidate (che sarebbe stato un assurdo nello Stato delineato nella *Repubblica*) sta a dimostrare che Platone nell'Atlantide oppone al suo altro ideale di stato, tanto più che l'Atlantide è retta da una sola classe di re-sacerdoti che si succedono per ereditarietà (cfr., sopra, 114*d* segg., oltre, 119*c*-120*d*).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Chi poi traversava i porti esterni, che erano tre, incontrava un muro circolare, che cominciava dal mare e che distava ovunque cinquanta stadi dalla cinta maggiore, che formava appunto il porto più grande. Tale muro si chiudeva su se stesso *e* alla bocca del canale che s'apriva dalla parte del mare. Tale spazio era tutto fittamente popolato di numerose case. L'entrata, poi, ed il porto principale rigurgitavano di navi e di mercanti che qui venivano da ogni parte del mondo; e di notte e di giorno, continuo era il loro vociare, tumultuoso, incessante, diverso [1].

X

Ecco*, dunque, quanto — più o meno — la tradizione ricorda della città e dell'antica dimora dei re. Cerchiamo ora di **118** ricordarci come fosse il resto del paese, quale ne fosse l'organizzazione.

Si diceva in primo luogo che tutto quanto il territorio fosse elevato, dominando a picco sul mare. Il territorio che circondava la città era, invece, in pianura, a sua volta coronato di montagne che si prolungavano fino al mare. La pianura era uniforme ed oblunga nell'insieme: misurava da un lato tremila stadi, ed al centro emergeva dal mare per duemila. Questa *b* parte dell'intera isola era volta a mezzogiorno ed al riparo dai venti del nord. Celebri erano i monti che le facevano corona, e che di gran lunga superavano in numero, grandezza, bellezza, tutti quelli che esistono oggi, per i molti villaggi riccamente abitati, per fiumi, laghi, praterie capaci di nutrire ogni sorta d'animali domestici e selvaggi, per boschi così numerosi e così varii da fornire un copiosissimo materiale per ogni lavoro in genere e per ciascuno in particolare.

Ebbene, questa pianura, per la sua stessa conformazione *c* naturale e per l'opera di molti re, in un lungo periodo di tempo

1. Anche qui Platone probabilmente ha tenuto presente il Pireo, le sue tre darsene (Cantaro, Zea, Afrodisio), e la sua vociante e multicolore vita commerciale, che si svolgeva soprattutto in quel frequentatissimo luogo, detto *digma*, che era il punto ove si riunivano i mercanti.

* 117*e*-119*b*: *La geografia dell'Atlantide. Organizzazione politico-militare.*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

era stata col lavoro sistemata così. Aveva — come dicevo — la forma di un quadrilatero, dai lati quasi rettilinei e oblungo. Là dove i lati si presentavano non in linea retta, si erano corretti, scavando un fossato regolare che circondava tutta la pianura. Certo è difficile aver fede in quanto si dice della profondità, della larghezza, dello sviluppo di questo fossato, e credere che opera umana abbia potuto avere, in confronto agli altri lavori del genere, così grandi dimensioni.

Ad ogni modo bisogna pur che io dica ciò che ne udimmo. Il fossato, dunque, era stato scavato profondo un pletro, uni- *d*
formemente largo uno stadio; la sua lunghezza, poi, circondando tutta la piana, veniva ad essere di diecimila stadi. Riceveva i corsi d'acqua che discendevano dalle montagne, e, girando intorno alla pianura, raggiungeva la città dall'uno e dall'altro lato, donde sfociava poi nel mare. Dalla parte superiore del fossato, erano stati tagliati canali rettilinei, larghi cento piedi circa, e di nuovo, dalla parte della pianura, si congiungevano al fossato che immetteva nel mare. Cento stadi distavano l'uno dall'altro. Era per questa via che, a mezzo navi, *e*
si trasportava in città il legname dai monti e gli altri prodotti di stagione, avendo costruito, a partire da questi canali, e mettendoli così in comunicazione fra loro e con la città, alcuni passaggi trasversali. E ben due volte l'anno si raccoglievano i prodotti della terra, utilizzando d'inverno le acque piovane, e d'estate irrigando i prodotti del suolo con le acque dei canali.

Quanto alla massa del popolo, di tutti gli uomini atti alle armi, che abitassero in pianura, era legge che ogni distretto 119
fornisse un capo. La grandezza di ciascun distretto era di dieci stadi quadrati, e di questi distretti ce n'erano in tutto sessantamila. Si dice, poi, che in numero infinito fossero i montanari e gli altri abitanti del paese, ed anche questi, secondo le località e i villaggi, erano tutti ripartiti in distretti, e sotto il comando dei rispettivi capi.

Era prescritto che ogni capo-distretto fornisse per la guerra un sesto dei carri da battaglia fino a raggiungere diecimila carri, due cavalli con relativo cavaliere, inoltre una biga, senza sedile, con un soldato armato di piccolo scudo, abituato a combattere anche a piedi, e accanto a lui un altro, addetto alla guida dei *b*
cavalli, due opliti, due arcieri, due frombolieri, tre fanti leg-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

geri lanciatori di pietre[1], tre altri armati di giavellotti ed infine quattro marinai per formare l'equipaggio completo di mille e duecento navi. Questa l'organizzazione militare dello Stato reale. Ognuna delle altre nove province aveva la sua, che tuttavia sarebbe troppo lungo esporre.

XI

Ecco*, invece, come fin dall'inizio erano ordinati le magi- *c*
strature e gli uffici pubblici.

Ciascuno dei dieci re esercitava il potere nel proprio Stato e nella propria città, comandava ai sudditi, emanava la maggior parte delle leggi, e su chiunque aveva diritto di vita e di morte. Ma l'autorità che ciascun re aveva sull'altro ed i loro reciproci rapporti erano regolati secondo i decreti di Poseidone, quali a loro tramandava la tradizione ed un'iscrizione incisa dai primi re su di una stele di oricalco, che si trovava *d*
al centro dell'isola nel tempio di Poseidone. E qui periodicamente si adunavano i re, talvolta ogni cinque, talvolta ogni sei anni, regolarmente alternando gli anni pari e gli anni dispari. In queste adunanze deliberavano sui comuni affari, ricercavano se qualcuno di loro avesse trasgredito le leggi e, nel caso, lo giudicavano. Ma prima di pronunciare la sentenza, così fra di loro si scambiavano fede. Si lasciavano liberi alcuni tori[2] nel recinto sacro di Poseidone. I dieci re, rimasti soli, dopo aver pregato il Dio di riuscire a catturare la vittima che *e*
a lui fosse gradita, si mettevano in caccia, senza armi di ferro, avendo soltanto bastoni e lacci; il toro che riuscivano a cat-

1. La costituzione statale dell'Atlantide è presentata da Platone come esclusivamente militare ed a carattere barbarico, soprattutto per le armi usate. I carri da battaglia difatti non erano usati dai Greci, ma dai Persiani e dagli Egiziani, così come la fionda fu soprattutto usata dai Liguri.

* 119*c*-120*d*: *L'autorità dei re, il loro giuramento, il sacrificio del sangue.*

2. È facile pensare che la vittima del sacrificio sia il toro in quanto il toro era uno degli attributi di Poseidone (cfr., ad es., PSEUDO-ESIODO, *Lo scudo*, 104; OMERO, *Iliade*, XX, 403). Anzi questo è convalidato dal fatto che dopo avere ucciso il toro i re-sacerdoti ne bevono il sangue, si comunicano cioè col dio, come nei Misteri dionisiaci avveniva col capretto. Platone qui si compiace di porre su di un piano misteriosofico straniero il rito del giuramento. È interessante sottolineare poi che mentre la

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

turare lo conducevano e lo sgozzavano presso la stele: il sangue colava sopra lo scritto. Sulla stele, oltre le leggi, vi era incisa una formula di giuramento che invocava i più tremendi anatemi contro chi violava il giuramento. I re, dunque, dopo avere compiuto il sacrificio in conformità delle proprie leggi, e consacrato tutte le parti del toro, riempivano di sangue un cratere e con un grumo[1] di questo sangue ciascuno faceva l'aspersione: il resto lo gettavano sul fuoco, dopo aver purificato la stele tutto intorno. 120

Quindi, attingendo con tazze d'oro il sangue dal cratere, e versandolo sul fuoco, facevano solenne giuramento di giudicare in conformità alle leggi scritte sulla stele, di punire chiunque le avesse precedentemente trasgredite, di non infrangere volontariamente per il futuro nessuna delle disposizioni scritte, *b* e di non governare e di non obbedire se non in conformità alle leggi paterne. E tale impegno ciascuno assumeva per sé e per tutta la propria discendenza. Beveva poi il sangue e consacrava la tazza lasciandola nel tempio del Dio; andava quindi al pranzo e si dava alle altre occupazioni necessarie.

Quando le tenebre sopraggiungevano ed il fuoco dei sacrifici era raffreddato, indossavano tutti un'azzurra bellissima veste, si sedevano presso le ceneri del loro sacrificio sacramen- *c* tale e nella notte, spenta ogni altra luce intorno al santuario, giudicavano ed eran giudicati, se uno di loro avesse accusato altri d'avere in qualche modo violato le leggi. Resa giustizia, il giorno dopo, incidevano la sentenza su di una tavola d'oro, che a ricordo consacravano insieme alle vesti. V'erano poi molte altre leggi speciali sui doveri dei singoli re; ma ecco quali erano le più notevoli: mai fare gli uni agli altri guerra; aiutarsi a vicenda, se l'uno di essi, in qualsiasi città, tentasse di detronizzare la legittima stirpe regnante, e di deliberare in comune, come i loro antenati, ciò che sembrasse opportuno circa *d*

tauromachia fu propria della *civiltà cretese*, cui è probabile Platone abbia attinto (cfr. A. VINCENT, *Essai sur le sacrifice de communion des rois Atlantes*, in *Mémorial Lagrange*, Parigi, 1940, pp. 81-96), il sacrificio del toro invece fu tipico dei *Misteri di Attis e Cibele* (cfr. la descrizione del sacerdote che si comunicava col dio attraverso il sangue del toro in PRUDENZIO, *Peristeph.*, X, 1011-71).

1. Il termine greco è θρόμβος (*thrómbos*), ed era con questo termine che si indicava il grumo di sangue con cui si compiva la rituale aspersione dopo il sacrificio: cfr. ESCHILO, *Coefore*, 533, 546; *Eumenidi*, 184.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

la guerra e gli affari di Stato, affidando sempre la guida suprema alla stirpe di Atlante. Né un re era infine padrone di condannare a morte qualcuno dei suoi congiunti, se non vi era il parere favorevole di più della metà dei dieci re.

XII

Ebbene *, questa sì grande e tale potenza che allora esisteva in questo paese, lo stesso Dio, per le ragioni che ora vedremo, la raccolse e diresse — come è tradizione — contro di noi. Durante molte generazioni e finché in loro prevalse la natura di- *e*
vina, quei re furono ossequenti alle leggi, e si comportarono saggiamente secondo il principio divino a loro connaturato[1]. Veraci e grandi in tutto erano i loro pensieri; con mitezza unita a saggezza giudicavano qualsiasi avvenimento si presentasse, e così si comportavano nei loro reciproci rapporti. Disdegnando tutto, fuorché la virtù, davano poca importanza ai proprii beni, e portavano pazientemente, quasi fosse un fardello, la **121**
massa dell'oro e delle altre loro ricchezze; ma non lasciandosi ubriacare dal lusso, non perdevano la padronanza di sé, e sempre si mantenevano sulla retta via. Con sobrietà, con acuta e lucida chiarezza di mente vedevano bene che tutti questi vantaggi s'accrescono con il reciproco affetto unito alla virtù, e che invece la cura e l'eccessiva stima di quei beni fanno perdere quegli stessi beni e la virtù con essi. Per effetto, dunque, di questo ragionamento e grazie al permanere in loro del principio divino, tutti questi beni di cui abbiamo parlato si vennero sempre più accrescendo.

Ma quando l'elemento divino venne estinguendosi in loro, sempre più mescolandosi con l'andare del tempo all'elemento *b*
mortale, e prevalse il carattere umano, allora, non sapendo più equilibrare la propria prosperità, degenerarono[2]. E mentre a chi aveva ancora possibilità di vedere, costoro apparivano indegni, avendo perduto i più belli fra i beni più preziosi, agli

* 120*d*-121*c*: *Decadenza e rovina dell'Atlantide: il consiglio degli dèi.*

1. Per quest'ultima parte cfr. *Introduzione*, pp. 58-59.
2. Cfr. *Politico*, 274*b*-*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

occhi di coloro che invece non sanno intendere quale sia il vero e felice tenore di vita, proprio allora sembrarono totalmente belli e felici, tutti gonfi come erano d'ingiusta avidità e di potenza.

Ma il dio degli dèi, Zeus, che governa secondo le leggi, potendo giudicare tale situazione e comprendendo come miserabilmente degenerava questa stirpe, che un tempo fu, invece, sì meravigliosa, volle loro imporre un castigo, affinché riflettessero e divenissero più saggi: convocò, quindi, tutti gli dèi nella *c* loro più augusta dimora, che, innalzandosi al centro dell'universo, vede dall'alto tutto ciò che è soggetto al divenire. E, dopo che li ebbe adunati, disse...

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

IL POLITICO

Le Persone

SOCRATE, TEODORO, IL FORESTIERO, SOCRATE IL GIOVANE

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

I

SOCRATE — Senza dubbio*, Teodoro, ti debbo molto rin- 257
graziare per avermi fatto conoscere Teeteto, e, insieme, il forestiero[1].

TEODORO — Non solo, Socrate, ma mi dovrai ringraziare tre volte tanto quando ti avranno sbozzato e rifinito il politico ed il filosofo[2].

SOCRATE — Sicuro! E così diremo, mio caro Teodoro, di avere ascoltato questo dall'uomo più forte in calcolo e in geometria?

TEODORO — Cosa, Socrate? *b*

SOCRATE — Ch'egli voglia attribuire un ugual valore ad uomini che per dignità differiscono l'uno dall'altro, oltre quel procedimento proporzionale insegnato dalla vostra arte[3].

* 257*a*-258*b*: *Il problema: dopo il Sofista definire il Politico.*

1. Sui personaggi del dialogo e sul loro significato; sulla data immaginaria del dialogo; sulle due redazioni del *Teeteto* e sul rapporto che corre fra il *Teeteto*, il *Sofista* e il *Politico*, che si fingono svolti uno dopo l'altro (nello stesso giorno il *Sofista* e il *Politico*, il giorno prima il *Teeteto*), cfr. *Introduzione*, pp. 73-75, 65-74 e *Nota Storica*, pp. 262-264. Teeteto, scolaro del matematico Teodoro di Cirene, è presentato a Socrate dallo stesso Teodoro nel *Teeteto*; il Forestiero eleate è presentato a Socrate nel *Sofista*; di Socrate il giovane, ateniese, già si fa un cenno nel *Teeteto* (147*d*) e nel *Sofista* (218*b*): sembra sia stato buon matematico e filosofo (cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, VII, 1036*b* 24).

2. Definito il sofista si tratta ora di definire il politico ed il filosofo, come già era stato promesso all'inizio del *Sofista* (217*a*). Non possediamo il terzo dialogo, il *Filosofo*: esso, probabilmente, non fu mai scritto, perché Platone, delineando il politico ha scoperto ad un tempo il filosofo, ché il politico veramente tale sarà il dialettico.

3. Il DIÈS e già il FRACCAROLI hanno sottolineato che il rimprovero mosso qui da Platone a Teodoro è dovuto al fatto che Teodoro matematico avrebbe compiuto un errore di calcolo, dicendo ch'egli dovrà essere ringraziato tre volte, quando, defi-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

TEODORO — Bene, davvero, per il nostro dio, Socrate, per Ammon[1], e giustamente, e con una memoria veramente opportuna[2] hai sottolineato il mio errore di calcolo. Ma di questo mi rifarò con te un'altra volta. Per ora tu, forestiero, non ti stancare di farci cosa grata, ma seguitando scegli chi per primo tu preferisca esporci, il politico o il filosofo. *c*

FORESTIERO — Proprio quello che dobbiamo fare, Teodoro, ché ora, che vi abbiam posto mano, non dobbiamo abbandonare l'opera prima di averla condotta a sua piena compiutezza[3]. Ma in questo caso, come debbo comportarmi nei confronti di Teeteto?

TEODORO — In che senso?

FORESTIERO — Dobbiamo lasciarlo riposare[4], sostituendolo con il suo compagno, con quest'altro Socrate qui presente[5]? Cosa altrimenti consigli?

TEODORO — Fai come hai detto, sostituiscilo: sono tutt'e due giovani e più facilmente sopporteranno l'intera fatica, se vicendevolmente si riposano.

SOCRATE — D'altra parte, o forestiero, ambedue potrebbero *d* avere con me una certa qual parentela. Ché l'uno, affermate,

nito il sofista, verranno definiti il politico e il filosofo. L'errore di Teodoro consisterebbe in questo, ch'egli avrebbe posto sullo stesso piano il sofista, il politico e il filosofo, che si trovano invece su piani diversi. E poiché non vi è proporzione (ἀναλογία) se non là dove sia rapporto, e tale rapporto implica termini omogenei (cfr. ADRASTO, in Teone 73, 16, HILLER), di qui, appunto, l'errore commesso da Teodoro. Sul pericolo delle *analogie*, cfr. *Sofista*, 231*a*. Nelle *Leggi* (757*a* segg.), Platone, criticando il concetto di uguaglianza, proprio dei pitagorici, sostiene che, accanto all'uguaglianza matematica, vi è una più vera uguaglianza su cui si fonda la giustizia sociale che consiste nel dare a ciascuno quel che gli spetta a seconda dei suoi meriti, per cui questa più vera uguaglianza consiste in un'armonia fra elementi diversi e *non omogenei*. Cfr. in questo senso la nota di J. B. SKEMP alla p. 257*b* del *Politico*.

1. Zeus Ammon aveva il suo oracolo in un'oasi del deserto libico (Siwa): Platone ricorda così che la patria di Teodoro è Cirene (*Teeteto*, 143*d*) ed è per questo che lo fa giurare per Zeus Ammon.

2. Perché Socrate ricorda ch'è proprio da Teodoro ch'egli ha imparato che la prima « condizione perché si possano applicare delle proporzioni matematiche è la paragonabilità degli oggetti di cui si tratta » (APELT-MARTINI). Può darsi che qui Platone alluda alla teoria degl'*incommensurabili* propria di Teodoro e riportata da Teeteto nel *Teeteto* (147*d* segg.).

3. Cfr. *Leggi*, 960*b-c*.

4. Teeteto ha discusso sia nel *Teeteto* sia nel *Sofista*.

5. Presente tanto nel *Teeteto* (147*d*) quanto nel *Sofista* (218*b*), ma sempre in silenzio.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

mi somiglia per i tratti del viso[1], l'altro porta il mio stesso nome, e questo esser chiamato come son chiamato io gli dà una non so quale aria di famiglia. I nostri parenti però bisogna cer- 258
care sempre di riconoscerli con ogni cura dialogando con loro[2]. Con Teeteto io stesso mi son trovato ieri[3] a dialogare, ed ora[4] l'ho ascoltato mentre ti rispondeva; con Socrate, invece, non ho fatto né l'una né l'altra cosa: bisogna quindi esaminare anche lui. A me, dunque, risponda un'altra volta, a te ora.

FORESTIERO — Così sarà. Ebbene, o Socrate, intendi quel che dice Socrate?

SOCRATE IL GIOVANE — Sì.

FORESTIERO — E sei d'accordo con quello che dice?

SOCRATE IL GIOVANE — Ma certo!

FORESTIERO — A quanto sembra da parte tua non vi sono *b*
difficoltà e tanto meno dovrebbero esservene da parte mia. E così, dopo il sofista io ritengo sia necessario ricercare in che consista il politico. Dimmi dunque se dobbiamo porre anche costui fra gli uomini di scienza[5], o come.

SOCRATE IL GIOVANE — Sì.

II

FORESTIERO — Ed allora*, bisogna distinguere le scienze come sopra abbiamo fatto quando cercavamo di definire il sofista[6]?

1. Cfr. *Teeteto*, 143*e*: dice Teodoro di Teeteto: « Non è bello, e, con quel suo naso schiacciato e quei suoi occhi in fuori — sebbene un po' meno di te! — ha la tua faccia... ».

2. Cfr. *Introduzione*, pp. 72-74 e *Nota Storica*.

3. Nel *Teeteto*. Cfr. *Teeteto*, 210*d* e *Sofista*, 216*a*.

4. Nel *Sofista*.

5. Si era detto nel *Sofista*: « Cominciamo di qui, e dimmi: dobbiamo pensare il Sofista come uno che possiede un'arte o che n'è privo e ha invece una diversa capacità? – Non certo senz'arte. – Ma di tutte le arti si possono distinguere due specie (εἴδη) » (219*a*). Che anche la politica sia scienza è motivo già da tempo sostenuto da Platone. Cfr. soprattutto *Eutidemo*, 290*b*-292*e*.

* 258*b*-267*d*: *Valore del metodo dicotomico per esattamente giungere a distinguere i concetti, senza cadere in avventate e superficiali definizioni. Esemplificazione di procedimento dicotomico (relativo all'arte « regia » o politica). Prima definizione della politica: arte di allevare uomini in comune. Il politico pastore dell'umano gregge.*

6. Seguendo i passi del *Sofista*, riconosciuto che il Politico è un tecnico, un

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

SOCRATE IL GIOVANE — Naturale.

FORESTIERO — Ma a me sembra, Socrate, che costui non vada collocato nella stessa sezione.

SOCRATE IL GIOVANE — E dove allora?

FORESTIERO — In altra.

SOCRATE IL GIOVANE — Probabilmente. *c*

FORESTIERO — Ove dunque trovare il sentiero politico? Ché questo va scoperto, e, distinto dagli altri, bisogna imprimervi quello che è il suo carattere[1], e, contrassegnando poi gli altri sentieri che ne deviano con una sola ed altra specificazione[2], far sì che l'anima nostra concepisca tutte le scienze come costituenti due specie[3].

SOCRATE IL GIOVANE — Ma questo io penso che spetta a te, forestiero, non a me.

FORESTIERO — Bisognerà pure che anche tu te ne occupi, Socrate, quando ci sarà divenuto chiaro.

SOCRATE IL GIOVANE — Giusto. *d*

FORESTIERO — Ebbene, l'aritmetica e certe altre arti della stessa famiglia non riguardano affatto l'azione e ci dànno soltanto il conoscere.

SOCRATE IL GIOVANE — Esattamente.

FORESTIERO — Quelle arti, invece, che riguardano l'architettura ed ogni altra arte manuale, hanno il loro sapere come naturalmente scaturiente dalla stessa azione ed insieme portano

uomo cioè che deve possedere una certa arte, per distinguere la sua dalle altre bisogna dall'analisi del concetto più esteso di arte e scienza in generale dedurre, definendole, le caratteristiche di ciascuna scienza. È questo il procedimento *dicotomico*, la *diáeresis* per cui da un concetto più « esteso », che in sé raccoglie più specie simili, si viene analizzando il giusto posto che ciascuna specie ha da avere, secondo le dovute relazioni dell'una con l'altra, e di divisione in divisione si procede fino a trovare quella specie, quel concetto indivisibile (ἄτομον εἶδος), che volevamo determinare. – Per i varii e complessi problemi suscitati dal *Sofista* e dal *Politico*, relativamente alla logica, alla dicotomia, al momento sintetico, a quello analitico, alla dialettica, alle varie fasi, internamente a Platone, della divisione in specie (dal *Gorgia*, 450*c*, 463 segg.; al *Fedro*, 265*a* segg.; al *Sofista*, al *Politico*, al *Filebo*, alle *Leggi*); per il significato che vengono a prendere i termini ἰδέα (*idéa*), εἶδος (*éidos*), γένος (*ghénos*), rimando alla bibliografia citata nella *Introduzione*, pp. 69-70.

1. Il testo greco ha ἰδέα (*idéa*).
2. Il testo greco ha εἶδος (*éidos*).
3. Il testo greco ha εἶδος (*éidos*).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

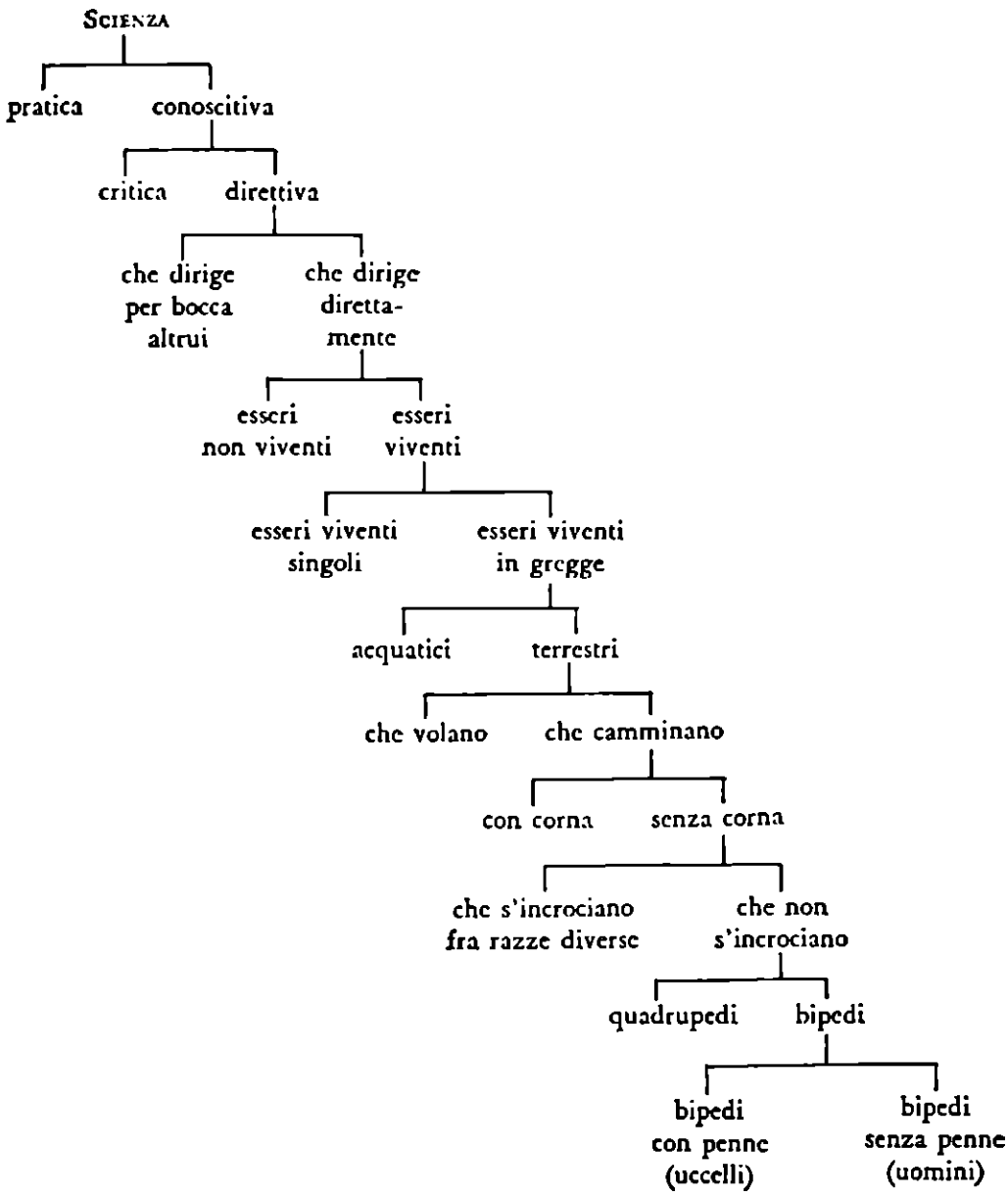
a compimento quegli oggetti che son prodotti da esse e che *e*
prima non erano.

SOCRATE IL GIOVANE — Perché mai?

FORESTIERO — Dividi dunque l'insieme delle scienze così, dando ad una parte il nome di *scienza pratica*, ed all'altra di *scienza puramente conoscitiva*[1].

SOCRATE IL GIOVANE — Ti sia dunque concesso che queste siano due specie della scienza che nel suo insieme è una.

1. Per rendere più leggera la lettura delle pp. 258*e*-267*b*, diamo qui schematicamente, il procedimento dicotomico seguito:



www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

FORESTIERO — Ora, il politico, il re, il padrone, anche l'amministratore, li faremo rientrare tutti entro una sola categoria, chiamando tutte queste attività con un solo nome, o diremo che vi sono tante arti quanti sono i nomi che abbiamo pronunciati[1]? O meglio, seguimi per questa via...

SOCRATE IL GIOVANE — Quale?

FORESTIERO — Se vi fosse uno, che pur non esercitando 259
alcuna pubblica attività, fosse capace di dar consigli ai medici di professione[2], non si dovrebbe chiamarlo con lo stesso nome di quell'arte che possiede anche colui al quale egli dà i suoi consigli?

SOCRATE IL GIOVANE — Sì.

FORESTIERO — Non solo, ma chiunque, pur essendo un privato, sia capace di consigliare chi regge il paese, non diremo forse che possiede l'arte che avrebbe dovuto avere lo stesso reggitore?

SOCRATE IL GIOVANE — Lo diremo sì!

FORESTIERO — Ma l'arte che è propria del vero re non è *b*
arte regia?

SOCRATE IL GIOVANE — Sì.

FORESTIERO — E chi la possiede, signore o privato che sia, non avrà forse il diritto, in conformità della sua stessa arte, d'esser chiamato *regio*[3]?

SOCRATE IL GIOVANE — Giusto.

FORESTIERO — E lo stesso è da ripetersi per l'amministratore e il padrone.

SOCRATE IL GIOVANE — Perché mai?

FORESTIERO — Perché? Perché l'insieme di una grande casa o, viceversa, l'entità di una città piccola differiscono forse relativamente al governo[4]?

1. Cfr. *Sofista*, 217*a-b*.

2. Il FRACCAROLI, di contro allo STALLBAUM, sostiene che qui non si tratta di un medico privato che consiglia il medico pubblico (ἰατρὸς δημοσιεύων), ma semplicemente di un non medico (ἰδιωτεύων). Sui medici pubblici, che ricevevano uno stipendio, cfr. ARISTOFANE, *Acarnesi*, 1030, *Pluto*, 407; PLATONE, *Gorgia*, 514*d*. Sul trattamento economico riservato ai medici in guerra, cfr. O. JACOB, *Les Cités Grecques et les Blessés de Guerre*, in « Mélanges G. Glotz », Parigi, 1932, pp. 461-81.

3. Cfr. oltre, 292*e*. Cfr. anche SENOFONTE, *Memorabili*, III, 9, 10.

4. Cfr. SENOFONTE, *Memorabili*, III, 4, 12; ARISTOTELE (*Politica*, I, 1252*a*) criticherà direttamente questo passo del *Politico*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

SOCRATE IL GIOVANE — Per niente!

FORESTIERO — È chiaro dunque, ed è ciò che stavamo ricercando ora, che per tutto questo non c'è che una sola scienza; la si chiami poi *regia, politica, amministrativa*, su questo non avremo nulla da obbiettare. *c*

SOCRATE IL GIOVANE — E perché difatti?

III

FORESTIERO — Ad ogni modo è altrettanto evidente che qualsiasi re, per mantenere il suo potere può fare ben poco con le sue mani e tutta la sua forza fisica, in confronto a ciò che può con l'intelligenza e la forza dell'anima.

SOCRATE IL GIOVANE — Evidente.

FORESTIERO — Vuoi allora si dica che il re ha molto più a che fare con la conoscenza che con le arti manuali ed in genere con la *pratica*? *d*

SOCRATE IL GIOVANE — Come no?

FORESTIERO — Porremo, dunque, la politica ed il politico, l'arte regia ed il re, insieme, come fossero una cosa sola?

SOCRATE IL GIOVANE — Evidente.

FORESTIERO — Proseguiremmo allora ordinatamente se, dopo questo, dividessimo la scienza conoscitiva?

SOCRATE IL GIOVANE — Senza dubbio.

FORESTIERO — Fai dunque attenzione se non scorgessimo in essa un'articolazione naturale[1].

SOCRATE IL GIOVANE — Di che tipo?

FORESTIERO — Di questo: il calcolo non è forse per noi un'arte? *e*

SOCRATE IL GIOVANE — Sì.

FORESTIERO — Che, credo, rientra, in tutto e per tutto, nelle arti speculative.

SOCRATE IL GIOVANE — Come no?

FORESTIERO — Ebbene, il calcolo, che conosce la differenza

1. In senso anatomico: per la stessa immagine, cfr. *Fedro*, 265*e*; *Filebo*, 14*e*. Cfr. anche *Fedone*, 98*c*. Cfr. oltre, 261*a*, 287*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

fra i numeri, riteniamo che debba avere qualche altra funzione oltre quella di esprimere un giudizio su ciò che conosce?

SOCRATE IL GIOVANE — E come?

FORESTIERO — D'altra parte, nessun architetto è lui stesso operaio, ma comanda gli esecutori materiali.

SOCRATE IL GIOVANE — Sì.

FORESTIERO — Contribuendovi appunto con le sue cognizioni, e non con il lavoro delle proprie mani.

SOCRATE IL GIOVANE — Proprio così.

FORESTIERO — Si può dunque giustamente dire che partecipa della scienza conoscitiva. 260

SOCRATE IL GIOVANE — Perfettamente.

FORESTIERO — Io penso però che a costui non si addica di limitare il suo cómpito a giudicare, e, quindi, liberarsene come se n'è liberato chi ha fatto i calcoli, ma deve ordinare a ciascun operaio il cómpito che gli spetta finché gli operai non abbiano eseguito il lavoro imposto.

SOCRATE IL GIOVANE — Giusto.

FORESTIERO — E allora non sono, dunque, tutte conoscitive queste scienze, sì come lo sono tutte quelle che sono affini all'arte del calcolo, mentre queste due specie differiscono tra loro nel fatto che l'una giudica e l'altra dirige? *b*

SOCRATE IL GIOVANE — Così sembra.

FORESTIERO — E allora, se della conoscenza in tutto il suo complesso distinguessimo due parti, l'una chiamandola *direttiva* e l'altra *critica*[1], potremmo dire di aver fatto una giusta distinzione?

SOCRATE IL GIOVANE — Secondo me, sì.

FORESTIERO — Ma coloro che lavorano insieme sono ben contenti se si trovano d'accordo.

SOCRATE IL GIOVANE — Senza dubbio!

FORESTIERO — Poiché dunque finora siamo d'accordo fra noi, non preoccupiamoci delle opinioni altrui.

SOCRATE IL GIOVANE — Certo!

1. Il testo greco ha ἐπιταχτική (*epitactiché* = ordinativa, direttiva) e κριτική (*critiché* = critica, giudicativa). Il FRACCAROLI traduce ἐπιταχτική con *dispositiva* nel senso in cui i legali usano questo termine quando distinguono la parte *dispositiva* (cioè quella che decide e prescrive) di una sentenza dalla sua motivazione.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

IV

FORESTIERO — Suvvia, dunque, in quale di queste due arti *c*
si deve porre l'uomo regio? Nella critica forse, come un semplice spettatore, o riterremo che piuttosto appartenga a quella direttiva, dal momento che dirige come un padrone?

SOCRATE IL GIOVANE — In questa piuttosto!

FORESTIERO — Dobbiamo dunque considerare se l'arte direttiva non sia a sua volta da dividere in qualche punto. E all'incirca mi sembra che sia qui: come l'arte dei rivenditori si distingue da quella di chi vende i proprii prodotti[1], così la specie *d*
regia sembrerebbe distinta dalla specie degli araldi.

SOCRATE IL GIOVANE — Come?

FORESTIERO — I rivenditori prendono i prodotti altrui, già prima venduti, e li rivendono di seconda mano.

SOCRATE IL GIOVANE — Esattamente.

FORESTIERO — E così gli araldi, ricevendo dagli altri certi ordini non da loro pensati, a loro volta li bandiscono ad altri.

SOCRATE IL GIOVANE — Verissimo.

FORESTIERO — E che dunque? Confonderemo insieme l'arte del re con quella dell'interprete, di chi dà il via[2], dell'indovino, *e*
dell'araldo, e con l'insieme delle altre arti a queste affini, le quali tutte comprendono in sé il comandare? O vuoi che, tenendo presente il paragone che abbiamo fatto ora[3], per analogia se ne foggi anche il nome — altrimenti la specie di chi governa per autorità propria viene a trovarsi quasi anonima —, e queste arti si dividano così, ponendo cioè la specie dei re nella classe autodirettiva, trascurando tutto il resto, per lasciare a chi voglia di imporgli qualche altro nome? Ché la nostra ricerca aveva come fine di trovare in che consiste un capo di governo e non **261**
il suo contrario.

SOCRATE IL GIOVANE — Esatto!

1. Cfr. *Protagora*, 313*d*; *Repubblica*, 371*d*, 525*c*; *Sofista*, 223*c-d*.

2. Κελευστής (*Keleustés*): era colui che dava l'anda ai rematori delle triremi. Qui, più in generale, sta ad indicare l'*arte esortativa*.

3. Il paragone di chi vende i propri prodotti.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

V

FORESTIERO — Poiché dunque questa specie l'abbiamo separata sufficientemente bene dalle altre, mediante la presente distinzione fra ciò che è di altri in confronto a ciò che è proprio, non è forse necessario a sua volta dividere nuovamente questa stessa, posto che vi si trovi ancora un qualche punto che ceda al taglio[1]?

SOCRATE IL GIOVANE — Certo!

FORESTIERO — E sembra che vi sia. Ma seguimi e taglia con me.

SOCRATE IL GIOVANE — Dove?

FORESTIERO — Non troveremo forse che tutti i reggitori, quanti ne possiamo immaginare, i quali si servono del comando, dànno sempre degli ordini con il fine di attuare qualcosa? *b*

SOCRATE IL GIOVANE — Come no?

FORESTIERO — D'altra parte non è affatto difficile dividere in due ogni specie di produzione.

SOCRATE IL GIOVANE — Come?

FORESTIERO — Fra tutte, io penso, alcune sono inanimate, altre animate.

SOCRATE IL GIOVANE — Sì.

FORESTIERO — Ebbene, con questo stesso metodo, se vorremo tagliarla, taglieremo, del genere conoscitivo, la parte direttiva.

SOCRATE IL GIOVANE — In che senso?

FORESTIERO — Attribuiremo una delle sue parti alla produzione di oggetti inanimati, l'altra a quella degli esseri animati; *c* e così il tutto ci risulterà diviso in due.

SOCRATE IL GIOVANE — Esattamente.

FORESTIERO — Tralasciamo allora una delle due parti, e pigliamo su l'altra, e presala in tutto il suo insieme dividiamola in due.

SOCRATE IL GIOVANE — Ma quale dici che si debba prendere delle due?

1. Cfr. *Fedro*, 265*e*. Il procedimento dicotomico avrà il suo compimento là dove si troverà che non è più possibile dividere.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

FORESTIERO — Naturalmente quella che ha la direzione degli esseri viventi. Ché il cómpito della scienza regia non consiste certo nel sovraintendere a cose inanimate, come l'architettura; più nobile è la sua funzione; essa regna fra gli esseri animati *d* ed è su questi che esercita il suo potere.

SOCRATE IL GIOVANE — Giusto!

FORESTIERO — Ora, la produzione e l'allevamento degli esseri viventi si può vedere che è: o allevamento dei singoli individui, oppure comune cura dei nati nelle greggi.

SOCRATE IL GIOVANE — Giusto!

FORESTIERO — Ebbene, l'uomo politico non lo troveremo certo fra coloro che allevano singoli individui, come può essere un bovaro o uno stalliere, quanto piuttosto lo troveremo somigliante ad un allevatore di cavalli e di buoi.

SOCRATE IL GIOVANE — Sembra piuttosto che sia così, ora che l'hai detto.

FORESTIERO — Ed allora, come chiameremo questo comune *e* allevamento di esseri viventi, arte di allevare greggi o arte di allevare in comune?

SOCRATE IL GIOVANE — Nell'uno o nell'altro modo, a seconda di come càpiti nel discorso.

VI

FORESTIERO — Ma sicuro Socrate! E se ti guarderai bene dall'essere troppo zelante sui nomi [1], via via che invecchierai apparirai sempre più ricco di senno. Facciamo intanto come tu ci consigli; quanto all'arte di allevare greggi, pensi che qualcuno dopo aver dimostrato che l'oggetto dell'attuale ricerca nei doppi è doppio, si sforzerà di cercarlo poi nelle metà? **262**

SOCRATE IL GIOVANE — Mi ci proverò. A me sembra che una cosa sia l'allevamento degli uomini, altra quello delle bestie.

FORESTIERO — Hai fatto una perfetta divisione, con somma

1. Per lo stesso motivo — possibile critica a certo gusto dei sofisti per questioni linguistiche — cfr. *Repubblica*, 454*a*, 509*d*. Cfr. anche *Teeteto*, 166*b*, 177*e*, 184*c*; *Sofista*, 218*c*; *Leggi*, 627*d*. Il FRACCAROLI pensa che vi sia qui una frecciata contro Antistene, il quale a fondamento di ogni studio poneva l'indagine della parola (cfr. *Sofista*, 251*b-c*).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

prontezza e bravura. Evitiamo però, per quanto è possibile, di cascarci una seconda volta.

SOCRATE IL GIOVANE — In che?

FORESTIERO — Nello staccare una piccola particella in confronto ad altre, grandi e molte, senza che questa non sia neppure una specie[1]. Anche la parte deve essere una specie. Sa- *b*
rebbe, infatti, una bellissima cosa potere a colpo separare da tutto il resto l'oggetto che si ricerca, purché si abbia mano felice, come tu, che poco fa[2], credendo d'aver còlto la divisione, hai affrettato il passo al ragionamento, vedendo che conduceva agli uomini. Ma in realtà, amico mio, il dividere troppo minutamente non è senza pericolo; si è più sicuri invece se si va avanti dividendo per metà, ed è così che possiamo più facilmente cogliere i vari tipi. Ed è questo che ha la massima importanza nelle nostre ricerche. *c*

SOCRATE IL GIOVANE — Forestiero, in che senso dici questo?

FORESTIERO — Cercherò di parlare più chiaramente ancora, per la simpatia che la tua buona indole m'inspira, o Socrate. Ma, stando così le cose, non è certo possibile dimostrare esaurientemente questo punto; ad ogni modo va fatto il tentativo di spingerci più avanti, sia pur di poco, per meglio illuminare la questione.

SOCRATE IL GIOVANE — Quale era dunque l'errore che abbiamo commesso dianzi nel dividere?

FORESTIERO — Questo, press'a poco: come se qualcuno, volendo dividere in due il genere umano, ci si provasse a farlo come la maggioranza della gente di qui, che, distinguendo da *d*
tutte la stirpe greca come una, e chiamando tutte quante le altre stirpi — che pur sono infinite di numero, incapaci di fondersi e d'intendersi — con l'unica voce di *barbari*, crede che anche la stirpe, appunto per questa unica voce, sia una[3]; oppure si potrebbe credere di dividere in due la serie dei numeri sepa-

1. Sottolineo che qui Platone usa indifferentemente i termini εἶδος e γένος (cfr. anche 287*d*, 288*a*), mentre gli sta a cuore la distinzione fra μέρος (*parte*) e εἶδος (*specie*): ogni specie è parte, ma ogni parte non è specie (263*e*).

2. Cfr. sopra, 262*a*.

3. La distinzione fra Greci e Barbari, posta su di un piano logico non può sussistere; distinzione e opposizione vi può essere sul piano dei valori (cfr. in quest'ultimo senso, *Repubblica*, 470*b* segg.).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

rando il *diecimila* da tutti per delimitare una sola specie, e, dando all'intero rimanente un sol nome, si ritenesse che, anche *e*
questo genere, così separato dal primo, divenisse appunto per questa voce un'altra unità. Meglio, invece, ed avvicinandosi di più a quelle che sono le specie ed al metodo della dicotomia, si distinguerebbe, se si dividesse il numero in pari e dispari, e così il genere umano in maschio e femmina, e se si dividesse invece i Lidii o i Frigii o qualsiasi altro popolo, contrapponendoli a tutti quanti gli altri, allorquando si faccia fatica a vedere, nell'uno e nell'altro degli elementi separati, il genere e la parte[1]. 263

VII

SOCRATE IL GIOVANE — Benissimo! Ma, o forestiero, proprio questo, che il genere e la parte non sono la stessa cosa, ma due cose diverse, come potremmo conoscerlo con maggior chiarezza?

FORESTIERO — Socrate, ottimo uomo, non mi proponi certo una cosa da nulla! E sì che siamo andati divagando fino ad ora per una via più lunga del necessario dal nostro argomento! e tu vorresti farci vagare ancora più lontano! Ora, ragionevolmente, torniamo piuttosto sui nostri passi, per riprendere co- *b*
desto argomento a nostro comodo, seguendo più tardi la sua traccia[2]. Ad ogni modo tieni ben presente questo, che tu non abbia a credere d'avere ascoltato da me che io faccia precisamente codesta distinzione.

SOCRATE IL GIOVANE — Quale?

FORESTIERO — Che la specie e la parte siano diverse fra loro.

SOCRATE IL GIOVANE — Perché?

FORESTIERO — Perché quando vi è una specie, necessariamente essa fa parte di ciò di cui è detta specie; ma che la parte sia a sua volta specie, questo non è affatto necessario. Così e non nell'altro modo, o Socrate, sono da prendere le mie parole.

SOCRATE IL GIOVANE — Va bene.

1. Cfr. in particolare D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951, p. 118.
2. Per questa immagine, suggerita dalla caccia, cfr. anche *Fedone*, 66*a*; *Repubblica*, 432*b*; *Parmenide*, 128*c*; *Leggi*, 654*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

FORESTIERO — Ed ora dimmi quel che segue. *c*

SOCRATE IL GIOVANE — Cosa?

FORESTIERO — Ciò da cui divagando siamo giunti fin qui. Mi sembra che infatti abbiamo divagato[1] là dove tu, interrogato su come si dovesse dividere l'arte di allevare le greggi, hai dichiarato con molta prontezza che vi sono due generi di viventi, uno il genere umano, l'altro — unico nel suo insieme — quello di tutte quante le altre bestie.

SOCRATE IL GIOVANE — Vero.

FORESTIERO — Almeno a me sembrò, allora, che tu, separandone una parte, pensassi di lasciare per tutti gli altri animali un genere solo, poiché tutti li chiamavi con un solo nome, bestie. *d*

SOCRATE IL GIOVANE — Così facevo, infatti.

FORESTIERO — Facevi proprio, o valoroso uomo, come farebbe qualche altro animale intelligente, ammesso che vi sia — e sembra esserlo la gru[2] o qualche altro — il quale distinguerebbe per nomi come fai tu, contrapponendo a tutti gli altri animali le gru, come un genere unico, esaltando questo solo, e prendendo tutti gli altri in un solo blocco — gli uomini compresi — non darebbe loro altro nome se non quello di bestie. Quanto a noi, cerchiamo dunque di stare bene attenti a non cadere in tutti questi errori. *e*

SOCRATE IL GIOVANE — Come?

FORESTIERO — Non dividendo in blocco il genere animale, per sfuggire il più possibile da simili guai.

SOCRATE IL GIOVANE — Non ce n'è bisogno, infatti.

FORESTIERO — Eppure, anche allora, errammo proprio su questo punto.

SOCRATE IL GIOVANE — Come mai?

FORESTIERO — Perché avevamo classificato tutta la parte direttiva della scienza conoscitiva sotto il genere *allevamento animali*: quelli da mandria, si capisce. No?

SOCRATE IL GIOVANE — Sì.

FORESTIERO — Appunto per questo già da allora ritene- 264

1. Cfr. sopra, 262*a*.

2. Anche per ARISTOTELE nelle gru si notano segni di intelligenza (*Storia degli animali*, 488*a*, 12; 614*b*, 18). Cfr. anche EURIPIDE, *Elena*, 1480 segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Saturnus enim greco nomine Cronos vt Plato in Cratylo docet puritatem integrita
temq; mentis inuiolabilem comprehendit. Quod aut ait Saturno regnante beatos homines
uiuere ostendit diuina quadam viri mente regnante quae et actiones gratia con
templationis instituat humanum genus fore beatum. Ego aut finem mox argume
to faciam si breuem prius allegoriam mysterij huius adduxero. Ait enim presente
mundi circuitum ab oriente ad occidentem esse iouium atq; fatalem: verum fore
quandoq; alterum huic oppositum sub Saturno ab occidente vicissim ad orientem
In quo sponte nascentur homines atq; a senio procedent in iuuentutem. Alimentaq;
illis ultro eterno sub uere ad votum suppeditabuntur. Iouem vt arbitror animam
mundi vocat, cuius lege fatali manifestus hic manifesti mundi ordo disponitur. Pre
terea vitam animorum in corporibus elementalibus iouiam esse vult sensibus actionique
deditam. Saturnum uero supremum inter angelos intellectum: cuius radijs illustren
tur ultra angelos animae accendantur q; et ad intellectualem vitam continue pro
iuribus erigantur quae quotiens ad vitam eiusmodi conuertuntur eatenus sub regno
Saturni dicuntur viuere quatenus intelligentia viuunt. Proinde in ea vita ideo spo
te dicuntur regenerari quia electione propria in melius reformantur. Rursus in dies re
iuuenescere idest in dies, si modo ibi dies dinumerantur magis magisq; florescere. Hoc
illud apostoli Pauli homo interior renouatur in dies. Deniq; illis alimenta sponte affa
tim sub perpetuo uere suppeditari: qa non per sensus operosamq; disciplinam: sed per
lumen intimum summaq; cum vitae tranquillitate atq; voluptate miris veritatis ipsius
spectaculis perfruuntur;

CIVILIS PLATONIS LIBER DE REGNO TRANSLATVS E GRECA LIN
GVA IN LATINAM A MARSILIO FICINO FLORENTINO AD FE
DERICVM VRBINI DVCEM SEMPER INVICTVM.

Socrates maior. Theodorus: hospes eleates: Socrates minor.

So.

INGENTEM TIBI O THEODORE GRATIAM
debeo, quod Theetetum et hospitem hunc eleatem notos mihi fe
ceris. Theo Triplam forte mihi debebis o Socrates postquam ciuilem ti
bi hominem et philosophum circumscripserint. So. An ita dicemus
esse Theodore, quod ex eo audiuerimus, qui in geometria computationi
busq; precellit? Theo Quo pacto o Socrates? So. Quod videlicet unumquemq; hominem
eiusdem esse pretij posuerimus: qui tamen honore longius quam secundum uestram compa
ratione inter se distant. Theo Bene o Socrates atq; iuste per deum nostrum hamo
nem loqueris. ac memoriter admodum errorem in computando meum mihi nunc obie
cisti: quare deinceps te pro istis adibo. Te uero nunc hospes ne pigeat nobis grati

L'esordio del *Politico* nella traduzione latina di Marsilio Ficino di tutte le opere di Platone

(Firenze, Biblioteca Laurenziana, cod. Plut. 82.6, fol. 135*b*).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

vamo che tutti gli animali fossero divisi in mansueti e selvatici. Ché gli animali, la cui natura è tale da farsi ammansire, si chiamano domestici e gli altri selvatici.

SOCRATE IL GIOVANE — Bene.

FORESTIERO — Ora, la scienza che andiamo cercando era ed è relativa agli animali domestici, e va cercata fra quelli che si allevano in gregge.

SOCRATE IL GIOVANE — Sì.

FORESTIERO — Se allora vogliamo giungere presto alla politica, non dobbiamo dividere, come facemmo allora, quando *b* avevamo di mira tutto l'insieme e ci affrettavamo troppo. Ché questo ci ha fatto incappare ora nel caso del proverbio[1].

SOCRATE IL GIOVANE — Quale?

FORESTIERO — Che per non essere andati piano nel dividere come si deve, siamo giunti più tardi al nostro fine.

SOCRATE IL GIOVANE — Meno male, amico forestiero, che sia andata così!

VIII

FORESTIERO — Sia! Ricominciamo dunque da capo a dividere l'allevamento in comune: forse, proprio questo che ricerchi con zelo, tanto meglio te lo chiarirà, una volta condotto a termine, lo stesso ragionamento. E dimmi...

SOCRATE IL GIOVANE — Che cosa?

FORESTIERO — Questo! e certo ne hai udito parlare da qualcuno più di una volta — e [dico udito] perché so bene che non *c* ti è mai capitato di veder di persona[2] allevamenti di pesci lungo il Nilo e negli stagni reali —; invece, avrai forse una conoscenza diretta dei pesci che si allevano nelle fontane.

SOCRATE IL GIOVANE — Certo! Questi li ho visti, e degli altri ho udito molti parlare.

FORESTIERO — E così di allevamenti d'oche e di gru[3], anche

1. Il proverbio era: σπεῦδε βραδέως (*speúde bradéos*), corrispondente al latino *festina lente*.

2. Probabilmente *di persona* li aveva veduti Platone: può essere questa una conferma del suo viaggio in Egitto.

3. Cfr. ARISTOTELE, *Storia degli animali*, 488*a*, 3 segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

se non hai girato per le pianure della Tessaglia, hai sentito certo parlare e credi che ci siano!

SOCRATE IL GIOVANE — E con ciò?

FORESTIERO — Ebbene, ti ho chiesto tutto questo perché *d* fra gli animali che vengono allevati in gregge, ve ne sono di quelli che vivono in acqua e di quelli che camminano per la terra.

SOCRATE IL GIOVANE — Ed è così infatti.

FORESTIERO — E allora, non sei anche tu dell'opinione che la scienza dell'allevamento in comune sia da bipartire così: applicare rispettivamente a ciascuno di questi due gruppi quella parte della presente scienza che gli è propria, chiamando l'una allevamento degli animali che vivon nell'umido, l'altra degli animali che vivono al secco?

SOCRATE IL GIOVANE — Sono anch'io della stessa opinione.

FORESTIERO — E così, anche per la scienza regia non cercheremo a quale di queste due scienze appartenga; è chiaro a *e* chiunque.

SOCRATE IL GIOVANE — Come no?

FORESTIERO — Non solo, ma chiunque saprà dividere questa parte dell'allevamento in comune relativa all'allevamento degli animali che vivono al secco.

SOCRATE IL GIOVANE — E come?

FORESTIERO — Distinguendo gli animali che volano da quelli che camminano.

SOCRATE IL GIOVANE — Verissimo!

FORESTIERO — Non solo, ma sarà forse necessario indagare se la scienza politica riguarda gli animali che camminano? O non credi che anche gli sciocchi, per così dire, sarebbero della stessa opinione?

SOCRATE IL GIOVANE — Lo credo sì.

FORESTIERO — Bisogna dimostrare invece che anche l'allevamento degli animali che camminano va diviso in due, come abbiamo fatto sopra per il numero[1].

SOCRATE IL GIOVANE — Evidente.

FORESTIERO — Ora, ci sembra di scorgere due vie che ten- **265** dono a quella parte ove ci ha spinti il discorso; l'una più rapida,

1. Cfr. sopra, 262*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

che separa una parte piccola rispetto ad una grande[1]; l'altra, più vicina al principio che sopra enunciavamo — per quanto è possibile si deve dividere a mezzo —, è invece più lunga. Possiamo dunque seguire quella delle due che più ci piacerà.

SOCRATE IL GIOVANE — Ebbene, perché non prendere tutte e due[2]?

FORESTIERO — Insieme no, meraviglioso uomo! una dopo l'altra è possibile.

SOCRATE IL GIOVANE — E allora preferisco percorrerle ambedue, l'una dopo l'altra. *b*

FORESTIERO — Ed è facile, ché il resto è poca cosa. Da principio invece, o anche a mezza strada, obbedirti ci sarebbe riuscito difficile. Ma ora, dal momento che così ti piace, seguiamo prima la via più lunga: ancora freschi la percorreremo con maggior facilità. Stai dunque attento alla divisione.

SOCRATE IL GIOVANE — Parla.

IX

FORESTIERO — Fra gli animali domestici che camminano, quelli che vivono in greggi, per loro natura si dividono in due gruppi.

SOCRATE IL GIOVANE — Perché?

FORESTIERO — Perché per natura gli uni sono senza corna, gli altri con corna.

SOCRATE IL GIOVANE — Chiaro. *c*

FORESTIERO — Dividi dunque in due l'arte di allevare gli animali che camminano e distribuiscila all'una e all'altra parte, servendoti di una circonlocuzione[3], ché se tu volessi dare un

1. Cfr. oltre, 266*e*.

2. Sono i bambini a voler sempre « tutti e due »: cfr. *Sofista*, 249*d*.

3. Ho tradotto con *circonlocuzione* il termine greco λόγος (*lógos*). Il significato del testo è: se non hai un *nome* da dare a quest'arte, spiega cosa è, *definiscila*. Mi son riferito alla *VII lettera*, 342*b*, ove così Platone distingue il *nome* dalla *definizione* (λόγος): « In ciascun essere si distinguono tre aspetti mediante i quali si giunge alla sua conoscenza...: primo è il *nome*, secondo la *definizione* (λόγος), terzo l'*immagine*... Noi diciamo, ad esempio, qualcosa *circolo*, ed il suo nome è appunto quello che abbiamo pronunciato ora; secondo è la sua definizione (λόγος), composta di nomi e di verbi ». Cfr. anche *Leggi*, 895*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

nome a ciascuna, la questione ti si complicherebbe più del necessario.

SOCRATE IL GIOVANE — Come dunque bisogna dire?

FORESTIERO — Così: la scienza di allevare animali che camminano si divide in due parti, di cui l'una è da porre in relazione al gruppo degli animali che nel gregge hanno corna, l'altra al gruppo di quelli senza corna.

SOCRATE IL GIOVANE — Si dica dunque così, dal momento *d* che è sufficientemente chiaro.

FORESTIERO — Ebbene, quanto al re ci appare chiaro ch'egli pascola un gregge di animali privo di corna.

SOCRATE IL GIOVANE — Sì che è chiaro!

FORESTIERO — Spezzettiamo ora questo gregge, cercando poi di assegnare al re quel che ne risulta.

SOCRATE IL GIOVANE — Esattamente.

FORESTIERO — E vuoi dividerlo in quelli che hanno unghia féssa e nei solipedi[1], o a seconda della generazione, in quella per incrocio e in quella pura? Tu capisci, infatti.

SOCRATE IL GIOVANE — Cosa?

FORESTIERO — Che cavalli ed asini sono naturalmente atti *e* a generare gli uni dagli altri.

SOCRATE IL GIOVANE — Sì.

FORESTIERO — Mentre tutti gli altri animali domestici del gregge senza corna non possono incrociarsi.

SOCRATE IL GIOVANE — No certo!

FORESTIERO — Ebbene, quale delle due specie sembra che debba prendere in cura l'uomo politico? Quella la cui generazione è per incrocio, o quella la cui generazione è pura?

SOCRATE IL GIOVANE — Evidentemente quella la cui generazione è pura.

FORESTIERO — Ed ora è chiaro che anche questa, come le precedenti, va divisa in due.

SOCRATE IL GIOVANE — Lo va sì.

FORESTIERO — E così abbiamo minutamente diviso la parte **266** domestica e vivente in gregge del genere animale, tranne due

1. Cioè dall'unghia unita. Le specie degli animali ad unghia unita (cavallo, asino, ecc.) s'incrociano fra loro.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

specie, ché la razza dei cani non può essere annoverata fra le bestie che sono allevate in gregge[1].

SOCRATE IL GIOVANE — No certo! Ma a sua volta, come divideremo queste due specie?

FORESTIERO — Come anche è giusto che dividiate Teeteto e tu, dal momento che voi due v'intendete di geometria[2].

SOCRATE IL GIOVANE — Come?

FORESTIERO — Appunto, nel senso della diagonale e poi, di nuovo, in quello della diagonale della diagonale.

SOCRATE IL GIOVANE — Come hai detto?

FORESTIERO — La natura, che è propria del nostro genere *b* implica forse, relativamente al camminare, un carattere diverso dalla diagonale che è radice di un quadrato di due piedi?

SOCRATE IL GIOVANE — No!

FORESTIERO — Non c'è dubbio quindi che viceversa la natura dell'altro genere è in potenza la diagonale della nostra diagonale, dal momento che è costituita di due volte due piedi[3].

1. « Di questo luogo si dànno due interpretazioni. L'una, la vera e più comune, dallo SCHLEIERMACHER fino al CAMPBELL e al JOWETT è la seguente. L'affermazione del Forestiero, essere la divisione esaurita all'infuori di due specie sole, e la esclusione della specie cane, indicano che qui siamo ridotti veramente a dover cercare in confronto dell'uomo non un complesso di specie, ma una sola altra specie nel senso che diamo noi a questa parola. Se l'una delle due è l'uomo, quale sarà allora l'altra? Non resta che il porco. Vero è che il WINCKELMANN pensò alla scimmia; ma allora del porco che ne facciamo, non potendo le specie esser più di due? La scimmia può benissimo non esser stata tenuta in conto da Platone, o la ritenne da escludersi per ragione analoga al cane, cioè che, in quanto sia animale domestico, non è da greggia, come bene mi nota il prof. BIGNONE. L'altra interpretazione sostenuta dallo STALLBAUM, si è che qui il porco non c'entri, ma si parli in genere della divisione in bipede e quadrupede, e che il ridicolo che Platone poi ci trova (266*c-d*), non si riferisca alla gara fra l'uomo e il porco, ma a una partizione successiva dei bipedi in pennuti ed implumi, uomo ed uccelli. Il JOWETT poi, tiene una via di mezzo, e pure ammettendo che qui si parli del porco, crede che a p. 266*c* si venga a parlar degli uccelli. Ma senza dire che in tal caso la partizione, che il Forestiero dice espressamente esser ultima, tornerebbe penultima, abbiamo la prova che gli uccelli invece qui non c'entrano; essi sono stati infatti espressamente eliminati già a p. 264*e* » (FRACCAROLI). Secondo il ROGGERONE, *Platone Politico* 266*a-b* e 271*d*, in « Rivista di filologia e d'istr. classica », 1953, pp. 62-6, non si tratta del porco ma della tartaruga.

2. Cfr. *Teeteto*, e, in particolare per quanto segue, la p. 147*d*, ove si discute la teoria degli *irrazionali*, che Teeteto dice avere imparato da Teodoro.

3. Si prenda il quadrato ABCD, i cui lati abbiano la lunghezza di un piede; il quadrato costruito sulla diagonale del primo, su BD, è, per il teorema di Pitagora, equivalente al doppio del primo quadrato (cfr. *Menone*, 82*a* segg.); essa diagonale è quindi radice quadrata di due piedi ($\sqrt{2}$). A sua volta, il quadrato costruito sulla diagonale del secondo quadrato, su BF, verrà ad essere equivalente al quadruplo del

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

SOCRATE IL GIOVANE — Senza dubbio! ed ora comincio a capire dove vuoi andare a parare.

FORESTIERO — Non solo, ma oltre a questo non ci accor- *c*
giamo, Socrate, come nel fare le presenti divisioni si vada ad incappare in una di quelle questioni che si citano come più adatte a suscitare il riso?

SOCRATE IL GIOVANE — Quale?

FORESTIERO — Che il nostro genere umano è per sorte destinato a entrare in concorrenza con quel genere di esseri che è il più semplice ed il più facile a maneggiare[1].

SOCRATE IL GIOVANE — Lo vedo! E ci è accaduto in modo veramente curioso.

FORESTIERO — Ma non è forse naturale che ciò che è più lento arrivi per ultimo?

SOCRATE IL GIOVANE — Sicuro!

FORESTIERO — E perché non porre attenzione anche a questo, che il re farà una figura più ridicola ancora, in quanto entra in concorrenza con la sua greggia e in questa concorrenza *d*
gareggia con l'uomo che a sua volta si è più di tutti esercitato per la vita semplice[2]?

SOCRATE IL GIOVANE — Che c'è dubbio?

FORESTIERO — Ed ora, Socrate, quello che prima dicemmo nella nostra indagine sul sofista risulta certo più evidente[3].

primo quadrato, e quindi la diagonale del secondo quadrato (BF) è radice di quattro piedi ($\sqrt{4}$). BD è, dunque, la diagonale che è radice di un quadrato di due piedi, mentre BF è potenza (radice: cfr. *Teeteto*, 147*d*) di un quadrato di quattro piedi. Quindi, la natura dell'uomo, che è *bipede* non ha un carattere diverso dalla diagonale che è radice di un quadrato di due piedi, mentre la natura dell'altro genere (il porco o la tartaruga, che ha *quattro piedi*) è in potenza la diagonale della diagonale dell'uomo. E così, se chiamiamo 1 il primo quadrato, avremo che il secondo quadrato è 2 e 4 il terzo e che, dunque, la diagonale di 1 è potenza di 2 e che la diagonale di 2 è potenza di 4.

1. Il porco o la tartaruga: cfr. sopra, nota a p. 266*a*. Il porco è per i Greci l'animale più rozzo e meno illuminato: cfr. *Repubblica*, 372*c*, 535*e*; *Teeteto*, 161*c*; *Leggi*, 819*d-e*; anche PINDARO, *Ol.*, VI, 153; SIMONIDE, *Gramm.*, 7 — DIEHL — 2 segg.

2. Più ridicolo ancora sarebbe il fatto che, dunque, il re si troverebbe in gara con il porcaio. È stato ricordato dal CAMPBELL Ulisse accoppiato ad Eumeo. Cfr. anche *Teeteto*, 174*d*, ove il re è paragonato al porcaio.

3. Cfr. *Sofista*, 227*a-b*: « Il procedimento logico non pone alcuna differenza tra l'opera della spugna o l'effetto della medicina, né certo considera l'una cosa più nobile e l'altra meno, a seconda che il giovamento che deriva dalla purificazione sia o non sia per noi grande. Per rendersi ragione delle cose, quando esso cerca di comprendere di tutte le arti le affinità e le differenze, considera tutte sullo stesso piano, e,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

SOCRATE IL GIOVANE — Cosa?

FORESTIERO — Che il nostro metodo di argomentare non fa nessuna distinzione fra ciò che è più o meno dignitoso, né tiene in minor conto ciò che è più piccolo rispetto a ciò che è più grande, ma va sempre diritto per la propria via, in questo suo tendere alla verità assoluta.

SOCRATE IL GIOVANE — Evidente.

FORESTIERO — Dopo di che, perché tu non mi prevenga, domandandomi quale allora era la via più breve per definire *e*
il re, debbo prevenirti io stesso?

SOCRATE IL GIOVANE — Ma certo!

FORESTIERO — Dico dunque che fin d'allora bisognava sùbito distinguere l'animale che ha i piedi in bipede e quadrupede, e quindi, vedendo che l'umanità partecipa della medesima classe dei volatili, nuovamente dividere la greggia bipede in bipedi implumi e in bipedi pennuti[1], e così, fatta questa divisione, e fin da allora chiarita l'arte di guidare gli uomini, prendere l'uomo politico e regio, e ponendolo su di essa quale auriga, affidargli le redini dello Stato quale un suo diritto, poiché è lui che possiede la scienza adatta a questo.

SOCRATE IL GIOVANE — Mi hai pagato il conto molto bene, **267**
come se si trattasse di un debito, avendovi aggiunto inoltre la digressione a titolo di frutti, saldandolo così definitivamente.

X

FORESTIERO — Su via, dunque, rifacciamoci all'inizio, e sino in fondo annodiamo le fila del nostro ragionamento su quale sia il nome da dare all'arte dell'uomo politico.

SOCRATE IL GIOVANE — Va bene!

FORESTIERO — Nella scienza conoscitiva abbiamo, dunque,

badando a questa somiglianza, non giudica l'una più ridicola dell'altra... ». Cfr. anche *Parmenide* 130*c-e*.

1. « È impossibile spiegare questo passo in modo da scagionare il Forestiero di inesattezza. O egli ha dimenticato che la classe dei pennuti era stata esclusa (264*e*), o di proposito comincia la via più breve da un punto antecedente a quello dove ha notato che c'erano due vie... In tutti i casi la parola πεζόν (*animale pedestre, di terra*) è usata qui in senso diverso da quello di sopra (264*e*, *animale che cammina*) ed è opposto ad ἔνυδρον (*che vive nell'acqua...*) » (CAMPBELL).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

cominciato col distinguere una sezione, quella direttiva, ed in questa una sezione che, per analogia[1], abbiamo detta autodirettiva. A sua volta, da questa scienza autodirettiva è stata *b* distinta l'arte di allevare animali, ché, quest'ultima, non è certo fra i generi minori; e l'arte di allevare animali si è distinta nell'allevamento in gregge[2], e l'allevamento in gregge nel pascere animali che camminano: da questa si è, poi, innanzi tutto separata l'arte di allevare animali senza corna. Per una parte di questa, non certo minore, occorre necessariamente un triplice intreccio[3], ove si voglia comprenderla sotto un solo nome, chiamandola cioè arte di pascere una specie non adatta agli incroci. Ed infine la suddivisione di questa, la sezione relativa *c* al pascere uomini, l'ultima che ci è rimasta nel gregge dei bipedi, questa è proprio quella che ricercavamo e che ad un tempo va ugualmente sotto il nome di arte regia e di politica.

SOCRATE IL GIOVANE — Proprio così!

FORESTIERO — Ma Socrate, è vero poi che questo nostro cómpito l'abbiamo assolto sul serio, come hai detto ora?

SOCRATE IL GIOVANE — Quale cómpito?

FORESTIERO — Abbiamo effettivamente e sufficientemente esposto ciò che ci eravamo proposti? O soprattutto in questo la nostra ricerca è difettosa, che in qualche modo il ragionamento si è venuto esponendo, ma senza raggiungere il suo più *d* vero fine?

SOCRATE IL GIOVANE — Come hai detto?

FORESTIERO — Cercherò di chiarire ancora meglio, a te e a me, ciò che ora ho in mente.

SOCRATE IL GIOVANE — Parla.

FORESTIERO — Fra le arti, relative alla pastorizia, e che dianzi ci son sembrate molte, una non era forse la politica, ed essa non aveva in cura il proprio gregge?

SOCRATE IL GIOVANE — Sì.

FORESTIERO — E ragionando abbiamo definito che questa

1. Cfr. sopra, 260*e*, dove, per esempio, si distingue fra venditori diretti e rivendugliioli.

2. È qui saltata la suddivisione in animali mansueti e selvaggi, introdotta a p. 264*a* e quella in animali acquatici e terrestri (264*b*). Su tali omissioni (anche in *Sofista*, 223*b*, 224*d*) cfr. CAMPBELL e DIÈS (*Notice* al *Politico*, p. XVII).

3. Si sottintenda di *parole*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

non consiste nell'allevar cavalli o altre bestie, ma nella scienza di allevare uomini in comune.

SOCRATE IL GIOVANE — Proprio così.

XI

FORESTIERO — Consideriamo* allora in che cosa i re differiscano da tutti gli altri pastori. *e*

SOCRATE IL GIOVANE — In che?

FORESTIERO — Se vi è qualcuno degli altri pastori, che, pur traendo il proprio nome da un'altra arte, affermi e pretenda di lavorare assieme a loro nell'allevare il gregge.

SOCRATE IL GIOVANE — Come dici?

FORESTIERO — Sai bene che, per esempio, tutti i commercianti, i contadini, i fornai, ed oltre a questi i maestri di ginnastica e la classe dei medici, di fronte ai pastori di uomini, che abbiamo chiamati politici, tutti costoro protesterebbero con- **268**
tinuamente con ogni argomento affermando che sono essi piuttosto che curano il mantenimento degli uomini, e non solo dell'umano gregge, ma anche di coloro che lo governano.

SOCRATE IL GIOVANE — E non avrebbero forse ragione di sostenerlo?

FORESTIERO — Forse: bisognerà vedere. Intanto sappiamo bene questo invece, che ad un bovaro nessuno contesterà mai uno qualsiasi di codesti titoli: lo stesso bovaro nutre la greggia, lui stesso ne è il medico, lui stesso, per così dire, il paraninfo, e relativamente ai parti e alle gravidanze è il solo che sia esperto d'ostetricia. Aggiungi inoltre che in fatto di giuochi e di musi- *b*
ca, nella misura in cui per natura i suoi allievi ci siano portati, nessuno più di lui sa confortarli ed incantandoli ammansirli, eseguendo alla perfezione, sia con strumenti sia con la sola bocca, quel genere di musica che più si conviene al suo gregge. E così anche per gli altri pastori, no?

SOCRATE IL GIOVANE — Esattamente.

* 267*e*-268*d*: *Unilateralità della prima definizione. Definire il politico allevatore di uomini in comune, o pastore di uomini, non è ancora aver còlto la specifica funzione del politico stesso, ché mille altri potrebbero aspirare a tale titolo.*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

FORESTIERO — E allora, come potrà sembrare diritto e cristallino il nostro ragionamento intorno al re? quando lo poniamo unico pastore e nutritore del gregge umano, scegliendolo fra mille altri pretendenti? *c*

SOCRATE IL GIOVANE — In nessun modo.

FORESTIERO — Non avevamo dunque ragione — poco fa — di temere, quando ci è venuto il sospetto che forse attraverso la discussione potevamo aver colto un certo aspetto della regalità, senza tuttavia essere riusciti a delineare esattamente l'uomo politico, e che non ne saremmo stati capaci finché non avessimo eliminati tutti quelli che gli si agitano intorno e pretendono di accompagnarsi a lui nell'arte del pastore, e finché non lo avessimo separato da costoro, per presentarlo solo e in tutta la sua purezza?

SOCRATE IL GIOVANE — Giustissimo. *d*

FORESTIERO — Ecco, dunque, o Socrate, ciò che dobbiamo fare, se proprio all'ultimo non vogliamo disonorare il nostro ragionamento.

SOCRATE IL GIOVANE — Questo poi non lo dobbiamo permettere in nessun modo.

XII

FORESTIERO — Ed allora* dobbiamo riprendere la questione da altro principio e seguire tutt'altra via.

SOCRATE IL GIOVANE — Quale?

FORESTIERO — Aprendovi, per così dire, una parentesi che sia come uno scherzo, poiché dovremo servirci di un largo squarcio di un lungo mito[1], e quindi, come prima, procedendo *e*

* 268*d*-277*d*: *Il mito sull'età di Crono e sull'età di Zeus: come lo stesso Tutto sia armonia e ad un tempo tensione dialettica. L'età in cui il Tutto fu retto dal divino (l'età di Crono) e l'età in cui il Tutto e gli uomini sono abbandonati a se stessi (l'età di Zeus). Gli attuali politici non sono paragonabili a pastori di uomini: tale fu il divino nell'età di Crono. Politéia divina e politéia umana. Il politico non « allevatore » del gregge umano: egli ha c u r a degli uomini. Tirannide e politica. Necessità di distinguere ancora per definire il politico esattamente.*

1. Sul presente mito, sulla sua funzione, sui suoi rapporti con quello delle *Leggi* (713*a*-*e*) e con gli altri miti platonici, sulle possibili fonti usate da Platone e sul come egli le abbia rielaborate in vista dei proprii scopi, sulla relativa letteratura, cfr. F.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

di divisione in divisione, raggiungere la conclusione che stiamo ricercando. Dobbiamo far così?

SOCRATE IL GIOVANE — Non c'è dubbio.

FORESTIERO — Stai dunque bene attento al mio mito, sì come i fanciulli[1], ché del resto, non sono molti anni che hai rinunciato ai giuochi dell'infanzia.

SOCRATE IL GIOVANE — Parla!

FORESTIERO — Ebbene, fra tante altre leggende del tempo che fu, si narrava, e si racconterà ancora, quella del prodigio avvenuto a proposito della famosa contesa fra Atreo e Tieste[2]. Devi infatti averne sentito parlare e ricordarti quanto si dice che allora sia avvenuto.

SOCRATE IL GIOVANE — Forse accenni al prodigio dell'agnello d'oro.

FORESTIERO — No, ma a quello che invertì il tramontare 269
e il sorgere del sole e degli altri astri: difatti ove ora si levano, allora tramontavano, mentre sorgevano dal punto opposto: e fu proprio in quell'occasione che, per attestare il suo favore ad Atreo, la divinità mutò la legge del loro corso in quella che attualmente hanno.

SOCRATE IL GIOVANE — Ed infatti si racconta anche questo.

FORESTIERO — E da molti abbiamo udito anche del regno che tenne Crono[3].

SOCRATE IL GIOVANE — Da moltissimi, anzi. *b*

ADORNO, *Dialettica e politica in Pl: saggio sul « Politico » e sulle « Leggi »*, in « Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere la Colombaria », Firenze, 1956, pp. 136 segg.: anche *Introduzione*, pp. 74-75.

1. Cfr. *Repubblica*, 545*e*; F. ADORNO, *op. cit.*, pp. 136-7.

2. La leggenda che si ricava da uno scolio al v. 988 dell'*Oreste* di Euripide, e dal quale è probabile che Platone abbia attinto, dice che Ermes, per vendicare la morte di suo figlio Mirtilo, ucciso da Pelope figliolo di Tantalo, fece nascere nel gregge di Atreo, figlio di Pelope, un agnello dal vello d'oro, che doveva esser causa di tutti i guai dei Pelopidi. Quando, morto Pelope, Atreo e suo fratello Tieste entrarono in lotta per la successione al trono paterno, Atreo volle dimostrare, presentando l'agnello d'oro, ch'egli aveva il favore degli dèi, ma Tieste persuase la cognata Aerope, moglie di Atreo, a consegnargli l'agnello. Atreo avrebbe così perduto il regno, se Zeus non fosse intervenuto in suo favore compiendo un altro prodigio, cioè quello di mutare in senso opposto il corso del sole e delle Pleiadi. Un'altra leggenda diceva invece che il sole avrebbe volto indietro il suo corso per l'orrore di quei delitti. Cfr. anche ERODOTO, II, 142, il quale riporta che i sacerdoti egiziani raccontavano di tali mutamenti avvenuti più volte nel corso del sole.

3. Platone inserisce qui un'altra leggenda, quella del regno di Crono, che sarebbe stato un'età dell'oro; e sùbito dopo un'altra ancora, quella secondo cui i primi uo-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

FORESTIERO — Non solo, ma non hai sentito dire che i primi uomini nascevano dalla terra e non si generavano gli uni dagli altri?

SOCRATE IL GIOVANE — Antica leggenda, anche questa.

FORESTIERO — Ebbene, tutte queste meraviglie, queste ed infinite altre anche più meravigliose, hanno una sola causa; soltanto che, per il gran tempo trascorso, alcune sono svanite dalla memoria, altre si narrano a episodi, ciascuna a sé, senza alcun nesso fra loro. Quanto al prodigio che fu causa di tutti *c* questi effetti nessuno ne ha discorso ed è quindi l'ora che qualcuno lo esponga[1], perché una volta che se ne sia parlato risulterà quanto esso convenga a delineare il ritratto del re.

SOCRATE IL GIOVANE — Molto bene! ed ora parla senza trascurare nulla.

XIII

FORESTIERO — Ascolta! Talvolta è lo stesso Dio che dirige quest'universo sulla sua via e nel suo ruotare, talvolta invece lo lascia libero, quando i periodi del tempo che gli è assegnato abbiano compiuto la misura: allora l'universo, di suo impulso, prende nuovamente a girare, grazie alla propria vita ed all'intelligenza di cui fu dotato ad opera di colui che originariamente *d* lo costituì. E questa tendenza a ripercorrere in senso inverso la propria via gli è necessariamente connaturata per la seguente ragione.

SOCRATE IL GIOVANE — Quale?

FORESTIERO — Conservare sempre il proprio identico stato, nelle identiche relazioni, e rimanere eternamente identico, questo è proprio delle sole cose fra tutte le più divine, mentre la natura del corpo non gode di tale ordine[2]. Ora, quell'essere che

mini nascevan dalla terra. Sulla razionalizzazione di tali leggende, cfr. J. B. SKEMP, *Plato's Statesman*, New-Haven, 1952, pp. 82-85. Cfr. anche *Fedro*, 229*c*-230*a*.

1. Cfr. F. ADORNO, *op. cit.*, p. 137: Platone ci dice che fa uso di altri miti e leggende, ma che va oltre le sue stesse fonti e ne usa in funzione del proprio ragionamento e del proprio scopo.

2. « La favola cosmica consiste nei due alterni cicli. Si fonda sulla opposizione, essenziale al platonismo, fra l'elemento divino, immobile, e l'elemento corporeo, soggetto a mutamento. Per bello che sia il Mondo, o il Cielo, generato da Dio, la *Repubblica* ci ha detto (530*a*-*b*) che, materiale e visibile, non poteva avere un movimento

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

noi chiamiamo cielo e cosmo[1], nonostante abbia avuto da chi lo ha generato molti e felici doni, tuttavia partecipa anche di corpo, sì che non potrebbe essere totalmente esente da muta- *e*
menti; comunque, relativamente alle proprie possibilità, e come meglio può, si muove nello stesso luogo, allo stesso modo, con un sol movimento. Ecco perché ebbe in sorte di ripercorrere all'indietro il proprio corso, che è fra tutte le deviazioni quella che meno lo allontana dal suo moto. Soltanto che il volgere sempre se stesso di per sé non è forse possibile a nessuno, se non a chi a sua volta sia guida di tutte le cose che si muovono[2]; solo che a costui non è lecito muovere talvolta per un verso e poi di nuovo per il verso opposto. Per tutte queste ragioni non si può dunque dire che il cosmo sia causa della sua stessa rotazione, né, viceversa, che sia interamente ed ininterrottamente mosso da Dio in queste due opposte direzioni, ma nep- 270
pure che lo volgano due dèi che abbiano fra di loro pensieri opposti. Ora, come sopra dicevo, l'unica soluzione che resta è che talvolta esso sia diretto da un'altra causa divina, e, riacquistando una vita nuova, riceva dal suo demiurgo un'immortalità che si rinnova; mentre talvolta, lasciato libero, si muova da sé solo, poiché, abbandonato al momento opportuno, può andare indietro per molte miriadi di circolazioni, ché la sua immensa massa, equilibratissima, ruota su di un piccolissimo piede[3].

SOCRATE IL GIOVANE — Quanto hai esposto mi sembra che *b*
sia stato detto con molta verosimiglianza.

perfettamente regolare; ed il *Timeo* (36*c-d*) scomporrà tale movimento in due cerchi che s'incrociano e che percorrono le due opposte rivoluzioni della sostanza del Medesimo e della sostanza dell'Altro. Questi due movimenti, che nel *Timeo* s'incrociano, Platone li fa qui succedere periodicamente... » (DIÈS, *op. cit.*, p. XXX). Cfr. anche ADORNO, *op. cit.*, pp. 137-40.

1. Anche nel *Timeo* (28*b*) Platone usa i termini οὐρανός (*cielo*), κόσμος (*cosmo*) e τὸ πᾶν (il tutto) come sinonimi.

2. Cfr. *Leggi*, 896*a* segg.

3. Probabilmente Platone per esplicare il mito stesso, doveva tener presente — com'è stato dimostrato — « un apparecchio rappresentante i moti del cielo, ben equilibrato e mobile su di un pernio ». Cfr. P. M. SCHUHL, *Sur le mythe du Politique*, in « Rev. de Mét. et de Morale », 1932, p. 49. Cfr. anche A. RIVAUD, *Le système astronomique de Platon*, in « Rev. d'histoire de la Philosophie », 1928, pp. 1-26; P. TANNERY, in « Mémoires scientiphiques », I, p. 320; II, 20. Su come doveva funzionare tale apparecchio, cfr. F. ADORNO, *op. cit.*, pp. 138-9. Per quel che riguarda l'alternarsi dei due cicli si è fatto il nome di Empedocle (cfr. E. BIGNONE, *Empedocle*, Torino,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

XIV

FORESTIERO — Ed ora, riflettendo su ciò che si è detto, cerchiamo di comprendere quale sia quell'accidente che dicevamo essere causa di tante meraviglie. È proprio in questo, difatti, che consiste.

SOCRATE IL GIOVANE — In che?

FORESTIERO — In questo correre dell'universo talora nel senso in cui gira ora, talora in senso opposto.

SOCRATE IL GIOVANE — E come?

FORESTIERO — Questa mutazione dev'essere ritenuta fra tutti *c* i rivolgimenti che avvengono in cielo come il maggiore ed il più perfetto.

SOCRATE IL GIOVANE — Parrebbe di sì.

FORESTIERO — Bisogna quindi ritenere che queste mutazioni grandissime, allorché avvengono, avvengono anche per noi che viviamo in quel momento.

SOCRATE IL GIOVANE — Naturale anche questo.

FORESTIERO — Ma non sappiamo anche noi che grandi, molte e svariate mutazioni, quando avvengono tutte insieme, la natura degli esseri viventi le sopporta con difficoltà?

SOCRATE IL GIOVANE — Certo!

FORESTIERO — Fatalmente avvengono allora devastazioni grandissime in seno al mondo animale, e, soprattutto, quasi un *d* nulla rimane del genere umano[1]. Sui superstiti cade poi un gran numero di nuovi e meravigliosi accidenti, di cui questo è il più grave, dovuto all'inversione del moto dell'universo, quando si verifica il rivolgimento inverso a quello che è attualmente stabilito.

SOCRATE IL GIOVANE — E qual è?

FORESTIERO — Per tutti gli esseri viventi, l'età che ciascuno di essi aveva, arrestò innanzi tutto il proprio corso, e ciò che vi era di mortale cessò sùbito dal procedere verso un'apparenza di maggiore vecchiezza, e cambiando direzione in senso con-

1916, pp. 213 segg., 231 segg., *Appendice II*; W. JAEGER, *Theology in the Greek Philosophers*, Oxford, 1948, p. 140). Per l'esposizione dei due cicli si è fatto il nome di Zoroastro (cfr. SREMP, *op. cit.*, p. 146). Cfr. ADORNO, *op. cit.*, pp. 141-3.

1. Cfr. *Timeo*, 22*b* segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

trario, tornava a divenire sempre più grande e più fresco. I bianchi capelli dei vecchi tornarono ad annerire e le guance *e* di chi aveva la barba, tornando lisce, restituirono a ciascuno la passata freschezza, ed a coloro che erano imberbi, i corpi si fecero più lisci e sempre più piccoli, giorno per giorno e notte per notte, assumendo nuovamente lo stato del neonato, simili al neonato nell'anima e nel corpo, finché, totalmente consumandosi, finirono con lo sparire completamente. Non solo, ma il cadavere di coloro che in quel tempo morirono per morte violenta, patendo i medesimi effetti, rapidamente, nel volgere **271** di pochi giorni, si disfaceva e svaniva.

XV

SOCRATE IL GIOVANE — Forestiero, ma come nascevano allora gli esseri viventi? E come reciprocamente si generavano?

FORESTIERO — Evidentemente, Socrate, nello stato naturale di allora non esisteva reciproca generazione; ma questa leggenda, che si racconta, di una razza nata dalla terra[1] si riferisce appunto a questa gente, la cui stirpe a quel tempo scaturiva di nuovo dalla terra, e di essa viveva il ricordo nei nostri più antichi antenati, i quali, si trovarono a confinare con il primo ciclo che veniva compiendo il proprio tempo ed a nascere all'inizio dell'attuale. E furono essi, infatti, che ci tramandarono *b* queste leggende, alle quali oggi, senza una buona ragione, molti non prestano fede. Io credo invece che si debba riflettere su ciò che ne deriva. Dal momento che i vecchi tornavano fanciulli, ne segue che i morti, i quali giacevan sotto terra, quanti almeno un dio non avesse guidato ad altra sorte, ricostituendosi e rinascendo alla vita, s'inserivano nel giro di quella generazione che veniva compiendosi in senso opposto, e per tal ragione necessariamente nati dalla terra, ebbero il loro nome e dettero origine alla leggenda. *c*

SOCRATE IL GIOVANE — Questa è appunto la conseguenza di ciò che è stato precedentemente detto. Ma quel modo di vita

1. Sugli autoctoni cfr. *Menesseno*, 237*b*; *Repubblica*, 414*e*; *Sofista*, 246 segg.; *Timeo*, 23*d-e*; *Crizia*, 109*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

che tu affermi esserci stato sotto Crono viene a trovarsi all'epoca di quegli antichi rivolgimenti, o in questi in cui viviamo noi? Ché la rivoluzione degli astri e del sole evidentemente può avvenire tanto nell'uno quanto nell'altro ciclo.

FORESTIERO — Hai perfettamente seguìto il mio discorso. *d* Ora, ciò che tu domandavi sullo spontaneo prodursi di tutte le cose in funzione degli uomini, questo non ha niente a che fare con l'attuale ciclo in corso, ma sempre con quello precedente. Allora, infatti, lo stesso Dio si dava pensiero e governava in primo luogo su tutto l'intero moto circolare, mentre, allo stesso modo, regione per regione, tutte le parti del cosmo erano distribuite sotto il governo dei singoli dèi[1]. E così, a seconda delle razze e delle gregge, come avviene fra i pastori, si erano divisi gli stessi animali, e ciascun dèmone bastava a tutti i possibili bisogni di quel gruppo di animali che egli *e* governava, sì che nulla v'era di selvaggio, né si divoravano l'un l'altro, né v'era fra di loro, per nessuna ragione, guerra o discordia; ma tante altre cose sarebbero da dire, che derivavano da un simile ordinamento del mondo. Quanto poi si racconta della vita spontanea e facile degli uomini, questa ne è la spiegazione: Dio in persona li allevava e governava, così come oggi gli uomini — razza d'animali diversa e più divina — governano altri animali a loro inferiori[2]. E poiché li reggeva lo 272 stesso Dio, non v'erano costituzioni, né possedevano donne e figliuoli, ché tutti ritornavano in vita dalla terra, senza alcun ricordo delle loro esistenze anteriori. Ma se mancavano di tutto questo, avevano frutti in abbondanza dagli alberi e da molte altre piante, e non per virtù di scienza agraria, ma per dono spontaneo della terra. E per lo più vivevano all'aria aperta, nudi e senza letti, ché temperate erano le stagioni sì che non ne potevano soffrire, e soffici erano i loro giacigli, ché abbondante l'erba germogliava dalla terra. Questa, o Socrate, la vita *b* sotto Crono; quale sia poi la vita che si dice sotto Zeus, questa di ora, per tua stessa esperienza la conosci. E tu sapresti, se lo volessi, giudicare quale delle due sia la più felice?

SOCRATE IL GIOVANE — Assolutamente no!

1. Sulla difficoltà del passo cfr. G. A. ROGGERONE, *op. cit.*, p. 67.
2. Cfr. *Leggi*, 713*c-d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

FORESTIERO — Vuoi allora che in qualche modo sia io a giudicare per te?

SOCRATE IL GIOVANE — Ma sì.

XVI

FORESTIERO — Ebbene, se gli alunni di Crono, con tanto agio e facilità di poter dialogare, non solo con gli uomini ma anche con le bestie, si servivano di tutti questi vantaggi per *c* filosofare, conversando tanto con le bestie quanto fra di loro, ed interrogando tutte le creature per vedere se qualcuna, per sua propria disposizione, possedesse qualcosa in più delle altre che contribuisse ad aumentare il livello della saggezza, è facile giudicare che la gente di quel tempo era infinitamente più felice di quella d'oggi. Se invece, gravi di cibo e di bevande, discorrevan fra loro e con le bestie raccontandosi favole, quali *d* anche ora si dicono di loro, anche in questo caso, se debbo confessare la mia opinione, estremamente più facile è il giudizio. Ad ogni modo lasciamo fra parentesi tale problema, fino a che non appaia qualche testimone che sappia esaurientemente dirci se gli uomini di quei tempi avevano interesse per le scienze e per il vantaggio dei ragionamenti[1]. Per il momento parliamo invece del perché abbiamo risvegliato questo mito, affinché si possa avviare alla sua conclusione ciò che segue.

Dopo che il tempo si compì per tutte queste cose ed era necessario che avvenisse la mutazione, e già tutta la stirpe nata dalla terra era anch'essa scomparsa, poiché ciascun'anima ave- *e* va pagato il debito di tutte le incarnazioni, cadendo in terra come seme[2] tante volte quante era stato prestabilito, proprio allora il pilota dell'universo, abbandonando, per così dire, la barra del timone, si ritirò nel proprio osservatorio[3], e nuovamente il cosmo fu dal destino e per una sua innata inclinazione ricondotto indietro. Gli dèi allora, che nei singoli luoghi dividevano il comando con la divinità suprema, non appena

1. Sull'importanza di questa pagina, cfr. ADORNO, *op. cit.*, pp. 141-2.

2. Cfr. *Timeo*, 41 segg.; anche *Fedone*, 113-114; *Repubblica*, 618 segg.; *Fedro*, 248.

3. Cfr. *Timeo*, 42*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

compresero quello che avveniva, a loro volta abbandonarono le parti del cosmo che essi proteggevano. Ed il cosmo, rivol- 273
gendosi e rimbalzando indietro, spinto ad un tempo in due opposte direzioni, dal movimento che cominciava e da quello che finiva, in quest'urto determinò in se stesso una violenta scossa, che provocò di nuovo la distruzione di ogni genere di animali. In séguito, trascorso il tempo dovuto, e riposando ormai dagli sconvolgimenti, dai disordini, dai terremoti, il cosmo, ritornato quieto, si mosse, con moto ordinato, nel proprio consueto corso, vegliando e regnando egli stesso su ciò che si trovava in lui e sopra se medesimo, mèmore, per quanto gli *b*
era possibile, degl'insegnamenti del suo demiurgo e padre.

Da principio vi si attenne con maggior precisione, da ultimo più fiaccamente: e causa di questo fu l'elemento corporeo che faceva parte della sua costituzione e che portava in sé dalla sua originaria natura, natura partecipe di grande disordine prima di giungere all'attuale ordinamento[1]. Infatti, per virtù di chi lo compose, il mondo possiede tutto ciò che ha di bello; mentre dalla sua condizione precedente nell'universo si genera quanto *c*
vi è di male e di ingiusto, e da essa il cielo riceve tutto questo e lo riproduce negli esseri viventi. Quando, dunque, beneficiando della guida del suo pilota, nutriva gli esseri che vivevano in lui, minimi erano i mali che produceva e grandi i beni; separatosi invece dal suo pilota, durante il tempo che immediatamente segue tale separazione, compie sempre il tutto ottimamente, ma via via che il tempo trascorre ed in lui s'ingenera l'oblio, sempre più riprende il sopravvento l'influenza dell'originario disordine, finché da ultimo sboccia in pieno fiore, e rari sono i beni, molti i mali che esso accoglie in sé, tanto da correre il *d*
rischio di andare in rovina, egli stesso e ciò che in sé racchiude. Il dio allora, che già lo aveva posto in ordine, vedendolo in difficoltà, preoccupato che così sbattuto dalla tempesta di tanto disordine non si dissolva naufragando nel mare senza fine della disuguaglianza[2], nuovamente si pone al timone: dopo aver raddrizzato quelle parti che nel periodo percorso, in cui pro-

1. Sia pur in altro senso, cfr. *Crizia*, 120*d*-121*b*. Cfr. *Timeo*, 30*a*, 48*a*, 53*b*; anche *Leggi*, 896*e*.

2. Cfr. *Parmenide*, 164*b*-*d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

cedeva alla deriva, s'erano sciupate e dissolte, lo ripone in ordine e, ricostituendolo nella sua retta forma, lo rende immor- *c*
tale ed immune da vecchiezza.

Questo, dunque, lo abbiamo detto per amor di compiutezza. Ma perché anche ci serva a chiarire la figura del re, basta rifarci solo a quello che dicemmo all'inizio del nostro discorso. Quando difatti il cosmo si rivolse nella direzione dell'attuale generazione, a sua volta si fermò lo stesso corso delle età, onde sorsero nuovi avvenimenti opposti a quelli di prima. Così quei viventi, che per la piccolezza, a cui si erano ridotti, stavano per scomparire, ricominciarono a crescere, mentre i corpi da poco germogliati dalla terra, incanutivano e, nuovamente morendo, tornavano a discender sotto terra. Ed allo stesso modo si mutavano tutte le cose, imitando e seguendo la sorte dell'universo, 274
e, particolarmente, le gravidanze, i parti, l'allevamento imitarono e necessariamente seguirono l'andamento generale. Non era più possibile infatti che l'animale si producesse, in grembo alla terra, per opera di agenti eterogenei; ma come al cosmo era stato imposto di governar se stesso nel suo corso, così anche alle sue parti, fu imposto, per analogia, di concepire, partorire
e nutrire autonomamente, per quanto era possibile. E così sia- *b*
mo giunti proprio a quel punto ove tendeva tutto il nostro discorso. Intorno alle altre bestie, infatti, ci sarebbe da parlare molto a lungo — quale fosse allora la condizione di ogni singola specie e per quali cause si siano mutate —, intorno agli uomini invece, il discorso è più breve e più appropriato. Privati della cura del dèmone che ci possedeva e manteneva, poiché a sua volta la maggior parte delle bestie per natura feroce si era
inselvatichita, essendo rimasti deboli e indifesi, gli uomini ve- *c*
nivano sbranati da quelle bestie, e per di più in quei primi tempi erano senza industria né arti: il nutrimento che spontaneamente si offriva loro era venuto meno, né ancora sapevano come procacciarselo, ché alcuna necessità ve li aveva costretti prima. Per tutte queste ragioni essi vivevano in gran difficoltà. Ecco perché quelli che l'antica tradizione chiama doni degli dèi ci furono ad un tempo donati col dovuto insegnamento e disciplina[1]: il fuoco da Prometeo, le arti da Efesto e dalla

1. Cfr. il noto mito del *Protagora*, 320*c*-322*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

sua collaboratrice[1], le semenze e le piante da altri[2]. Di qui sor- *d*
sero tutte quante le cose che servono d'aiuto alla vita umana, dopo che gli uomini abbandonati dalla cura degli dèi, come appena sopra abbiamo detto, dovettero condursi da se stessi ed aver cura di loro medesimi, sì come il cosmo intero; e noi, imitando il cosmo e seguendolo per tutto il corso del tempo, ora si vive e si nasce in tale maniera, allora in quell'altra. E qui *e*
mettiamo punto al mito, cercando di trarne profitto per vedere quanto erravamo nel nostro discorso precedente, quando ci rappresentavamo l'uomo regio e il politico.

XVII

SOCRATE IL GIOVANE — Come dunque e in che misura tu dici che ci sia capitato di sbagliare?

FORESTIERO — Errore lieve in un certo senso, ma in un altro parecchio grave, assai maggiore e più profondo di quanto non mi sembrasse allora[3].

SOCRATE IL GIOVANE — Cioè?

FORESTIERO — Interrogati sul re e sull'uomo politico secondo quello che è l'attuale ciclo del mondo e la presente generazione, abbiamo invece celebrato chi, durante il periodo contrario, era in quel tempo pastore del gregge umano, e, oltretutto, divino e non mortale pastore: ecco come siamo andati, e mol- 275
to, fuori strada. Non solo, ma lo abbiamo presentato come avente in mano le redini di tutto lo Stato, senza tuttavia spiegare come: il che è vero, ma non è tutto, né è stato detto con chiarezza. Il nostro errore è stato quindi da questo punto di vista meno grave.

1. Cfr. *Protagora*, 321*d-e*; *Leggi*, 920*d*, d'onde appare chiaramente che la collaboratrice di Efesto è Atena.

2. Queste altre divinità sono evidentemente Demetra, Persefone e Trittolemo: cfr. *Leggi*, 782*b*.

3. « Parlando del re come pastore di uomini, abbiamo errato in due sensi: in primo luogo perché, affermando che il suo governo si estendeva all'intero Stato, non definimmo con sufficiente precisione il modo del suo governo; sicché la nostra definizione includeva certe funzioni che appartengono ad altri artefici; e poi (e qui è l'errore più grave), perché confondemmo l'uomo di Stato del ciclo presente col pastore divino dell'età dell'oro » (CAMPBELL). Cfr. sopra, 268*a-d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

SOCRATE IL GIOVANE — Vero.

FORESTIERO — A quanto sembra bisogna dunque definire prima come si deve governare lo Stato, se poi vogliamo sperare di aver così compiutamente definito l'uomo politico.

SOCRATE IL GIOVANE — Bene.

FORESTIERO — Ed è questa la ragione per cui abbiamo aggiunto anche il mito, per dimostrare non solo che tutti intendono di partecipare all'allevamento d'un gregge, in collaborazione con l'uomo che stiamo ricercando, ma anche per poter scoprire con maggior chiarezza chi solo, paragonato ai pastori ed ai bovari, avendo cura dell'allevamento umano, è degno d'essere così definito. *b*

SOCRATE IL GIOVANE — Giusto!

FORESTIERO — Ora, o Socrate, io credo che questa figura del pastore divino sia troppo alta per essere paragonata al re[1]: i politici d'oggi sono ben più simili per natura ai propri sudditi e tanto più ad essi si avvicinano per come sono educati ed allevati. *c*

SOCRATE IL GIOVANE — Esatto!

FORESTIERO — Costoro dunque vanno studiati nella stessa maniera, qualunque sia la loro natura.

SOCRATE IL GIOVANE — Certo!

FORESTIERO — Ritorniamo dunque sui nostri passi, poiché l'arte che dicemmo autodirettiva[2] e che si prende cura degli animali, non individualmente ma collettivamente, allora la chiamammo sùbito *arte di allevare in gregge*[3]... Te ne ricordi, no? *d*

SOCRATE IL GIOVANE — Sì.

FORESTIERO — È appunto su questa che abbiamo sbagliato, poiché in essa non abbiamo affatto compreso o nominato l'uomo politico, anzi ci è sfuggito proprio per colpa di quella denominazione.

SOCRATE IL GIOVANE — Come?

FORESTIERO — Che ciascuno allevi la propria greggia è in un certo senso cosa comune a tutti i pastori, ma non all'uomo politico: eppure abbiamo usato per lui questa parola, mentre

1. Cfr. *Leggi*, 853*c*.
2. Cfr. sopra, 260*e* segg.
3. Cfr. sopra, 261*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

dovevamo usarne un'altra che si potesse attribuire a tutti. *e*

SOCRATE IL GIOVANE — Tu dici il vero, supposto che ve ne sia una.

FORESTIERO — Ad esempio, l'« aver cura » non è forse qualcosa di comune a tutti, senza specificare se si tratti di nutrire o di qualche altra azione particolare? Se invece l'avessimo chiamata arte di governare il gregge o di prenderne cura o di farci, in qualche modo, attenzione, in senso generale, avremmo forse un termine capace d'includere in sé l'uomo politico e tutti gli altri, dal momento che il nostro ragionamento richiedeva proprio questo.

XVIII

SOCRATE IL GIOVANE — Giusto. Ma allora, in che modo sa- 276
rebbe avvenuta la divisione seguente?

FORESTIERO — Come prima abbiamo diviso l'allevamento del gregge in animali che camminano ed implumi, in animali non da incrocio e senza corna, dividendo nello stesso modo avremmo potuto comprendere, nella nostra definizione, sia l'attuale governo delle greggi, cioè l'autorità regia, sia quella del tempo di Crono.

SOCRATE IL GIOVANE — Sembra; ma, ti chiedo, quale ne sarebbe la conseguenza?

FORESTIERO — È chiaro che chiamando così l'arte di governare il gregge, nessuno ci potrebbe mai obbiettare che non si *b*
tratta affatto di *cura*, come invece, e con ragione, ci fu obbiettato che non vi è fra noi nessun'arte degna di questo nome di allevatrice, e che se mai una ve ne sia, questa, prima e più giustamente, è propria di molti altri piuttosto che di qualsiasi re.

SOCRATE IL GIOVANE — Giusto.

FORESTIERO — Invece, relativamente alla *cura* della comunità umana, nessun'arte potrebbe pretendere di averne il diritto quanto e meglio dell'arte regia, ed essa, effettivamente, è arte *c*
di governare tutti gli uomini.

SOCRATE IL GIOVANE — Hai ragione.

FORESTIERO — Ma Socrate, non ci accorgiamo che dopo questo, proprio nel concludere abbiamo nuovamente commesso un grosso errore?

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

SOCRATE IL GIOVANE — Quale?

FORESTIERO — Questo, che se anche ci fossimo perfettamente convinti della esistenza di un'arte qualsivoglia che ha per contenuto di nutrire il gregge bipede, non per questo avremmo potuto chiamarla senz'altro regia o politica, come se l'avessimo esattamente definita.

SOCRATE IL GIOVANE — E allora?

FORESTIERO — Innanzi tutto, come dicevamo, bisognava cambiarle nome, orientandoci verso il termine *cura* più che verso *d*
il termine *nutrimento*, e quindi dividere quest'arte, ché forse implica altre non piccole divisioni.

SOCRATE IL GIOVANE — Quali?

FORESTIERO — Avremmo dovuto innanzi tutto distinguere il pastore divino da chi ha in cura il mondo degli uomini.

SOCRATE IL GIOVANE — Giusto.

FORESTIERO — Ed a sua volta, così distinta l'arte dell'aver cura, bisognava dividerla in due.

SOCRATE IL GIOVANE — Come?

FORESTIERO — Distinguendo ciò che è imposto con la forza da ciò che è accettato volontariamente.

SOCRATE IL GIOVANE — E perché?

FORESTIERO — Ché anche qui, prima, commettendo un er- *e*
rore con più leggerezza che non si dovesse, abbiamo fusi insieme il re ed il tiranno, che sono invece differentissimi, sia per la loro personalità sia per il loro rispettivo modo di governare.

SOCRATE IL GIOVANE — Vero.

FORESTIERO — Ed allora, correggendoci ancora una volta, vuoi che, come dicevo, si divida la umana cura del governare in due sezioni, la cura imposta con la forza e quella accettata volontariamente?

SOCRATE IL GIOVANE — Ma certo!

FORESTIERO — E dunque, chiamando tirannide il governo dei violenti, arte politica il governo spontaneamente offerto e che si esercita su di un gregge di bipedi che lo accetta di propria volontà[1], chi a sua volta possiede tale arte e tale cura non dichiareremo che questo è veramente il re e l'uomo politico?

1. Cfr. oltre, 291*e*. Anche SENOFONTE, *Memorabili*, IV, 6, 12.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

XIX

SOCRATE IL GIOVANE — Ma così, o forestiero, siamo forse riusciti a condurre in porto la nostra definizione dell'uomo politico! 277

FORESTIERO — Sarebbe per noi una gran bella cosa, Socrate. Ma non basta che ne sia convinto tu solo: debbo esserne convinto anch'io, con te. Secondo me, invece, non mi sembra che la figura del nostro re sia ancora ben definita. Anzi, come gli scultori che talvolta per esagerato desiderio di aggiungere più e maggiori ornamenti di quanto sia necessario alle loro singole opere, finiscono per andar più lenti, così noi, volendo dimostrare ora, non solo al più presto possibile, ma anche solennemente, l'errore commesso nella nostra precedente esposizione, abbiamo ritenuto che fosse degno del re scegliere grandi esemplari, e, prendendoci sulle spalle la straordinaria mole del mito, siamo stati costretti ad usarne più di quanto sarebbe stato necessario. Ecco perché siamo andati tanto per le lunghe nella esposizione di esso e non abbiamo affatto saputo porre termine al racconto: senza dubbio il nostro discorso, come il ritratto di una figura viva, pare, che sia stato disegnato bene nelle linee di contorno, ma senza aver raggiunto quel rilievo che si ottiene con le tinte e con la fusione dei colori. Tuttavia, meglio che con un disegno e meglio che con qualsiasi opera materiale, è con la parola e con il discorso che si può rappresentare una figura viva, a chi però sia in grado di tenervi dietro[1]; per gli altri invece è meglio una rappresentazione materiale. *b* *c*

1. Cfr. *Fedro*, 275*d*-276*a*, ove si dice che la pittura è muta come la scrittura. « Le creature generate dalla pittura si ergono come esseri viventi; ma se chiedi loro qualcosa serbano solennemente un assoluto silenzio. I discorsi scritti fanno altrettanto... Ogni discorso, una volta scritto, si aggira ovunque, ugualmente, presso chi sa e presso chi non se ne intende per nulla, e ignora a chi debba parlare e a chi no. Offeso e biasimato ingiustamente, ha sempre bisogno dell'aiuto del padre; incapace, per parte propria, di difendersi e assistersi da sé... E che? Esamineremo un altro discorso, fratello legittimo di questo, con che caratteri si produca e in che sia migliore e più capace di esso?... È il discorso che si scrive, insieme alla sapienza, nell'animo di chi impara; esso è capace di difendersi e sa con chi conviene parlare e tacere... È il discorso di chi sa, vivente e animato, di cui giustamente il discorso scritto potrebbe dirsi un'immagine » (trad. GARIN). Proprio questo è il programma del *Politico*, inteso a formare « abili dialettici » (287*a*), uomini che sappiano pensare: cfr. *Introduzione*, pp. 64-74.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

SOCRATE IL GIOVANE — Tutto questo è giusto, ma spiegaci perché tu dici che non lo si è chiarito esaurientemente.

FORESTIERO — È difficile, caro mio, non servirsi di esempii *d* per chiarire esaurientemente ciò che abbia una qualche importanza; poiché vi è il pericolo che ciascuno di noi, sapendo tutto come in sogno, non sappia poi più nulla quando è sveglio.

SOCRATE IL GIOVANE — Che vuoi dire?

FORESTIERO — Che poco a proposito, in questo momento, mi sembra d'essere andato a toccare ciò che accade in noi circa la conoscenza.

SOCRATE IL GIOVANE — Perché?

FORESTIERO — Perché, caro mio, il nostro esempio ha bisogno a sua volta d'un esempio.

SOCRATE IL GIOVANE — E perché? Parla pure, senza stare *e* in forse per mio riguardo.

XX

FORESTIERO — Parlerò*, dal momento che sei pronto a seguirmi[1]. Noi sappiamo infatti che i fanciulli, quando iniziano ad aver pratica delle lettere...

SOCRATE IL GIOVANE — Cosa dici?

FORESTIERO — Che nelle sillabe più brevi e più facili distinguono sufficientemente ciascuna lettera e son capaci di riconoscerle con esattezza[2].

SOCRATE IL GIOVANE — Certo! **278**

* 277*e*-279*a*: *Accanto al metodo dicotomico significato del metodo paradigmatico. Attraverso quale « esempio », o paradigma, si può giungere a definire il politico, distinguendolo da tutti gli altri che pur hanno cura del mondo umano.*

1. Sul valore dato da Platone al metodo paradigmatico cfr. *Protagora*, 330*a*; *Menone*, 74*b*-77*a*; *Teeteto*, 148*d*, 154*c*; *Sofista*, 218*d*. « Ciò che vi è di nuovo nel *Sofista* è l'insistenza scolastica su tale metodo ed il lungo sviluppo dato al paradigma scelto. Questi tratti sono ancora più marcati nel *Politico* » (A. DIÈS, *op. cit.*, p. XLII). Sul « paradigma », cfr., oltre il DIÈS (*op. cit.*, pp. XLI-XLIV), soprattutto V. GOLDSCHMIDT, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Parigi, 1947; anche R. ROBINSON, *Plato's Earlier Dialectic*, New York, 1941; J. B. SKEMP, *op. cit.*, pp. 80-2.

2. Sul paragone con le lettere dell'alfabeto, di cui spesso Platone si serve per fare intendere il passaggio dal più al meno noto cfr. *Repubblica*, 368*d*, 402*a-c*; *Teeteto*, 202*e*, 206*a*-208*a*; *Filebo*, 17*a-b*; *Sofista*, 253*a* segg. Sul passaggio dal più al meno noto, cfr. anche *Sofista*, 218*c-d*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

FORESTIERO — Mentre, in altre sillabe, non riconoscono più le stesse lettere, per cui ne giudicano e ne parlano erroneamente.

SOCRATE IL GIOVANE — Sicuro!

FORESTIERO — Ebbene, fra tutte non è forse questa la via più facile e più sicura per condurli a quello che ancora non conoscono?

SOCRATE IL GIOVANE — Quale?

FORESTIERO — Ricondurli innanzi tutto a quell'insieme di lettere delle quali hanno una retta opinione, e quindi porli di fronte a un altro insieme di lettere che ancora non conoscono, *b* e confrontando l'uno e l'altro gruppo mostrare loro la somiglianza di struttura che c'è nell'uno e nell'altro, fino a che tutti gli elementi di cui si aveva una esatta opinione, non siano stati indicati in relazione a ciò che s'ignorava, e in tal modo, divenuti *paradigmi*, facciano sì che qualsivoglia elemento, in qualsivoglia sillaba, sia chiamato quello che è diverso come diverso dagli altri, e quello che è identico come identico, identico sempre ad un modo con se stesso. *c*

SOCRATE IL GIOVANE — Esattamente.

FORESTIERO — Questo allora lo abbiamo compreso sufficientemente? Che, cioè, veniamo ad avere un paradigma allorché un medesimo elemento il quale si trovi in un diverso complesso, distinto da un primo, e sia rettamente interpretato e confrontato, determina una sola e vera opinione intorno ad ambedue i complessi, in quanto analoghi[1]?

SOCRATE IL GIOVANE — Sembra di sì.

FORESTIERO — Ci meraviglieremo quindi se l'anima nostra, per natura soggetta alle identiche condizioni, relativamente *d* agli elementi di tutte le cose, ora presa dalla verità, rispetto ad alcuni complessi di elementi[2], saldamente si appoggia su ciascuno di loro, ora rispetto ad altri va errando dall'uno al-

1. Il testo greco, piuttosto difficile a tradursi, è: Οὐκοῦν τοῦτο μὲν ἱκανῶς συνειλήφαμεν, ὅτι παραδείγματός γ'ἐστι τότε γένεσις, ὁπόταν ὃν ταὐτὸν ἐν ἑτέρῳ διεσπασμένῳ δοξαζόμενον ὀρθῶς καὶ συναχθὲν περὶ ἑκάτερον ὡς συνάμφω μίαν ἀληθῆ δόξαν ἀποτελῇ;. Leggo con SKEMP, non riferendo περὶ ἑκάτερον a συναχθέν.

2. Il termine greco è στοιχεῖον (*stoichéion*) che significa *elemento*, e poiché elementi primi della parola sono le lettere, στοιχεῖον significa anche *lettera*: cfr. in questo senso soprattutto *Timeo*, 48*b-c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

l'altro, e mentre su alcune loro connessioni in un certo qual modo opina rettamente, quando invece tali elementi siano trasportati in quelle sillabe delle cose reali che sono complesse e difficili, gli stessi elementi, questa volta, non riesce più a conoscerli [1]?

SOCRATE IL GIOVANE — Nessuna meraviglia!

FORESTIERO — Ma come si potrebbe allora, caro mio, prendendo le mosse da una falsa opinione, giungere ad una sia pur *e*
piccola parte della verità, acquistandone così intelligenza?

SOCRATE IL GIOVANE — Non è affatto possibile.

FORESTIERO — Se dunque tale è la natura della questione, commetteremo forse errore se tu ed io, avendo iniziato col prendere in esame quella che è l'essenza del paradigma in generale in altro piccolo paradigma particolare, volessimo poi trar fuori da esempi minori quel certo *esemplare* da riferire a quello del re, che pur è il più grande e, mediante il metodo paradigmatico, dar mano a spiegarci metodicamente in che consista la cura di uno Stato, affinché il sogno si trasformi in veglia?

SOCRATE IL GIOVANE — Sarebbe perfettamente giusto.

FORESTIERO — Riprendiamo, dunque, il discorso di prima [2], **279**
che, cioè, fra gli infiniti rivali che scendono in gara con la specie regia, e che si attribuiscono l'onore di quella che è la cura relativa allo Stato, necessariamente eliminando tutti costoro, bisogna lasciare il solo re, ed è proprio per questa ragione che abbiamo dichiarato di aver bisogno di un paradigma.

SOCRATE IL GIOVANE — Precisamente.

XXI

FORESTIERO — E va bene*, ma quale paradigma potremmo trovare che implichi il concetto di un'attività uguale a quella

1. Cfr. *Teeteto*, 206*a* segg. Cfr. F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, Londra, 1951, pp. 142-54; J. B. SKEMP, *op. cit.*, pp. 161-2.

2. Cfr. sopra, 268*c*, 276*b*.

* 279*a*-283*c*: *Il paradigma dell'arte tèssile. In che consiste l'arte tèssile. Sua definizione mediante il procedimento dicotomico, attraverso cui si giunge a distinguere le arti in funzione della tèssile e quelle di essa rivali. L'arte tèssile consiste nel sapere intrecciare l'ordito e la trama.*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

politica, e che, per quanto estremamente piccolo[1], possa essere *b*
paragonato a ciò che andiamo cercando? Per Zeus, Socrate, se non ne abbiamo altri tra le mani, vuoi che si scelga l'arte del tessere? E se ti va, non tutta l'arte del tessere, ché forse, per il caso nostro, sarà più che sufficiente l'arte che si occupa dei tessuti di lana; probabilmente, infatti, anche questa sola parte che abbiamo scelta potrà provarci ciò che noi desideriamo.

SOCRATE IL GIOVANE — E perché no?

FORESTIERO — Ed allora, perché non facciamo come nei casi precedenti[2] in cui, dividendo parti di parti[3], distinguevamo ogni singolo aspetto: perché non facciamo altrettanto anche ora *c*
per l'arte del tessere, e perché, venendone a capo per la via più breve possibile, non cerchiamo di ritornare là dove adesso ci è utile?

SOCRATE IL GIOVANE — Come dici?

FORESTIERO — Ti risponderò con lo spiegarti la cosa stessa.

SOCRATE IL GIOVANE — Benissimo!

FORESTIERO — Ebbene, tutto ciò che noi ci fabbrichiamo e ci procacciamo ci serve o come mezzo d'azione o come mezzo di difesa contro qualche cosa. E fra tali mezzi di difesa, alcuni sono talismani[4], divini o umani, altri son come ripari difensivi; *d*
e fra i ripari difensivi, quelli che si usano in guerra sono armature, gli altri coperture; e delle coperture alcune sono tendaggi, altre protezioni contro il freddo ed il caldo; e fra tali mezzi di protezione alcuni sono ricoveri, altri stoffe[5] e fra le stoffe alcune servono per i materassi, altre per coprire; e fra quelle che servon per coprire alcune sono tutte di un pezzo, altre di più pezzi; e i varii pezzi alcuni sono cuciti[6], altri uniti senza *e*
cucitura; e fra i pezzi non cuciti alcuni sono fatti con fibre

1. Nel *Sofista* (218*d-e*), l'esempio « noto » e « banale », come dice lo stesso Platone, è quello del pescatore con la lenza.

2. Cioè mediante la *dicotomia* e la *diairesi*.

3. Qui *parte* (μέρος), in opposizione a sopra (263*b*) è usato per *specie*.

4. Il termine greco è ἀλεξιφάρμακα (*alecsifármaka*) che significa *contravveleni*; meglio intendere *talismani*, come suggerisce il FRACCAROLI, e come è chiaro da p. 280*d*.

5. Il termine greco è σκεπάσματα (*skepásmata*): traduco come il DIÈS.

6. Il termine greco è τρητά (*tretá*), cioè *perforati*. Traduco col FRACCAROLI *cuciti* « come è chiaro anche da p. 280*c*, dove si parla di perforazione e cucitura insieme ». Senza dubbio, in tutto il passo, Platone ha sforzato i vocaboli: cfr. POLLUCE, *Onom.*, 7, 206-10.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

tratte dalle piante della terra, altri di crini; e fra questi alcuni sono incollati con acqua e terra[1], altri intrecciati fra di loro. Ora, a questi mezzi di difesa e a queste stoffe, fatte di parti unite a parti, si è dato il nome di vesti; ed all'arte che particolarmente si occupa delle vesti, poiché allora dicemmo *politica* quella che si occupa della *polis*[2], perché non diamo ora — traendolo dalla sua stessa funzione — il nome di vestimentaria? E 280
perché non dovremmo dire che l'arte del tessere — per quello che nella confezione delle vesti ne costituisce la parte più importante — in nulla si distingue, tranne che nel nome, dall'arte vestimentaria, sì come, anche sopra[3], l'arte regia dalla politica?

SOCRATE IL GIOVANE — Giustissimo!

FORESTIERO — Dopo di che dobbiamo riflettere al fatto che l'arte del tessere vestiti potrebbe sembrare, attraverso questa esposizione, esaurientemente descritta, se non ci si accorgesse *b*
però che ancora non è stata distinta dalle arti collaterali ed ausiliarie, nonostante sia stata separata da molte altre ad essa congeneri.

SOCRATE IL GIOVANE — Dimmi, quali sarebbero queste arti congeneri?

XXII

FORESTIERO — A quanto pare non mi hai seguito in ciò che ho detto; dobbiamo quindi tornare sui nostri passi e ricominciare dalla fine. Ove infatti tu rifletta su ciò che vuol dire affinità, ti accorgerai che dall'arte del tessere proprio ora abbiamo distaccato un'arte affine, quella appunto della confezione delle stoffe, distinguendo tali stoffe a seconda dell'uso cui servono, per ricoprire o per sdraiarcisi sopra.

SOCRATE IL GIOVANE — Capisco.

FORESTIERO — E così abbiamo scartata in tutto il suo in- *c*
sieme tanto la lavorazione dei lini quanto quella degli sparti e di tutte le cose che sopra abbiamo giustamente chiamate fibre

1. Pensarono alle « vesti, non ancora intessute, ma forse di lana compressa... » (DIOGENE DI ENOANDA, fr. X, 1: trad. A. GRILLI).

2. Cfr. sopra, 258*c*. Ho traslitterato πόλις (città) per mantenere il rapporto *polis-politica*.

3. Cfr. sopra, 259*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

delle piante; ed allo stesso modo abbiamo accantonato l'arte di feltrare la lana, e quella di collegare i varii pezzi mediante fori e cuciture, la cui parte maggiore spetta all'arte del calzolaio.

SOCRATE IL GIOVANE — Perfettamente.

FORESTIERO — E così abbiamo scartate tutte insieme: la pelletteria che concia le pelli per farne schermi di un solo pezzo; l'arte di fabbricare tetti, sia che serva per coprire case sia che *d* serva per ogni tipo di costruzione, o per altre arti come quella di ricoprire le acque correnti. E così abbiamo scartato tutte le arti che ci forniscono i mezzi atti a difenderci dai furti e dalle violenze, e che si riducono, in fondo, alla costruzione delle serrature ed al consolidamento delle porte, che in special modo fanno parte della falegnameria. E così abbiamo separato dall'arte del tessere l'arte che ha per oggetto la fabbricazione di armi, una fra le sezioni della vasta e varia arte di costruire mezzi di difesa. E così, fin dall'inizio, abbiamo scartata tutta insieme quella parte della magìa che ha per oggetto i talismani, non *e* lasciando, come possiamo credere, che quella sola arte che ricercavamo, l'arte cioè che ci protegge dalle stagioni fredde, che ha per oggetto la fabbricazione dei ripari di lana, e che viene chiamata col nome di arte del tessere.

SOCRATE IL GIOVANE — Parrebbe.

FORESTIERO — Ma con questo, figlio mio, non si è ancora detto tutto, tanto è vero che quando si pone la prima mano alla confezione delle vesti, tutto sembra si faccia, tranne che **281** tessere.

SOCRATE IL GIOVANE — Perché?

FORESTIERO — Perché si può dire che il tessere sia un intrecciare.

SOCRATE IL GIOVANE — Sì.

FORESTIERO — Mentre quell'altro lavoro consiste piuttosto in uno sciogliere ciò che è unito e compresso insieme[1]...

SOCRATE IL GIOVANE — Ma quale altro lavoro?

FORESTIERO — Il lavoro di chi carda. O avremo l'ardire di chiamare arte di tessere l'arte di cardare, e dire che il cardatore è un tessitore?

SOCRATE IL GIOVANE — Assolutamente no!

1. Cfr. *Sofista*, 226*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

FORESTIERO — Ed a sua volta, quella che prepara l'ordito e la trama, se qualcuno la dicesse arte tèssile le darebbe un *b* curioso e falso nome.

SOCRATE IL GIOVANE — Certo.

FORESTIERO — Non solo, ma l'arte fullonica nel suo complesso e quella del sarto non son da porsi fra le arti che curano e preparano i vestiti, o diremo che anche queste rientrano nell'arte del tessere?

SOCRATE IL GIOVANE — Assolutamente no!

FORESTIERO — Eppure, tutte queste arti disputeranno all'arte del tessere il privilegio di curare e fabbricare le vesti, attribuendo a questa la parte maggiore, ma arrogandosene una gran parte anche per sé.

SOCRATE IL GIOVANE — Certamente. *c*

FORESTIERO — Ed oltre queste anche le arti che fabbricano gli strumenti con i quali si compiono i lavori della tessitura[1], anch'esse, è da credere, pretenderanno d'essere concause[2] d'ogni tessuto.

SOCRATE IL GIOVANE — Giustissimo.

FORESTIERO — Ed allora, il nostro discorso intorno all'arte del tessere, a quella parte cioè che ne abbiamo scelta, risulterà sufficientemente definito se, fra tutte le cure relative alle vesti di lana, designiamo tale cura come la più bella e la più importante di tutte[3]? O diremo sì qualcosa di vero, ma di non completamente chiaro e definito, finché non avremo scartato da *d* essa anche tutte queste?

SOCRATE IL GIOVANE — Giusto.

1. Cfr. *Cratilo*, 388-389.

2. Cfr. *Fedone*, 99*b*, ove si distingue la causa e « ciò senza di cui la causa non sarebbe causa ». Cfr. anche *Filebo*, 27*a* (« una cosa è la causa, altro ciò che per la generazione serve alla causa »); *Timeo*, 46*c-e* (ove si tratta delle cause materiali). Sul termine concausa, inteso nel senso giuridico di complice, cfr. ESCHILO, *Agamennone*, 1116; DEMOSTENE, *Per la corona*, 212.

3. Come sopra per il re: cfr. 268*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

XXIII

FORESTIERO — Dopo di che non dobbiamo dunque fare quello che si è detto, se vogliamo che il nostro discorso proceda con ordine?

SOCRATE IL GIOVANE — Certo.

FORESTIERO — Innanzi tutto dobbiamo dunque considerare che ogni prodotto è oggetto di due arti.

SOCRATE IL GIOVANE — Quali?

FORESTIERO — Una è concausa della produzione, l'altra ne è la causa vera e propria.

SOCRATE IL GIOVANE — E cioè?

FORESTIERO — Tutte le arti che non producono l'oggetto *e* stesso, ma forniscono a quelle che lo producono gli strumenti, senza i quali nessuna singola arte potrebbe eseguire il proprio cómpito, queste sono concause che eseguiscono lo stesso oggetto.

SOCRATE IL GIOVANE — La distinzione ha la sua ragione.

FORESTIERO — Ne segue dunque che quelle arti che fabbricano fusi, spole, e tutti gli altri strumenti che servono alla produzione delle vesti, tutte queste le diremo concause, mentre chiameremo cause quelle che direttamente trattano e fabbricano gli abiti.

SOCRATE IL GIOVANE — Giustissimo.

FORESTIERO — Ora, fra queste *arti*, l'arte del lavare, del cu- **282**
cire ed ogni altra cura dello stesso tipo, in quanto sono parti di quella molteplice arte dell'adornare, è naturale che si comprendano tutte sotto un solo nome: arte fullonica.

SOCRATE IL GIOVANE — Bene.

FORESTIERO — E così l'arte di cardare, di filare, come tutte le operazioni che rientrano in quella che chiamiamo la vera e propria confezione delle vesti, queste costituiscono un'arte unica, di quelle che tutti conoscono: l'arte di lavorar la lana[1].

SOCRATE IL GIOVANE — Come no?

FORESTIERO — Ora, l'arte di lavorar la lana ha due sezioni *b* e ciascuna di esse, a sua volta, per sua natura si suddivide in due altre arti.

1. Cfr. *Leggi*, 805*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

SOCRATE IL GIOVANE — In che modo?

FORESTIERO — L'arte del cardare, metà del lavoro che fa la spola, e tutte quelle operazioni che hanno per fine di separare ciò che era congiunto insieme, si può dire che in un certo qual modo tutto questo rientri nell'arte di lavorar la lana, tanto è vero che avevamo distinto due grandi arti di carattere generale: la *sincritica* e la *diacritica*[1].

SOCRATE IL GIOVANE — Sì.

FORESTIERO — Ora, nella *diacritica* rientra l'arte del cardare e tutte quelle di cui abbiamo parlato ora, ché l'unire che si *c* opera nelle lane e negli orditi, e che si fa in un caso con la spola in un altro con le dita[2], si chiama con tutti quei nomi che abbiamo detto appena sopra.

SOCRATE IL GIOVANE — Precisamente.

FORESTIERO — Ed ora prendiamo invece una parte della *sincritica* e insieme quanto dell'arte del lavorar la lana è compreso in essa, mentre lasciamo da parte l'insieme che in quell'arte spetta alla *diacritica*, distinguendo così in due l'arte di lavorar la lana: quella per cui è *diacritica* e quella per cui è *sincritica*[3].

SOCRATE IL GIOVANE — Si faccia pure tale divisione.

FORESTIERO — Ed ora, questa parte della *sincritica*, compresa nell'arte di lavorar la lana, bisogna, Socrate, che tu la divida ancora, se vogliamo cogliere sul serio la suddetta arte *d* tèssile.

SOCRATE IL GIOVANE — Bisogna certo!

1. Ho traslitterato i termini συγκριτική (*arte del comporre, del combinare*) e διακριτική (*arte del distinguere, del separare*), perché ogni traduzione ne tradisce il significato più esatto (cfr. POLLUCE, *Onom.*, 7, 206 segg.). Qui Platone prepara il terreno per giungere alla *dialettica* e per dimostrare che il vero politico è il dialettico. Sulla *diacritica* cfr. *Sofista*, 226*c*; della *sincritica* non si è mai fatto cenno. Sul piano logico e dialettico – ed a questo tende Platone – possiamo dire che la diacritica sta all'*analisi* e la sincritica alla *sintesi*, in cui consiste lo stesso ritmo del pensiero, che è quello che è in quanto è discorso, unità che è molteplicità, molteplicità che intesa è unità vivente, dialettica e *misura*.

2. Con la spola si separano i fili nel tessere, con le dita si separa la lana nel cardare.

3. La parte *diacritica* è dunque: 1, la cardatura; 2, passar la spola attraverso l'ordito. La parte *sincritica*: 1, preparazione dei fili torcendo i fiocchi; 2, intreccio dell'ordito e della trama.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

FORESTIERO — Sicuro! e diremo che una parte di essa consiste nel torcere, un'altra nell'intrecciare.

SOCRATE IL GIOVANE — Avrò capito bene, però? Perché io credo che tu pensi alla manifattura dell'ordito quando parli del torcere.

FORESTIERO — Non solo, ma anche a quella della trama. O troveremo un metodo per formarla senza torcere?

SOCRATE IL GIOVANE — Impossibile.

FORESTIERO — Analizza dunque ciascuna di queste sezioni, *e* ché, forse, tale analisi potrà esserti di aiuto.

SOCRATE IL GIOVANE — In che modo?

FORESTIERO — Così: fra i prodotti della cardatura non diamo forse il nome di lana in fiocchi a quello che ha forma allungata e slargata?

SOCRATE IL GIOVANE — Sì.

FORESTIERO — E quando questa si fila col fuso, tanto che diviene un filo solido, tale filo chiamalo pure ordito, e l'arte che lo governa, arte di filare l'ordito.

SOCRATE IL GIOVANE — Giusto.

FORESTIERO — Tutto ciò che riceve invece una filatura meno compatta e che nell'intessersi dell'ordito presenta una giusta elasticità quando è tirato dalla gualchiera, tale filato chiamia- 283
molo trama e l'arte che lo governa arte di preparar la trama.

SOCRATE IL GIOVANE — Benissimo.

FORESTIERO — Ecco dunque già chiara per tutti, io penso, quella parte dell'arte tèssile che c'interessava. Quando infatti la parte sincritica che concerne la lavorazione della lana, formi, mediante il dovuto intreccio della trama e dell'ordito, un tessuto, all'insieme di tale tessuto diamo il nome di vestito di lana, e all'arte che lo produce diamo il nome di tèssile.

SOCRATE IL GIOVANE — Esattamente.

XXIV

FORESTIERO — Sia pure. Ma allora perché non abbiamo ri- *b*
sposto sùbito che l'arte tèssile consiste nell'intrecciare la trama e l'ordito, invece di farvi un così grande giro intorno, definendo inutilmente tante cose?

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

SOCRATE IL GIOVANE — Per conto mio, forestiero, non vedo nulla di inutile in quel che abbiamo detto.

FORESTIERO — Non c'è da meravigliarsi, ma, mio caro, potrebbe anche sembrare così. E allora, contro un male del genere, ed in séguito, più volte, lo potremmo contrarre — né certo sarebbe da stupirsene —, ascolta questo ragionamento che convenientemente si potrebbe fare in ogni questione del genere. *c*

SOCRATE IL GIOVANE — Parla!

FORESTIERO — Innanzi tutto* esaminiamo dunque, in generale, l'eccesso e il difetto, affinché si possa con ragione lodare o biasimare volta per volta ciò che sia stato detto troppo a lungo o troppo brevemente in discussioni simili a queste[1].

* 283*c*-287*b*: *Il motivo della giusta misura: ogni « téchne » non è tale se in sé non trova la sua misura che la trascende e senza di cui l'arte stessa non sarebbe, per cui ogni arte è un sapiente contemperarsi di più arti, è appunto misura; misura non matematica, ma dialettica.*

1. Per l'intelligenza di queste pagine (283*c*-287*b*) va sùbito detto ch'esse non sono una divagazione letteraria sulla brevità o sulla lunghezza dei discorsi e sulla loro misura, come può apparire a prima vista, ma sono, in effetto, il pernio su cui ruota tutto il *Politico*. La discussione sulla lunghezza dei discorsi, spontaneamente nata dal fatto che tanto a lungo ci si è intrattenuti sulla *dicotomia*, sul *mito*, sul *paradigma*, anche se può essere stata ispirata da un abituale artificio letterario proprio dei retori (« Una volta Prodico — si dice nel *Fedro*, 267*b* — ... disse che lui solo aveva scoperto l'arte di fare discorsi come si deve; che non devono essere né lunghi né corti, ma di giusta misura »; cfr. anche *Teeteto*, 172*d*), tende a raccogliere le fila di quei discorsi stessi per giungere a porre il motivo della *giusta misura* e della *dialettica*. Il *Politico* è, senza dubbio, un'opera scolastica, intesa a formare l'uomo politico, cioè un uomo che sappia pensare (cfr. 285*d*-286*b*, 286*d*-287*a*). Pensare significa dividere e unire (cfr. già il *Fedro*, 265*d*-*e*, 266*b*; ora 286*a*), ché il pensare in quanto discorso implica una molteplicità di termini definiti e indivisibili, gli uni *diversi* dagli altri, e ad un tempo la possibilità di articolare gli uni agli altri quei termini stessi, costituenti una vivente e, appunto, dialettica unità, ove ogni termine è là dove è bene che sia. A questo — attraverso il *Fedro*, il *Teeteto*, il *Parmenide* — era giunto Platone con il *Sofista*, imperniato sulla celebre discussione intorno all'*essere* e al *non essere* inteso come *il diverso* (255*e*-259*d*), cui sùbito seguono le pagine sul *discorso* come *symploké* (*nesso*: 259*d*-264*b*). « Essere » « non essere » « symploké » (momento *diacritico* e momento *sincritico*: cfr. *Politico*, 282*b*-*d*): il pensare è come un intessere, attraverso cui si può far l'ipotesi che lo stesso Tutto è un tessuto, una *symploké* d'essere e non essere, *misura* (cfr. *Leggi*, 716*c*). Se il pensare è, dunque, dialetticità e sintassi, si capisce come il filosofo (il *dialettico*: *Sofista*, 253*e*-254*a*) sia ad un tempo il vero politico, cioè colui che sa costituire in unità sintattica e dialettica lo Stato, sinfonicamente, misuratamente intrecciando la trama e l'ordito della Città (*Politico*, 311*b*-*c*), miticamente specchio del divino tessuto. Il *metodo dicotomico*, il *mito* (che a sua volta ha qui funzione metodologica), il *metodo paradigmatico* avevano quindi lo scopo di giungere al motivo della *giusta misura* senza cui non si dà « arte », cioè pensiero, e, dunque, non si dà *politica* (arte

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

SOCRATE IL GIOVANE — Così va fatto.

FORESTIERO — E quindi io penso che faremo bene, se ragioniamo appunto di questo.

SOCRATE IL GIOVANE — Di che cosa?

FORESTIERO — Della lunghezza e della brevità, e in generale dell'eccesso o del difetto, ché, io credo, è di questo che si *d* occupa l'arte del misurare.

SOCRATE IL GIOVANE — Sì.

FORESTIERO — Dividiamo dunque quest'arte in due parti, ché tale divisione è necessaria al fine che ci proponiamo.

SOCRATE IL GIOVANE — Devi dirmi però come si ha da dividere.

FORESTIERO — Così: da un lato ponendo i reciproci rapporti di grandezza e piccolezza, dall'altro la legge che regola i loro modi di essere.

SOCRATE IL GIOVANE — Cosa vuoi dire?

FORESTIERO — Non ritieni anche tu che per natura il più grande non si debba dire più grande di null'altro se non in rapporto al più piccolo? e che a sua volta il più piccolo non si debba dire più piccolo se non in rapporto al più grande e *e* non in rapporto ad altro[1]?

SOCRATE IL GIOVANE — A me sì.

delle arti), avevano la funzione di formare « abili dialettici » (287*a-b*). E così se il *Sofista* s'imperniava sulla discussione intorno al nesso di « essere » e « non essere », che rende possibile il pensare, è evidente, che, riprendendo proprio da quella discussione, il pernio del *Politico* sia la *giusta misura* (cfr. 284*d-e*; 286*d-e*, ove esplicitamente ci si riferisce al *Sofista*), che dunque non è misura matematica, quantitativa, ma qualitativa, che va realizzata volta a volta, ed a cui può giungere solo chi abbia in sé formato un « abito » dialettico (284*d*-285*a*), per cui la *misura* (il μέτριον) non va imposta una volta per tutte, ma va « precisata e delimitata in ciascun caso » (cfr., in questo senso, *Leggi*, 719*e*), come qui stesso Platone sostiene quando più oltre affermerà che la vera politica non ha bisogno di fisse e cieche leggi (291*e*-303*d*); a meno che quelle stesse leggi non siano l'incarnarsi del *lógos* e dell'*intelligenza* medesimi. (E sarà questo il tentativo delle *Leggi*, che, non a caso, ripeteranno fino alla noia il motivo della *misura*. Sul rapporto fra la « misura » delle *Leggi* e la « misura » del *Politico* cfr. A. Diès, *op. cit.*, pp. XLIV-XLVI; cfr. anche le stesse *Leggi*, 757*c-e*, ove si discutono le due « uguaglianze » per concludere che la vera *uguaglianza* consiste nel saper dare a ciascuno per ciò che ciascuno merita). Assume così una grande importanza la prima battuta del *Politico* (257*b*) contro l'uguaglianza matematica professata da Teodoro, che se apparentemente era buttata là, in effetto era il motivo cui, attraverso il ragionamento, si voleva arrivare. Cfr. V. GOLDSCHMIDT, *Les Dialogues de Platon, structure et méthode Dialectique*, Parigi, 1947, pp. 265-6.

1. Cfr. *Fedone*, 100*e*-101*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

FORESTIERO — Non solo, ma ciò che supera la natura del giusto mezzo o ne è superato, sia nel ragionamento sia nella realtà, non diremo che avviene davvero, e non è proprio in questo che soprattutto tra noi differiscono i buoni dai cattivi?

SOCRATE IL GIOVANE — Sembra.

FORESTIERO — E dunque bisogna porre che due siano questi modi di essere e queste distinzioni del grande e del piccolo, e non dobbiamo, come facemmo or ora, considerarli soltanto nel loro rapporto reciproco, ma, come si è detto appena sopra, dobbiamo piuttosto, da un lato distinguere il loro reciproco rapporto, dall'altro lato anche quello in cui si trovano con il giusto mezzo. Vogliamo renderci conto del perché?

SOCRATE IL GIOVANE — Sicuro!

FORESTIERO — Se non si ammette la natura del *più* che in 284
rapporto al *meno*, dovremo escludere ogni rapporto col *giusto mezzo*. Non ti pare?

SOCRATE IL GIOVANE — Proprio così!

FORESTIERO — Con questo discorso non distruggeremo allora le stesse arti e tutti i loro prodotti, e non annulleremo inoltre l'arte politica, di cui stiamo andando alla ricerca, e l'arte tèssile di cui abbiamo parlato? Certo, perché tutte queste arti, io credo, stanno in guardia relativamente a quel più e a quel meno in rapporto al giusto mezzo, non come per cosa che non è, ma come per cosa che danneggia i loro stessi prodotti. Ed è così che, stando attente alla giusta misura, dànno luogo ad opere che sono tutte belle e buone. *b*

SOCRATE IL GIOVANE — Senza dubbio.

FORESTIERO — Ma se allora distruggiamo la politica, non sarà senza via di uscita la nostra ricerca della scienza regia?

SOCRATE IL GIOVANE — Certo!

FORESTIERO — Ma allora, come nell'analisi del sofista[1], ove abbiamo costretto il « non essere » ad « essere »[2], dal momento

1. « Questa e quella di p. 286*b* sono le sole citazioni che si abbiano in Platone del titolo di un'altra sua opera, tanto più notevoli in quanto il *Sofista* si finge tenuto nello stesso giorno di questo dialogo. Che se qui si può tirando spiegarla con una brachilogia = "quando si parlava del Sofista", lo stesso espediente non si può adattare al secondo luogo » (FRACCAROLI). Il testo ha: εἶναι τὸ μὴ ὄν.

2. Cfr. *Sofista*, 241*d-e*: « ... per difenderci sarà pur necessario saggiare l'affermazione di Parmenide, il nostro padre, e forzare (βιάζεσθαι: nel *Politico* il verbo è προσαναγκάζω = *costringo*) in qualche modo il *non essere* a *essere* e, di contro,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

che solo per questa via il nostro ragionamento poteva avere una soluzione, non dovremo anche qui costringere il « più » ed il « meno » a divenire misurabili non solo fra di loro, ma anche rispetto alla genesi del giusto mezzo? Sì, perché non è senza *c* dubbio possibile ammettere l'esistenza dell'uomo politico o di altri che sia indiscutibilmente competente nell'azione, se questo non venga ammesso.

SOCRATE IL GIOVANE — Mettiamoci, dunque, anche ora, con il maggiore impegno, ad attuare questo nostro proposito.

XXV

FORESTIERO — Senonché, o Socrate, la presente impresa è anche più ardua dell'altra — e ben ci ricordiamo quanto quella sia stata lunga —; ad ogni modo è perfettamente giusto supporre su questo qualcosa del genere.

SOCRATE IL GIOVANE — Che cosa?

FORESTIERO — Che, una volta o l'altra, il principio di cui *d* parliamo ci sarà necessario per dimostrare in che consista l'esattezza in sé[1]. Perché, per il nostro caso, tale principio si dimostri bene ed esaurientemente, mi sembra ci venga benissimo in aiuto la presente argomentazione, e cioè che bisogna ugualmente credere tanto che esistano tutte le arti quanto che si misurino il « più » ed il « meno », non solo reciprocamente, ma anche in rapporto alla genesi della giusta misura. Se tale rapporto esiste, esistono infatti anche le arti, e se le arti esistono, anche il rapporto esiste, mentre se uno dei due termini non esiste, non può esserci neppure l'altro.

SOCRATE IL GIOVANE — Giusto! Ma cosa ne segue? *e*

in qualche modo l'*essere* a *non essere* ». Cfr. inoltre, per la lunga discussione sull'*essere* e il *non essere*, *Sofista*, 253*b*-259*b*.

1. « Al di sopra della regione del misto, ove regna la μετριότης, v'è quella dell'essere puro ed immobile, oggetto di ἀκριβεστάτη ἀλήθεια (*Filebo*, 59*a*). A meno che con Ast non si sostituisca τἀκριβές con ἀκριβῆ per leggere: questa lunghezza un giorno ci sarà necessaria per una rigorosa dimostrazione » (DIÈS). Già il FRACCAROLI aveva tradotto ἀκριβές (*esattezza*) con *assoluto* intendendo la « cosa in sé spogliata delle superfetazioni e degli accidenti ». Il CAMPBELL e il RAEDER (*Platons philos. Entwickelung*, p. 354) hanno pensato che vi sia qui un accenno al contenuto di quello che avrebbe dovuto essere il *Filosofo*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

FORESTIERO — Evidentemente che possiamo dividere l'arte del misurare come abbiamo detto, distinguendola nelle due seguenti sezioni: ponendo come parte di essa tutte quelle arti che misurano il numero, la lunghezza, l'altezza, la larghezza, la velocità in rapporto ai loro contrarii; e come altra parte tutte le arti che si riferiscono alla giusta misura, al conveniente, all'opportuno, al doveroso, in una parola a tutto ciò che ha per sua sede naturale il mezzo fra gli estremi [1].

SOCRATE IL GIOVANE — Quelle che dici sono davvero due grandi sezioni, e molto diverse l'una dall'altra.

FORESTIERO — Infatti, Socrate, quello che talvolta molti uomini di sottile ingegno [2], convinti d'esporre alcunché di sapiente, dicono, che, cioè, la scienza della misura ha per oggetto 285
tutte quante le cose che si generano, questo è appunto ciò che si è detto ora; ché, certo, ogni opera della tecnica partecipa di misura. Soltanto che costoro non sono abituati a ricercare mediante il metodo della divisione per specie, per cui talvolta direttamente riducono tali opere, tanto diverse fra di loro — giudicandole simili —, ad una medesima sezione, talvolta fanno invece l'opposto, dividendo altre opere ma non secondo le loro parti, mentre da un lato bisognerebbe, non appena ci si accorga che un certo numero di opere hanno fra di loro qualcosa di *b*
comune, non abbandonarle prima di aver considerato tutte le differenze che, in seno al *quid* di comune, vengono a costituire le specie; e dall'altro lato, quando in un certo numero di opere si vedano dissomiglianze di ogni genere, non perdersi di coraggio e non disinteressarsene prima di avere fatto rientrare in una

1. Cfr. sopra, nota a p. 283*c*; anche *Leggi*, 757*c-e*. Cfr. *Filebo*, la definizione del Bene: « Così che, se non possiamo comprendere il bene con una sola idea, e noi, coltolo con le tre di bellezza, di simmetria e di verità (κάλλει καὶ ξυμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ), diciamo pure, a ragione, che riconosciamo queste tre come una cosa sola, che in ciò vediamo la vera causa di quanto c'è di bene nella miscela e che per essa, che è bene, anche la miscela diventa buona » (65*a*); *Filebo*, 66*b*. I sinonimi che accompagnano qui la giusta misura (τὸ πρέπον = il *conveniente*; ὁ καιρός = l'*opportuno*; τὸ δέον = il *doveroso*) sono i termini usati da tutta una tradizione morale, letteraria, scientifica (cfr. DIÈS, *op. cit.*, p. XLVIII; su τὸ δέον cfr. *Cratilo*, 418*e*; su καιρός cfr. IPPOCRATE, *I loci nell'uomo*, 44).

2. Nei molti « uomini di sottile ingegno » (κομψοί) il CAMPBELL ha creduto di individuare i pitagorici. Non credo, ché l'espressione è troppo generica e ironicamente più volte usata da Platone: cfr. *Ippia Maggiore*, 278*a*; *Liside*, 216*a*; *Teeteto*, 156*a*; *Filebo*, 53*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

sola omogeneità tutti gli elementi affini ed averli inclusi nell'essenza di un certo genere[1]. Ma quanto abbiamo detto è più che sufficiente, su questo motivo, come sui difetti e gli eccessi. Basti solo fare attenzione al fatto che abbiamo trovato due specie d'arte di misurare, e ricordiamoci quali abbiamo detto che sono. *c*

SOCRATE IL GIOVANE — Lo ricorderemo.

XXVI

FORESTIERO — Dopo questo passiamo ad un altro ragionamento, che ha per oggetto le medesime ricerche e, in generale, il metodo che va seguito in questi tipi di ragionamenti.

SOCRATE IL GIOVANE — Di che si tratta?

FORESTIERO — Se qualcuno ci ponesse questa domanda: nelle scuole ove s'impara a leggere, quando a uno si chiede di quali lettere si compone questo o quel nome, diremo forse che gli si fa fare una tale ricerca perché risolva quell'unico caso particolare, o piuttosto perché diventi più esperto in tutti i pro- *d*
blemi di grammatica?

SOCRATE IL GIOVANE — Evidentemente in tutti i problemi.

FORESTIERO — Ed ora: perché, dunque, questa nostra ricerca intorno all'uomo politico? Ce la siamo proposta solo in se stessa, o piuttosto per diventare in tutto migliori dialettici?

SOCRATE IL GIOVANE — In tutto, evidentemente, anche in questo caso.

FORESTIERO — E così ritengo che lo stesso discorso sull'arte tèssile, nessuno che abbia il cervello a posto vi agognerebbe per quello che è il valore in sé di tale arte. Però io penso che alla maggioranza sfugga questo, che mentre per alcune realtà, facili a capire, vi sono per natura simiglianze sensibili, che non è affatto malagevole chiarire, se a chi ne chiede la ragione si *e*
voglia dimostrargliele senza fatica e senza andar nel difficile, ma anche senza prove razionali, per altre realtà, invece, le maggiori, le più degne, non c'è nessuna immagine che le renda chiare agli uomini; tanto che chi volesse pienamente soddisfare l'ani- **286**

1. Cfr. *Repubblica*, 454*a*; *Fedro*, 265*e*, 273*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

mo di chi interroga indicando tale immagine e associandola a qualche sensazione, non potrebbe adeguatamente soddisfarlo. Dobbiamo dunque porre ogni cura per saper rendere ragione e comprender la ragione di ogni cosa, poiché ciò che è incorporeo, che è quanto vi sia di più bello e di più grande, non si può dimostrare esattamente con nessun altro mezzo se non con il ragionamento, ed è appunto a questo che quanto ora abbiamo detto si rivolge[1]. Invece, per le cose di minore importanza lo *b* sforzo è sempre molto meno grave che per quelle più importanti.

SOCRATE IL GIOVANE — Hai parlato benissimo.

FORESTIERO — Ricordiamoci allora del perché abbiamo fatto tutto questo ragionamento.

SOCRATE IL GIOVANE — E qual è questo perché?

FORESTIERO — Proprio a causa della noia che abbiamo fastidiosamente provato per il lungo ragionamento sull'arte tèssile e sul movimento all'inverso del cosmo, come per quello, discusso nel *Sofista*[2], intorno all'*essere* [*usia*] del *non essere* [*on*], ritenendo d'essere andati troppo per le lunghe; proprio per tutto questo ci siamo rivolti un rimprovero, nel timore di *c* aver fatto ad un tempo delle pure digressioni e per di più superflue. Perché, dunque, in avvenire non ci capiti più nulla di simile, puoi pur dire ad alta voce che è proprio per questo che abbiamo detto quanto precede.

SOCRATE IL GIOVANE — Sta bene, ma vai avanti.

FORESTIERO — Io dico dunque che tu ed io, ricordandoci di quello che abbiamo detto ora, caso per caso, dobbiamo lodare e biasimare come breve e come lungo ciò di cui parliamo, non giudicando la lunghezza in rapporto ad altra lunghezza, ma se- *d* condo quella sezione dell'arte del misurare che consiste nel conveniente e di cui sopra dicemmo che dovevamo ricordarci[3].

SOCRATE IL GIOVANE — Giusto.

1. Cfr. *VII lettera*, 341*c-d*; *Repubblica*, 533*a*. È la sola dialettica che può farci vedere quel *quid*, che « detto » o « scritto » sarebbe tradito, ma che si coglie attraverso il ragionare stesso. Cfr. anche *Repubblica*, 529*d*; *Parmenide*, 155*e*; *Fedone*, 79*b*-80*b*; *Timeo*, 28*a*-29*e*.

2. Qui ci si riferisce evidentemente al titolo del dialogo; cfr. sopra, 284*b*. Sull'arte tèssile cfr. sopra, 283*b*; sulla lunghezza del mito, 277*b*. Sui discorsi lunghi e che vanno sviluppati cfr. anche *Sofista*, 217*e*.

3. Cfr. *Leggi*, 722*a-b*; sopra, 284*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

FORESTIERO — D'altra parte, neppure questa regola può servire per tutte le cose. Non è, difatti, il nostro piacere che ci farà sentire il bisogno di un'adeguata lunghezza, salvo in via secondaria. Quanto poi a ricercare quello che ci venga proposto, perché lo si possa trovare per la via più facile e breve, la ragione ci consiglia di tenere il nostro piacere in secondo e non in primo piano, suggerendoci invece di onorare, molto di più e soprattutto, proprio quel metodo che ci ponga in grado di dividere *e* per specie; come ci consiglia di coltivare accuratamente quel ragionamento, sia pur lunghissimo a dirsi, che renda chi lo abbia udito più capace nell'investigare, senza preoccuparci affatto se troppo lungo, o, secondo il caso, troppo breve. Non solo, ma la ragione ci dice anche che se un qualche critico rimproverasse la lunghezza dei discorsi che teniamo in queste nostre intime riunioni[1], e non gradisse i giri di queste nostre digressioni, non dobbiamo lasciarlo libero così, sui due piedi, dopo essersi lamentato della lungaggine dei discorsi, ma dobbiamo ritenere che egli abbia anche l'obbligo di provare che **287** se questi fossero stati più brevi avrebbe reso gli ascoltatori più abili nella dialettica e più capaci di ritrovare con il ragionamento la verità delle cose[2]. E quindi degli altri rimproveri e delle altre lodi, che sorgano per altri motivi, non dobbiamo preoccuparci affatto, ed aver anzi l'aria di non ascoltare neppure simili discorsi. Ma basta di tutto questo, se anche tu sei *b* del mio stesso parere: e torniamo nuovamente al politico per riferirgli l'esempio della suddetta arte tèssile.

SOCRATE IL GIOVANE — Ben detto! E facciamo come dici tu.

XXVII

FORESTIERO — Abbiamo* dunque separato il re dalle molte arti che hanno un campo d'interessi simile al suo, e, in parti-

1. Il testo greco ha συνουσία (*synusìa*): potremmo tradurre « in questi nostri seminari »: cfr. ADORNO, *op. cit.*, p. 113.

2. Cfr. ADORNO, *op. cit.*, pp. 113 segg.

* 287*b*-291*c*: *Sempre attraverso il procedimento dicotomico, tenendo presente l'esempio dell'arte tèssile ed il significato della giusta misura, si distingue ora l'arte del politico dalle arti che fanno concorrenza alla politica e da quelle che di essa sono « con-cause ». I politici diretti rivali del « politico ».*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

colar modo, da tutte quelle che si occupano del gregge[1]. Rimangono, però, diciamo così, fra le cause e concause[2] quelle che hanno per oggetto la città stessa, e sono queste che, per prime, bisogna distinguere fra loro.

SOCRATE IL GIOVANE — Giusto.

FORESTIERO — Ma sai che è difficile dividerle in due? E tanto meglio ne vedremo il perché, io penso, procedendo oltre. *c*

SOCRATE IL GIOVANE — Facciamo dunque così!

FORESTIERO — Dividiamole allora nelle loro membra, come se fosse un animale da sacrifizio[3], ché in due non è possibile. D'altra parte, finché si può, bisogna dividere sempre nel numero che è più prossimo al due[4].

SOCRATE IL GIOVANE — Ma allora come ci regoleremo adesso?

FORESTIERO — Come prima, che le arti, le quali servivano a preparar gli strumenti per l'arte tèssile, le abbiamo poste tutte fra le concause[5].

SOCRATE IL GIOVANE — Sì.

FORESTIERO — Ed ora ci convien fare nello stesso modo, e meglio ancora di prima. Quelle arti che ad uso della città *d* costruiscono un piccolo o un grande strumento vanno poste tutte come concause, ché senza esse non potrebbe esistere né città né politica, solo che nessun loro prodotto lo possiamo considerare come opera dell'arte regia.

SOCRATE IL GIOVANE — No certo.

FORESTIERO — Per la verità stiamo accingendoci ad un arduo lavoro, nel tentativo di distinguere questa specie dalle altre. Chi dica infatti che una qualsiasi cosa è strumento di un'altra, può sembrare che dica il vero. Ad ogni modo, fra le cose che *e*

1. Cfr. sopra, 275*e* segg.

2. Cfr. sopra, 281*d*.

3. Cfr. *Fedro*, 265*d-e*: da un lato « ricondurre con una visione d'insieme ciò che è sparso in più luoghi a un'unica idea, affinché, definendo ciascun elemento si renda sempre evidente di che si vuol trattare », dall'altro lato « ... poter *sezionare* ciascuna idea secondo le *articolazioni naturali*, senza spezzare nessuna parte alla maniera del cattivo cuoco ».

4. Cfr. *Filebo*, 16*d*: « ... supponendo che di qualunque oggetto vi sia una idea, dobbiamo cercarla, e ve la troveremo inerente; e quando ci venga dato di coglierla, dopo *quest'una dobbiamo cercare se ce ne siano due, e ove non due tre, o qualche altro numero...* ».

5. Cfr. sopra, 281*c-e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

son proprie della città, possiamo nominarne almeno una di natura diversa...

SOCRATE IL GIOVANE — In che?

FORESTIERO — Nel fatto che non abbia questa medesima funzione strumentale, ché non è costruita per produrre qualche altra cosa come gli strumenti, ma per conservare ciò che fu prodotto.

SOCRATE IL GIOVANE — E qual è?

FORESTIERO — Quella svariata specie di suppellettili, fatta per contenere oggetti solidi o liquidi, che si debbon mettere sul fuoco oppure no, che con un unico nome chiamiamo recipienti; specie senza dubbio assai copiosa, ma che, io credo, non ha niente a che fare con la scienza che stiamo cercando. 288

SOCRATE IL GIOVANE — Eh no!

FORESTIERO — Consideriamo ora una terza specie di oggetti, assolutamente diversa, terrestre ed acquatica, mobile e immobile, preziosa e vile, che ha però un solo nome, poiché tutta è fatta per starci sopra ed è sempre usata come sede per qualche cosa.

SOCRATE IL GIOVANE — Che cosa è?

FORESTIERO — In generale la chiamiamo sostegno[1], e non è affatto opera della politica, ma piuttosto dell'arte del falegname, del vasaio, o del fabbro.

SOCRATE IL GIOVANE — Capisco.

XXVIII

FORESTIERO — E quale sarà la quarta? Non bisogna forse *b* distinguere dalle precedenti specie quella che comprende la maggioranza delle cose menzionate sopra[2], ogni tipo di vesti, la maggior parte delle armi, le mura, qualsiasi genere di ba-

1. Il testo greco ha ὄχημα (*óchema*). In genere è stato tradotto con « veicolo », « carro ». Preferisco col FRACCAROLI tradurre « sostegno » (cfr. EURIPIDE, *Troiane*, 884) nel senso generale di cosa fatta per reggerne un'altra; altrimenti non si capirebbe perché poi Platone dica essere, questa, opera del falegname del vasaio o del fabbro. Invece, con *sostegno*, come cosa atta a reggerne un'altra, si può intendere sia *veicolo* (costruito dal falegname o dal fabbro), sia *vaso* (opera della ceramistica), sia nave e così via. Cfr. anche DIÈS e SKEMP.

2. Cfr. sopra, 279*c-e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

luardo fatto di terra o di pietra, ed altre infinite cose simili? E poiché tutto questo insieme è stato costruito perché servisse a ripararci, a tutte queste cose nel loro complesso si può giustamente dare il nome di ripari, e per la maggior parte sono, con più ragione, da far rientrare fra i prodotti dell'architettura e dell'arte tèssile che non della politica.

SOCRATE IL GIOVANE — Perfettamente.

FORESTIERO — E non vorremmo porre in quinto luogo ciò *c* che serve da ornamento, il disegno e tutto quello che, servendosi del disegno stesso e della musica, esegue delle imitazioni il cui fine non è altro che il nostro diletto e che quindi possono, giustamente, comprendersi sotto un solo nome?

SOCRATE IL GIOVANE — E quale?

FORESTIERO — Svaghi, io credo, son chiamati.

SOCRATE IL GIOVANE — E perché no?

FORESTIERO — Questo il solo nome, dunque, che è bene dare a tali giuochi, ché nessuno di essi ha un fine serio, ma vengon fatti tutti per procurarci svago[1].

SOCRATE IL GIOVANE — Anche questo mi sembra di capirlo *d* bene.

FORESTIERO — Ma ciò che fornisce la corposità[2] a tutti questi oggetti, con la quale e nella quale tutte le arti di cui parliamo fabbricano le loro opere — e che assume qualsiasi forma ed è a sua volta prodotto di molte arti —, tale *quid* non lo porremo come sesto?

SOCRATE IL GIOVANE — Ma di che vuoi parlare?

FORESTIERO — Dell'oro, dell'argento e di tutto quello che si trae dalle miniere, di ciò che l'arte del taglialegna e quella

1. In questa considerazione dell'arte come giuoco e svago Platone è più vicino alle *Leggi* che non alla *Repubblica*. Cfr. *Leggi*, 656*c*-660*a*. Può essere indicativo annotare che qui nel *Politico* Platone usa il termine παιδιά (*giuoco*) come nelle *Leggi* dove si sottolinea che la παιδιά (*giuoco*) può divenire per la παιδία (*fanciullezza*), παιδεία (*educazione*). Cfr. SKEMP.

2. Il termine è σώματα (*corporeità*), da intendere come « il materiale », quella che sarà, rispetto alla materia del Tutto la ὕλη (*materia*) del *Timeo* (69*a*). Comunque qui ὕλη va intesa nel suo significato più ampio di *silva*, di ciò che dà la materia prima per fabbricare oggetti e non nel senso che ὕλη avrà con Aristotele. Non a caso più sotto Platone la chiamerà τὸ πρωτογενὲς κτῆμα, affermando che questa specie è a sua volta *prodotto* (ἔκγονον) di molte altre arti. « Molte anzi delle cose che qui si enumerano non sono materia prima che rispetto a certe industrie, ma sono esse stesse prodotti di altre » (FRACCAROLI). Cfr. anche SKEMP.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

del tagliare nel senso più largo della parola fornisce all'arte del costruire ed a quella dell'intreccio; ed intendo parlare anche dell'arte di scortecciare le piante e dello scuoiare gli animali, e di tutte le arti a queste simili, e di quelle che lavorando su- *e*
gheri, papiri, corde, offrono la possibilità di fabbricare da generi semplici specie composte. Tutto questo lo potremo chiamare con un sol nome: *materia prima e semplice*[1] ad uso degli uomini — che non è affatto opera della scienza regia.

SOCRATE IL GIOVANE — Bene.

FORESTIERO — Ed in settimo luogo dobbiamo dire che vi sia la possibilità di procacciarsi l'alimento e tutto ciò che, mescolandosi al nostro corpo, ha la capacità, con le sue varie parti, **289**
di giovare alle varie parti del corpo stesso; e questo, in tutto il suo insieme, dobbiamo appunto chiamarlo *alimento*, se per esso non si sappia trovare un nome più bello. E quindi, comprendendo tutto ciò entro l'àmbito dell'agricoltura, della caccia, della ginnastica, della medicina, della culinaria, saremo molto più nel giusto che non attribuendolo alla politica.

SOCRATE IL GIOVANE — Come no?

XXIX

FORESTIERO — Più o meno, dunque, tutti quei beni che costituiscono oggetto di possesso, ad eccezione degli animali domestici, mi sembra che siano stati elencati in queste sette specie. E guarda che innanzi tutto si sarebbe dovuto porre la materia prima[2], poi lo strumento, il recipiente, il sostegno, il giuoco, *b*
l'alimento. Quel che poi si sia tralasciato, se non è cosa di grande rilievo, potrà essere incluso in qualcuna di queste classi: le monete, ad esempio, i sigilli, e tutto ciò che lascia impronta. Tali oggetti, infatti, per conto proprio non hanno nessuna grande specie che sia a tutti comune, ma alcuni potranno rientrare — sia pur tirati a forza — fra gli ornamenti, altri fra gli strumenti. Quanto poi al possesso degli animali domestici, ad

1. Il testo ha: τὸ πρωτογενὲς κτῆμα. Sulla supposta provenienza orfica e pitagorica del termine πρωτογένεια, cfr. SKEMP.

2. Il testo ha: τὸ πρωτογενὶς εἶδος.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

eccezione degli schiavi, evidentemente rientra tutto in quell'arte di cui abbiamo già fatto le divisioni, nell'arte cioè di allevare *c* greggi.

SOCRATE IL GIOVANE — Sicuro.

FORESTIERO — Resta[1] ancora l'insieme degli schiavi e dei servitori in genere, fra cui, prevedo, verranno fuori coloro che contendono al re la stessa confezione del tessuto, sì come prima dicemmo che con i tessitori contendevano le persone occupate a filare, a cardare ed a lavorare in tutti gli altri mestieri del genere. Quelli poi, che abbiamo detti coadiuvatori — insieme alle opere di cui sopra abbiamo parlato — sono stati scartati ed *d* esclusi da quella che è la vera e propria funzione del re e della politica[2].

SOCRATE IL GIOVANE — Così sembra.

FORESTIERO — Suvvia, esaminiamo dunque quelli che restano, facendoci più vicini ad essi per poterli vedere meglio.

SOCRATE IL GIOVANE — Così va fatto!

FORESTIERO — Ebbene, i servi, in generale, a vederli da dove siamo adesso, troviamo che hanno funzione e carattere assolutamente contrari a quelli che supponevamo.

SOCRATE IL GIOVANE — Ma chi sono?

FORESTIERO — Quelli che si comperano, divenendo così no- *e* stro possesso; costoro, senza discussione, possiamo chiamarli schiavi, e meno di tutti possono pretendere all'arte regia.

SOCRATE IL GIOVANE — Come no?

FORESTIERO — Non solo, ma fra gli uomini liberi, quelli che volontariamente si mettono a servire, come quei tali di cui ora abbiamo parlato[3] (facendo circolare dagli uni agli altri, e convenientemente distribuendo, i prodotti dell'agricoltura e del-

1. Accantonate le cosiddette « arti ausiliarie », si tratta ora di eliminare i *rivali* del politico. Tale eliminazione comincia « con una enumerazione che strettamente segue l'enumerazione delle cause ausiliarie, poiché comincia dai rivali inferiori, da coloro che più si avvicinano alle cose, cioè dagli schiavi. Di là essa s'èleva di grado in grado: salariati, trafficanti, scribi, indovini, sacerdoti, fino a giungere ad una quanto mai varia genia (291*a*), al coro di tutti quanti i sofisti (291*c*): avviene allora l'eliminazione delle costituzioni non politiche ma sediziose (303*c*) » (V. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, p. 267).

2. Cfr. sopra, 287*b*. Per il parallelo fra il tessitore ed il re, cfr. oltre, 305*e* segg.

3. « Τῶν ἐλευθέρων ὅσοι τοῖς νῦν δὴ ῥηθεῖσιν εἰς ὑπηρετικὴν ἑκόντες αὐτοὺς τάττουσι. Così il CAMPBELL e anche il BURNET coi codici; e vorrebbe dire: ' quelli che

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

le arti, sia sui mercati, sia passando da una città all'altra per mare e per terra, cambiando il denaro in altri beni o barattando danaro con danaro, ai quali è stato dato il nome di agenti di cambio, di commercianti, agenti marittimi, rivenditori), possono costoro pretendere alla politica?

SOCRATE IL GIOVANE — Si può appena dire che rientrino nel- 290
l'arte commerciale.

FORESTIERO — Ma certamente troveremo che non hanno nulla a che fare con la scienza regia coloro che come salariati e mercenarii vediamo prontissimi a servire tutti.

SOCRATE IL GIOVANE — E come lo potrebbero?

FORESTIERO — E che diremo poi di coloro che, all'occasione, ci rendono certi dati servizi?

SOCRATE IL GIOVANE — Di quali servizi parli e chi sono costoro?

FORESTIERO — Quei tali fra cui è la classe dei banditori[1] e *b*
tutti quegli uomini che sono diventati esperti nello scrivere a forza di prestar quest'opera, ed altri competentissimi nel disbrigare cento altre faccende inerenti alle magistrature[2]: che nome daremo a tutta questa gente?

SOCRATE IL GIOVANE — Come hai detto ora, di dipendenti, ma non di gente che abbia il governo nelle città.

FORESTIERO — Eppure non credo di aver sognato quando ho detto che proprio da questa parte sarebbero saltati fuori coloro che più di tutti pretendono alla politica! Sebbene possa sembrare alquanto strano andarli a cercare fra la gente che vive in condizione servile. *c*

SOCRATE IL GIOVANE — Strano davvero!

servono di loro libera volontà gli ora detti ', e questi *ora detti* non potrebbero essere che gli artefici delle sette arti annoverate di sopra. Ma dopo di essi anche altri sono stati nominati, perché a loro si possa riferire il νῦν, e d'altra parte non si vede perché, per esempio, i mercanti debbano prestar servigio solo a quelle sette classi, e non a tutti, il re compreso, né perché si noti proprio questa molto discutibile particolarità. Per ciò non dubito di accettare l'emendamento dello STALLBAUM, ottimo anche paleograficamente, ὅσοι νὺν τοῖς, col quale il νῦν si riferisce agli schiavi appena nominati e l'ἐχόντες ha la sua ragione d'essere. Quest'emendamento fu accettato anche dal MUELLER e dal RITTER » (FRACCAROLI).

1. Cfr. sopra, 260*d-e*.

2. Vi fu una legge che limitò l'influenza dei segretari addetti alle varie magistrature: cfr. LISIA, *Contro Nicomaco*, XXX, 29. Cfr. BRILLANT, *Secrétaires Athéniens*, Parigi, 1911.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

FORESTIERO — Avviciniamoci dunque sempre di più a quelli che non sono stati ancora esaminati, a coloro cioè che, praticando la divinazione, coltivano, sia pur in piccola parte, un aspetto della scienza servile, tanto è vero che son ritenuti interpreti fra gli dèi e gli uomini.

SOCRATE IL GIOVANE — Sì.

FORESTIERO — Ed ugualmente, la classe dei sacerdoti, come sostiene la tradizione, conosce a sua volta il modo di offrire agli dèi — mediante sacrifici secondo una certa intenzione — i nostri doni, ed il modo d'impetrare dagli dèi per noi — mediante preghiere — il possesso dei beni[1]. E questi due sono ap- *d*
punto aspetti, io credo, dell'arte servile.

SOCRATE IL GIOVANE — Così sembra.

XXX

FORESTIERO — Ma, oramai, mi sembra d'esser quasi sulla traccia che ci condurrà là dove siamo intesi. Sì, perché sacerdoti e indovini hanno un contegno pieno di alterezza e godono di un sì alto prestigio per l'importanza delle loro funzioni, che in Egitto ad un re non è permesso regnare se non ha carattere sacerdotale, e se per caso giunge al potere con la forza, venen- *e*
do da qualche casta inferiore, in séguito dovrà essere iniziato alla casta dei sacerdoti[2]. E così anche fra i Greci, in molti luoghi, si può trovare che i più importanti sacrifici, i pubblici, sono affidati, perché li compiano, alle più importanti magistrature. Ed anche da voi non è meno chiaro quel che dico, ché anche qui — affermano — a chi per sorte è eletto *arconte re*[3] sono affidati i più solenni sacrifici, i veramente patrii[4], fra quelli tramandati dall'antichità.

SOCRATE IL GIOVANE — Verissimo!

1. Cfr. *Repubblica*, 364*b* segg.; *Eutifrone*, 14*e*; *Leggi*, 908*d*.

2. Non si sa bene a quale particolare costume egiziano Platone si riferisca: probabilmente alle caste sacerdotali di tipo orientale. Cfr. DIODORO SICULO, I, 73: SKEMP.

3. L'*arconte-re* era in Atene il secondo arconte; presiedeva alle feste religiose (Antesterie, Lenee), giudicava i processi di empietà e di sacrificio. Rappresentava l'ultimo lascito dell'antica monarchia. Cfr. PAULY-WISSOWA, *Real. Enc.*, alla voce *Basileus*.

4. Cfr. *Repubblica*, 427*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

FORESTIERO — Ebbene, esaminiamo ora questi che sono in- 291
sieme e re eletti a sorte e sacerdoti, i loro inservienti ed anche una certa altra numerosissima folla, che proprio or ora ci si è rivelata, da che abbiamo nettamente distinti quelli di prima.

SOCRATE IL GIOVANE — Di chi vuoi parlare?

FORESTIERO — Di gente assai curiosa.

SOCRATE IL GIOVANE — Perché?

FORESTIERO — Perché quanto mai varia è la loro genia, come già appare a prima vista: ché molti di codesti uomini somigliano a leoni, a centauri, ad altri mostri del genere, e *b*
moltissimi a sàtiri ed a bestie deboli e scaltre[1]. Ed in un attimo si scambiano fra loro tanto le forme quanto le funzioni. Ed ora, o Socrate, effettivamente, anche a me sembra d'aver capito sul serio chi siano questi uomini!

SOCRATE IL GIOVANE — Spiegati! Ché mi sembra tu abbia in vista qualche cosa di strano.

FORESTIERO — Sì, perché lo strano nasce in tutti da ignoranza. E questo, infatti, è capitato anche a me proprio ora, e lì per lì sono rimasto perplesso nel vedere qual coro di gente si affaccenda intorno agli affari politici. *c*

SOCRATE IL GIOVANE — Quale coro?

FORESTIERO — Il coro di tutto l'insieme dei sofisti[2], grandissimo stregone e consumatissimo in quest'arte, coro che bisogna tenere ben separato da chi sia veramente politico e regio — e tale distinzione è quanto mai difficile — se vogliamo veder chiaro l'oggetto della nostra ricerca.

SOCRATE IL GIOVANE — Ma dunque non dobbiamo rinunciarvi!

FORESTIERO — No certo, a parer mio. Dimmi questo intanto...

SOCRATE IL GIOVANE — Che cosa?

1. Cfr. oltre 303*c* dove si chiarisce cosa qui s'intenda con queste varie forme: forme diverse quanto sono diverse le forme politiche degenerate.

2. Non s'intendano i sofisti veri e proprii. Cfr. *Introduzione*, pp. 67 e 68. Cfr. *Sofista*, 235*a*; *Fedro*, 258*a-b*; *Repubblica*, 598*d*; *Gorgia*, 520*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

XXXI

FORESTIERO — Non è forse* la monarchia uno fra i nostri *d* tipi di governo politico?

SOCRATE IL GIOVANE — Sì.

FORESTIERO — E dopo la monarchia[1] penso che si potrebbe nominare il governo in cui il potere è in mano a pochi[2].

SOCRATE IL GIOVANE — Come no?

FORESTIERO — Ed una terza forma di costituzione politica non è forse il governo della moltitudine, cui si dà il nome di democrazia?

SOCRATE IL GIOVANE — Senza dubbio.

FORESTIERO — E da un certo punto di vista, sebbene, tre, non diventano cinque, generando dal proprio seno altri due nomi?

SOCRATE IL GIOVANE — E quali?

FORESTIERO — Considerando i caratteri che queste forme *e* politiche presentano, se in esse si trova coazione o spontaneità, povertà o ricchezza, legalità o illegalità, si può bipartire, in quanto doppia, ciascuna delle prime due. La monarchia, intanto, presentandosi sotto due aspetti, la chiamiamo con due nomi: o tirannide o governo regio.

SOCRATE IL GIOVANE — Non v'è nulla da obbiettare.

FORESTIERO — E quegli Stati in cui il governo è in mano a pochi, a seconda dei casi, si dicono retti ad aristocrazia o ad oligarchia.

SOCRATE IL GIOVANE — Esattamente.

FORESTIERO — Quanto poi alla democrazia, sia che il popolo

* 291*d*-303*e*: *I sei tipi di costituzioni politiche e la vera politica che trova il suo unico fondamento nella « scienza ». La legge non scritta (per lo stato ideale) e la legge scritta (per lo stato terreno).*

1. La distinzione in monarchia, aristocrazia o oligarchia, e democrazia già troviamo in ERODOTO, III, 80-82; cfr. anche SENOFONTE, *Ciropedia*, I, 1, 1; *Detti Memorabili*, IV, 6, 12. — Sul motivo delle forme degeneri dello Stato rispetto alla forma perfetta (Stato ideale; timocrazia; oligarchia; democrazia; tirannide), cfr. *Repubblica*, 543-577*b*. Per le varie forme di governo considerate storicamente nel loro svolgimento (signoria privata, aristocrazia o monarchia, democrazia, regime misto) cfr. *Leggi*, tutto il libro III.

2. Oligarchia.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

comandi ai ricchi con la forza o con il loro consenso, sia che 292
osservi scrupolosamente le leggi oppure no, nessuno usa cambiarle nome.

SOCRATE IL GIOVANE — Vero.

FORESTIERO — E che? dobbiamo forse pensare che una di queste costituzioni sia retta, se definita con questi termini: *uno, pochi, molti* (con *ricchezza* e *povertà, coazione* e *spontaneità*); e se le avvenga d'essere con leggi scritte o senza leggi?

SOCRATE IL GIOVANE — Sicuro! Che cosa lo impedisce?

FORESTIERO — Pensaci meglio, e séguimi per questa via. *b*

SOCRATE IL GIOVANE — Quale?

FORESTIERO — Vogliamo mantenere ciò che abbiamo detto in principio, o vogliamo rinunciarci?

SOCRATE IL GIOVANE — Che vuoi dire?

FORESTIERO — Il governo regio, se non sbaglio, abbiamo detto che è una scienza[1].

SOCRATE IL GIOVANE — Sì.

FORESTIERO — E non una fra le tante scienze; anzi, abbiamo scelto fra le altre quella che sia critica e governativa[2].

SOCRATE IL GIOVANE — Sì.

FORESTIERO — In questa scienza governativa abbiamo distinto fra il dirigere cose inanimate e il dirigere esseri viventi[3]; *c*
e dividendo sempre in questo modo siamo giunti fin qui, senza dimenticarci che si tratta di una scienza, ma senza ancora essere riusciti a chiarire esaurientemente quale essa sia.

SOCRATE IL GIOVANE — Dici bene.

FORESTIERO — Ed è appunto questo che dobbiamo comprendere, ché il carattere distintivo di tali costituzioni non può essere né i *pochi* né i *molti*, né la *spontaneità* né il *coatto*, né la *povertà* né la *ricchezza*, ma deve consistere in una *scienza*[4], se vogliamo essere conseguenti alle nostre premesse.

1. Cfr. sopra, 258*b*. Cfr. *Menesseno*, 238*a-e*: « ... comandi e governi chi sia riconosciuto sapiente e virtuoso ».

2. Cfr. sopra, 260*b*: là era usato il termine ἐπιταχτική (*direttiva*), qua ἐπιστατική (*governativa*): il significato è lo stesso.

3. In questo breve riepilogo Platone dimentica la suddivisione in *direttiva* e *autodirettiva*: cfr. sopra, 260*c-e*.

4. Cfr. anche *Repubblica*, 521*a*; *Leggi*, 689*d-e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

XXXII

SOCRATE IL GIOVANE — Ma sì, non si può fare che in codesto modo! *d*

FORESTIERO — Questo, dunque, dobbiamo ora necessariamente indagare, in quale di codeste costituzioni venga a trovarsi la scienza relativa al governo degli uomini, essa, che, forse, è la più difficile e la più importante ad acquistarsi. Questa appunto la scienza che va considerata, se vogliamo vedere chi non deve esser confuso con il re saggio fra tutti quelli che pretendono d'essere uomini politici e lo dànno ad intendere a molti, pur non essendolo per niente.

SOCRATE IL GIOVANE — Proprio questo va fatto, come appunto il ragionamento ci ha dimostrato.

FORESTIERO — Ebbene, dobbiamo proprio credere che la *e* massa che vive in uno Stato sia capace di acquistare questa scienza[1]?

SOCRATE IL GIOVANE — E come crederlo?

FORESTIERO — Ma è possibile che in una città di mille abitanti se ne trovino, non dirò un centinaio, ma una cinquantina che siano capaci di acquistarla come si deve?

SOCRATE IL GIOVANE — Se così fosse la politica sarebbe la più facile delle arti! Sappiamo infatti che su mille uomini non se ne troverebbero cinquanta abili nel giuoco degli scacchi da contrapporre a quelli degli altri Greci. Figuriamoci poi se si tratta di re! Tanto più che a chi possiede la scienza regia, regni o non regni, dopo il nostro ragionamento di prima[2], va ugualmente **293** dato il nome di uomo regio.

FORESTIERO — Hai fatto bene a ricordarlo! Ne segue dunque, io penso, che il governo giusto si debba cercare in uno, in due, o tutt'al più in pochi uomini, se tale ha da essere.

SOCRATE IL GIOVANE — Certo!

FORESTIERO — E costoro, comandino a sudditi che accettano volontariamente o no tale potere, tengano presenti leggi scritte

1. Cfr. oltre 300*e*; *Repubblica*, 494*a* (« è impossibile che la massa filosoficamente rifletta »).

2. Cfr. sopra, 259*a-b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

o non scritte, siano ricchi o siano poveri, vanno ritenuti, come ora pensiamo, uomini che governano con arte, quale che sia la forma del loro governo. Ed è esattamente quello che, ad esempio, pensiamo dei medici: ci curino — lo si voglia o no — *b* amputando, bruciando, infliggendoci qualche altro doloroso trattamento, seguano o non seguano norme scritte, siano o non siano ricchi [1], ciò non di meno non esitiamo a chiamarli medici, fino a che le loro prescrizioni siano dettate dall'arte, e finché purgandoci, o altrimenti eliminando il superfluo oppure anche facendoci acquistare ciò che ci manca — basta che operino per il bene del corpo, rendendolo migliore da peggiore che era —, ognuno di essi riesca a salvare, curandoli, i pazienti che son loro affidati [2]. Ecco, io penso, come, e non altrimenti, potremo *c* comprendere quale sia l'esatto criterio per definire la medicina ed ogni altra arte.

SOCRATE IL GIOVANE — Senza dubbio.

XXXIII

FORESTIERO — Necessariamente, dunque, a quanto pare, anche tra le forme di governo, la forma retta per eccellenza, anzi l'unica, sarà quella ove si trovi che coloro, che hanno in mano il potere, sono dotati di vera scienza e non appaiono tali soltanto — governino secondo leggi o senza, siano volontariamente accettati oppure no, poveri o ricchi —: nulla di tutto ciò deve *d* essere assolutamente preso in considerazione, quando di questo si voglia dare un retto giudizio.

SOCRATE IL GIOVANE — Bene.

FORESTIERO — E se talvolta, condannando a morte o anche esiliando questo o quello, purgano per il suo bene la città [3], o, trapiantando colonie in altri luoghi, come sciami di api, la rendono più piccola, o, importando, donde che sia, degli estranei, e facendoli cittadini, la accrescono, fino a che si valgono della scienza e della giustizia per salvarla, e da peggiore la ren-

1. Cfr. *Alcibiade I*, 107*c*.
2. Cfr. *Gorgia*, 521*e*-522*a*.
3. Cfr. *Repubblica*, 409*e*-410*a*, 501*a*, 541*a*; *Leggi*, 735*d*-736*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

dono il più possibile migliore, affermeremo che questa, ed entro *e*
questi termini, è per noi la sola costituzione giusta. E di tutte le altre costituzioni, di cui parliamo, dovremo dire che non sono legittime, anzi che non sono neppure vere e proprie costituzioni, ma solo imitazioni di questa: quelle che come si dice fruiscono di buone leggi la imitano in meglio, le altre in peggio.

SOCRATE IL GIOVANE — Forestiero, in tutto il resto mi sembra tu abbia parlato sensatamente; ma troppo grave a udirsi è che si possa governare anche senza leggi.

FORESTIERO — Di un nulla mi hai prevenuto con la tua domanda, Socrate. Io stesso, infatti, stavo per chiederti se ve- **294**
ramente accetti tutto quello che si è detto, o se v'è qualcosa che non ti torna. È chiaro ora che proprio questo dovremo esaminare, se chi ha in mano il potere abbia il buon diritto di governare senza leggi.

SOCRATE IL GIOVANE — Evidente.

FORESTIERO — Da un certo punto di vista è senza dubbio chiaro che la legislazione appartiene all'arte regia; eppure la cosa migliore è che non le leggi abbiano valore, ma piuttosto l'uomo che s'intende veramente di governo, che vive ragionevolmente, l'uomo regio[1]! Lo sai perché?

SOCRATE IL GIOVANE — Cosa vuoi dire?

FORESTIERO — Che la legge non potrebbe mai prescrivere, *b*
e con esattezza per tutti, ciò che è il meglio e il più giusto, aggiungendovi anche ciò che è più conveniente: ché le disuguaglianze che ci sono fra uomo e uomo, fra azione ed azione, e la infinita, inquieta variabilità, diciamo così, dei casi umani non consentono che alcuna arte possa definire nulla di assoluto che valga per tutti i casi e per tutti i tempi. Non è vero questo? Siamo d'accordo?

SOCRATE IL GIOVANE — Certo!

FORESTIERO — E invece ci accorgiamo che la legge è proprio tesa a questo, simile ad uomo prepotente e ignorante, che a nes- *c*
suno permette di fare qualcosa contro i proprii ordini, ed anzi non permette discussione, neppure se qualcuno concepisca qual-

1. Cfr. *Leggi*, 875*c-d*. — Sulle leggi scritte e quelle non scritte, cfr. *Introduzione*, p. 75; ADORNO, *op. cit.*, pp. 149-52.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

cosa di nuovo, proponendo una soluzione migliore e diversa dalle prescrizioni che aveva già dato.

SOCRATE IL GIOVANE — Vero! Ed effettivamente la legge si comporta verso ciascuno di noi come hai detto ora.

FORESTIERO — Non è forse impossibile che quel che resta sempre assoluto si adatti a ciò che non è assoluto?

SOCRATE IL GIOVANE — Parrebbe proprio di sì.

XXXIV

FORESTIERO — E perché mai allora si debbono prescrivere le leggi, se la legge non è la cosa più giusta? Bisognerebbe tro- *d*
varne la ragione[1].

SOCRATE IL GIOVANE — Sicuro!

FORESTIERO — Non vi sono, anche da voi, come in altre città, certe palestre ove si raccolgono insieme più persone, sia per correre, sia per altri esercizii, per puro spirito di emulazione?

SOCRATE IL GIOVANE — Eccome! Moltissime!

FORESTIERO — E allora ricordiamoci i precetti che i maestri di ginnastica tengono presenti nel comandare questi esercizii.

SOCRATE IL GIOVANE — E cioè?

FORESTIERO — Che cioè non ritengono opportuno andarsi a perdere in troppe minuzie con i singoli, prescrivendo ciò che *e*
conviene a ciascun corpo, ma pensando che sia bene considerare le cose più all'ingrosso, prescrivendo quanto è utile ai corpi in senso generale, nella maggioranza dei casi e per i più.

SOCRATE IL GIOVANE — Bene!

FORESTIERO — Ed è per questo che imponendo a tutti le stesse fatiche, fanno che tutti prendano il via nello stesso momento o ad un tempo cessino la corsa, la lotta, e tutti gli altri esercizi fisici.

SOCRATE IL GIOVANE — Proprio così!

FORESTIERO — Lo stesso è da ritenere che faccia il legislatore, l'uomo che sovrintende alle gregge [degli uomini] per ciò che si riferisce alla giustizia ed alle reciproche relazioni, il quale **295**
non sarà mai capace, se vuole prescrivere ordini che valgano

1. Cfr. *Leggi*, 874*e*-875*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

per tutti, di attribuire a ciascun individuo la regola esatta che deve seguire.

SOCRATE IL GIOVANE — Naturale.

FORESTIERO — Credo, piuttosto, che egli emanerà la legge che conviene ai *più* e nella *maggior parte* dei casi, genericamente quindi rispetto ai singoli, la promulghi o no per scritto, elevando a legge le consuetudini patrie[1].

SOCRATE IL GIOVANE — Giusto.

FORESTIERO — Giusto sì! Ché, o Socrate, come sarebbe mai possibile che un uomo, volta a volta, sedendosi per tutta la vita accanto a ciascun individuo, riuscisse a prescrivergli a puntino a puntino ciò che deve seguire? Io credo, infatti, che se vi sarà un giorno qualcuno capace di tanto, e fra quelli che davvero posseggono la scienza regia, sarebbe difficile che ponesse a se stesso ostacoli con lo scrivere queste cosiddette leggi. *b*

SOCRATE IL GIOVANE — O forestiero, così almeno risulta da quanto è stato detto.

FORESTIERO — E più ancora, o mio carissimo, da quello che stiamo per dire.

SOCRATE IL GIOVANE — Cioè?

FORESTIERO — Da questo. Proponiamoci, ad esempio, il caso di un medico, o di un maestro di ginnastica[2], il quale, dovendo partire, ed assentarsi per un tempo, che egli suppone lungo, dai proprii clienti, sia persuaso che i proprii discepoli o i suoi malati dimentichino le prescrizioni date da lui, e voglia quindi lasciar loro dei promemoria scritti[3]. Non ti sembra? *c*

SOCRATE IL GIOVANE — Certo!

FORESTIERO — Ma che farebbe invece se ritornasse dopo un'assenza meno lunga di quella che aveva calcolato? Avrebbe forse paura di sostituire quelle norme lasciate per scritto con altre nuove, se per un caso fossero mutate in meglio le condizioni degli ammalati, a causa dei venti o di qualche altra influenza celeste, inopinatamente ed insolitamente verificatasi? *d*

1. Cfr. *Leggi*, 790*a*, ma soprattutto 793*a* segg.

2. Per l'abituale accostamento dei medici coi maestri di ginnastica, cfr. *Protagora*, 313*d*; *Gorgia*, 464*b*, 517*e*; *Repubblica*, 406*b*; *Leggi*, 916*a*.

3. Il Diès ritiene che qui Platone accenni al viaggio di Solone (cfr. ARISTOTELE, *Costituzione di Atene*, XI, 1; XIII, 1; PLUTARCO, *Solone*, 25, 5). Cfr. *Nota Storica*, p. 262.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

Oppure, ostinandosi, riterrà che mai si debba venir meno alle vecchie norme, senza prescrivere egli stesso nuove ricette, e senza che l'ammalato osi allontanarsi da quelle prescritte, quasi che queste sole siano curative ed igieniche, ed ogni altra pericolosa alla salute e non scientifica? Oppure una simile pretesa, di fronte alla scienza ed alla vera arte, in ogni caso ricoprirebbe di ridicolo, e senza via di scampo, tali modi di legiferare[1]? *e*

SOCRATE IL GIOVANE — Ma sì, assolutamente!

FORESTIERO — E a chi ha prescritto mediante leggi, scritte o non scritte, il giusto e l'ingiusto, il bello e il brutto, il buono e il cattivo, ad uso delle umane greggi, quante di esse pascolano nelle singole città, vivendo sotto le leggi dei proprii rispettivi legislatori, se quello stesso primo legislatore, che le scrisse con scienza, ritorni, o qualche altro simile a lui gli succeda, non potrà esser lecito sostituire queste leggi con altre diverse? O 296
tale divieto, non meno dell'altro, apparirebbe veramente ridicolo[2]?

SOCRATE IL GIOVANE — Eccome!

XXXV

FORESTIERO — Ma sai cosa dice, a questo proposito, la maggioranza della gente?

SOCRATE IL GIOVANE — Così a colpo non saprei.

FORESTIERO — Eppure è tesi piuttosto plausibile. Si dice infatti che, se qualcuno conosce leggi migliori, diverse da quelle dei padri, ha il diritto d'imporle alla propria città dopo averne persuaso ogni singolo cittadino, altrimenti no[3].

SOCRATE IL GIOVANE — E che? Ma hanno forse ragione?

FORESTIERO — Forse. Ma se qualcuno imponga ciò che è *b*
migliore non con la persuasione[4], ma con la forza, rispondi: che nome si darà a tal violenza? Aspetta però, e rispondi prima sui precedenti esempi.

1. Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, III, 1286*a*, 1287*a*.

2. Sul motivo dell'immutabilità della legge nel diritto greco, cfr. U. E. PAOLI, *Studi sul processo attico*, Padova, 1933, pp. 27-30.

3. Cfr. *Critone*, 51*b-c*.

4. Sul valore della persuasione, cfr. soprattutto *Leggi*, 719*e*-724*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

SOCRATE IL GIOVANE — Che vuoi dire?

FORESTIERO — Se un medico, pur non persuadendo il paziente, ma possedendo a fondo la propria arte, indipendentemente dalle norme scritte, costringesse un fanciullo, un uomo, una donna che sia, a seguire un regime migliore, che nome si darà ad una violenza del genere? Tutti, tranne quello che si suol dire errore rispetto all'arte, nocivo alla salute. E chi subisce una tale violenza avrà il diritto di dire tutto quello che vuole, *c* ma non di essere stato sottoposto ad un regime nocivo e contrario alla scienza da parte di quei medici che lo forzarono a questo?

SOCRATE IL GIOVANE — Verissimo quel che dici.

FORESTIERO — Ed ora, secondo noi, come dobbiamo chiamare tale errore rispetto all'arte politica? Non dovremo dire che è il brutto, il cattivo, l'ingiusto?

SOCRATE IL GIOVANE — Senza dubbio!

FORESTIERO — Coloro dunque che contro le leggi scritte, contro le consuetudini patrie, sono forzati ad agire in maniera più giusta, migliore, più bella di prima, di' su, quando si lamentano per tale violenza, se non vogliono essere coperti di *d* ridicolo, non dovranno forse, a seconda dei casi, formulare qualsiasi accusa, ma non sostenere di aver subìto cose vergognose, ingiuste, dannose da parte di chi ha usato loro violenza?

SOCRATE IL GIOVANE — Verissimo quel che dici.

FORESTIERO — Ma che forse la violenza è giusta se chi usa violenza è ricco, ingiusta se povero? Oppure, quando uno attui ciò che sia utile, abbia o no persuaso, sia ricco o povero, abbia seguito leggi scritte o no, non deve forse essere questo, anche *e* in simili casi, l'unico e vero criterio di retto governo di uno Stato, secondo cui l'uomo saggio e buono amministrerà i proprii sudditi? Allo stesso modo che un pilota stando sempre attentissimo al bene della nave e dei suoi passeggeri, senza bisogno di leggi scritte, ma tenendo per legge la propria arte, salva **297** tutto l'equipaggio, così, ed allo stesso modo, da parte di chi sappia governare, non potrà forse realizzarsi una giusta forma di Stato, grazie alla forza della scienza che è superiore a quella delle leggi[1]? E chi abbia davvero arte di governo, qualunque

1. Cfr. *Repubblica*, 420*a*, 461*e*-465*c*; *Leggi*, 715*a*, 875*a*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

cosa faccia, non sbaglia, basta che sempre tenga presente questa sola, ma grande regola: distribuire sempre ai cittadini quella *b* forma suprema di giustizia che si accompagna con l'intelletto e con l'arte, che non soltanto li protegge, ma da peggiori che erano li fa, per quanto è possibile, migliori[1]?

SOCRATE IL GIOVANE — Nulla da obbiettare, almeno a quello che hai detto ora.

XXXVI

FORESTIERO — Ma neppure a quanto ho detto prima.

SOCRATE IL GIOVANE — A che cosa ti riferisci?

FORESTIERO — Che mai nessuna massa di gente[2], e di nessun tipo, sarebbe capace di far propria una simile scienza, né sarebbe in grado di amministrare uno Stato con intelletto, *c* ma quell'unica forma di governo, e giusta, è da ricercare in un piccolo numero di persone, in qualche unità appena, in uno solo, mentre le altre costituzioni, come anche sopra è stato detto, son da ritenersi imitazioni, in meglio o in peggio, di quella vera[3].

SOCRATE IL GIOVANE — In che senso hai detto questo? Ché neppure sopra ho ben afferrato la questione delle imitazioni.

FORESTIERO — E sarebbe cosa grave se, sollevata tale questione, la buttassimo lì e, senza vagliarla a fondo, si volesse *d* dimostrare l'errore in cui si cade a questo proposito.

SOCRATE IL GIOVANE — Quale errore?

FORESTIERO — In effetto dobbiamo cercare una cosa non usuale né facile a scoprire. Ad ogni modo tentiamo di afferrarla. Suvvia: non essendoci per noi che una sola retta costituzione, quella di cui abbiamo parlato, sai bene, no, che le altre non possono sussistere a meno che non usino scritte le leggi di questa e non facciano ciò che oggi si loda, pur non essendo questo l'ottimo?

SOCRATE IL GIOVANE — Facendo che cosa?

FORESTIERO — Che nessuno, nello Stato, osi far nulla contro

1. Cfr. *Leggi*, libri I-II, IV; cfr. anche 757*b-e*, 770*c-e*.
2. Cfr. sopra, 292*e*.
3. Cfr. *Leggi*, 739*a-e*; *Introduzione*, pp. 75, 78-79. Cfr. sopra, 293*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

le leggi, e chi ne abbia l'ardire sia punito con la morte e i su- *e*
premi supplizii. Ecco il più retto e il più bel principio da porre al secondo posto[1], lasciato da parte il primo del quale si è parlato sopra. Ma come sia venuto fuori questo cui abbiamo dato il secondo posto, dobbiamo chiarirlo. Non ti sembra?

SOCRATE IL GIOVANE — Certo!

XXXVII

FORESTIERO — Ritorniamo allora a quelle immagini alle quali è necessario paragonare sempre i governanti regi.

SOCRATE IL GIOVANE — Quali immagini?

FORESTIERO — Quelle del pilota abile e del medico « la cui vita vale quella di molti altri »[2]. Plasmiamo dunque su costoro uno schema, e questo consideriamo.

SOCRATE IL GIOVANE — Quale schema?

FORESTIERO — Questo all'incirca: poniamo che noi tutti per 298
opera loro si soffra i più tremendi mali. Se infatti essi vogliono salvare uno di noi, lo salvano, mentre se gli vogliono fare del male, glielo fanno, amputandolo, bruciandolo, esigendo da lui del denaro a pagamento delle loro prestazioni — denaro di cui poco o nulla usano per l'ammalato, mentre il resto lo usano per se stessi e per la propria casa —, ed oltre a tutto, infine, corrotti dai parenti o da qualche nemico dell'infermo, lo uc- *b*
cidono. Così, a loro volta, i piloti possono farci infiniti scherzi dello stesso genere: malignamente ci abbandonano soli a terra nell'atto di salpare, o, provocando qualche incidente in alto mare, ci buttano di sotto, o ci danneggiano in tanti altri modi[3]. Supponiamo ora che preoccupandoci per questi pericoli si voglia prendere su di essi una qualche deliberazione: non permetteremo più, ad esempio, che l'una o l'altra di queste *c*
arti comandi dispoticamente, né a servi né ad uomini liberi;

1. Cfr. ancora *Leggi*, 739*a-e*.

2. Cfr. OMERO, *Iliade*, XI, 514. Il motivo del pilota e del re che governa la barca dello Stato, frequentissimo in Platone (cfr. il celebre esempio di *Repubblica*, 488*a* segg.), è metafora ormai cristallizzata nella letteratura greca.

3. Motivi frequenti nella letteratura: cfr. OMERO, *Odissea*, III, 270; ERODOTO, I, 24.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

delibereremo invece che si faccia un'assemblea di tutti noi, o del popolo nella sua totalità, o dei ricchi soltanto, ove tutti abbiano la possibilità, incompetenti e competenti nei varii mestieri, di esprimere il proprio parere intorno alla navigazione ed alle malattie, di parlare su come si debbono usare medicine e strumenti chirurgici sugli ammalati, su come manovrare navi *d* e strumenti nautici, su come sfuggire ai pericoli della navigazione, dovuti ai venti ed al mare o all'incontro dei pirati, ed infine su come, in caso, si debba combattere con navi lunghe contro navi lunghe; e tali deliberazioni, prese dalla massa su tutti questi motivi — su consiglio di medici, di piloti, o anche di profani —, in parte dovranno essere incise su tavole o su stele[1], in parte dovranno essere lasciate non scritte, quali tradizioni patrie[2]; dopo di che, sulla scorta di queste norme, per *e* tutto il tempo avvenire, si dovrà navigare e curare gli ammalati.

SOCRATE IL GIOVANE — Mi sembra che tu abbia detto delle assurdità.

FORESTIERO — Supponiamo inoltre che, anno per anno, si creino i governanti del popolo, o tratti dai ricchi o dal popolo stesso, a sorte, chiunque càpiti; e che questi governanti, così istituiti, debbano governare in conformità delle norme prescritte, tanto nel pilotare le navi quanto nel curare gl'infermi.

SOCRATE IL GIOVANE — Questo è anche più difficile a digerirsi!

XXXVIII

FORESTIERO — Ma considera quel che ne segue. Quando ogni governante abbia finito il suo anno di carica, bisognerebbe

1. Il testo greco ha: ἐν κύρβεσι... καὶ στήλαις. Le κύρβεις (*cúrbeis*) erano tavole piramidali rotanti su cui erano scritte le leggi (cfr. LISIA, *Contro Nicomaco*, XXX, 17-20; PLUTARCO, *Solone*, 25, 1; ARISTOTELE, *Costituzione di Atene*, VII, 1); le stele, in marmo o in bronzo, erano tavole su cui venivano scritti patti, leggi, decreti per memoria (cfr. DEMOSTENE, *Contro Filippo*, III, 121, 41). Così commmenta U. ALBINI il § 17 del *Contro Nicomaco* di LISIA: « con la formula τὰς θυσίας τὰς ἐκ τῶν κύρβεων καὶ τῶν στηλῶν è indicato il calendario sacro regolato sulle vecchie leggi di Solone (κύρβεις) e sugli aggiornamenti (στῆλαι) » (cfr. LISIA, *I discorsi*, testo critico, intr., note a cura di U. ALBINI, Firenze, 1955).

2. Cfr. *Leggi*, 793*a* segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

istituire un tribunale composto di persone o scelte fra i ricchi oppure elette a sorte da tutto il popolo insieme, e dinanzi a costoro far comparire i magistrati uscenti per sottoporli a una 299
resa di conti, e chi voglia li accusi di non avere durante l'anno della loro carica governato le navi secondo le norme scritte o secondo le consuetudini degli antenati, ugualmente permettendo che così si proceda nei confronti di coloro che abbiano avuto in cura gli ammalati. Ed infine bisognerebbe stabilire quali pene o quali multe dovrebbe pagare chi fosse condannato[1].

SOCRATE IL GIOVANE — Sicuro! Chi volontariamente e spontaneamente accettasse di governare a simili condizioni, sarebbe *b*
più che giusto che soffrisse o pagasse qualunque cosa.

FORESTIERO — Non solo, ma bisognerebbe inoltre proporre la seguente legge: Se qualcuno si fa sorprendere a studiare l'arte del pilotaggio e la nautica, o le norme della salute e le scoperte della medicina sui venti, il caldo, il freddo[2], oltre i termini delle leggi scritte, e sofistichi qualcosa di nuovo su materie simili; costui, innanzi tutto, non lo si dovrà chiamare né medico né pilota, ma meteorologo e sofista loquace, e, in secondo luogo, a chiunque vuole, e ne ha il potere, sia lecito accusarlo e deferirlo dinanzi a un tribunale come corruttore *c*
di giovani che egli persuade ad attendere alla nautica ed alla medicina non secondo le leggi, ma unicamente per governare a proprio piacimento navi e ammalati; ed ove risultasse che contro le leggi e le scritture persuade giovani o vecchi[3], punirlo con il massimo della pena. Mai si ha il diritto d'essere più saggi delle leggi, e nessuno deve ignorare la medicina e l'igiene, come il pilotaggio e la nautica, quando a tutti è possibile, volendolo, apprendere le norme scritte ed il tradizionale *d*
patrio costume. E se, o Socrate, avvenisse davvero come noi diciamo di queste scienze, dell'arte di fare la guerra, dell'arte di qualsivoglia genere di caccia, della pittura come di ogni altro

1. Sul tribunale che dovrebbe giudicare i magistrati uscenti, cfr. *Leggi*, 945*b* segg., e note relative. Sul modo di eleggere i magistrati cfr. *Leggi*, 751*a* segg.

2. Sembra che qui Platone citi *Le acque, le arie, i luoghi* di IPPOCRATE. Cfr. anche *Leggi*, 747*d-e*.

3. « Non son questi i sofisti maggiori, i quali sanno compiutamente istruire e formare, a loro piacere e volontà, giovani e vecchi, uomini e donne? » (*Repubblica*, 492*b*). Anche qui, su come Platone intende la sofistica, cfr. *Introduzione*, pp. 67-68 e 70.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

tipo di arte imitativa in genere, dell'arte di fabbricare e di qualunque altra intesa a costruire suppellettili, dell'agricoltura e del complesso della coltivazione, o vedessimo regolata da norme scritte anche l'arte di allevare cavalli, e l'insieme dell'arte intesa al governo delle greggi, o l'arte della divinazione od ogni altro aspetto dell'arte servile, o l'arte degli scacchi, o il complesso dell'aritmetica, sia quella pura e semplice, come quella piana e quella relativa ai solidi e al moto[1], quali mai conse- *e*
guenze potrebbero saltar fuori da tutto questo, così eseguito, retto da norme scritte e non illuminato dall'arte[2]?

SOCRATE IL GIOVANE — Chiaro: vedremmo scomparire totalmente tutte le nostre arti, né più potrebbero rinascere, a causa di questa legge che proibisce ogni ricerca, sì che la vita, pur ora assai difficile, diventerebbe allora assolutamente insoppor- 300
tabile[3].

XXXIX

FORESTIERO — Non solo, ma che diresti di quest'altra ipotesi? Se volessimo che ciascuna delle suddette attività si compisse uniformandosi alle norme scritte, e delegassimo per noi quale custode di queste norme uno, eletto per votazione o estratto a sorte, e costui invece, non curandosi affatto di quelle scritture, per guadagno o privato vantaggio, si mettesse a fare altro, in contrasto ad esse, e senza competenza alcuna, non sarebbe questo un male anche maggiore di quello precedente?

SOCRATE IL GIOVANE — Verissimo.

FORESTIERO — Io penso, infatti, che chi infrangerà le leggi *b*
che furono stabilite dopo lunga esperienza e dopo il vaglio di

1. L'aritmetica pura e semplice è la matematica; quella piana è la geometria piana; quella relativa ai solidi e al moto è la stereometria (geometria solida) e l'astronomia. Su tali scienze, su l'ordine con cui debbono essere insegnate e a chi, cfr. *Repubblica*, 521*c*-541*b* (note relative nel vol. I); *Leggi*, 817*e*-822*d* (e note).

2. Nelle *Leggi* Platone tenterà di emanar norme scritte su tutte queste materie, in modo illuminato. La p. 298*e*-299*e* è un po' come un abbozzo su cui si scandirà il lavoro del legislatore, qualora egli sia vero politico. Sull'elezione dei magistrati e sugli *extra* cfr. *Leggi*, 751*a* segg., 945*b* segg.; sulle materie indicate sopra (299*d*-*e*) cfr. *Leggi*: per la *guerra*, il libro I e 809*b*-817*e*; per la *caccia*, 822*d*-824*a*; per *l'arte* in genere, 795*d*-804*c*; per la fabbricazione di *suppellettili*, 746*a*-747*b*; per l'*agricoltura*, la *coltivazione* e l'uso degli *animali*, 907*d*-910*d*; per *le scienze*, 817*c*-822*d*, 963*e*-968*b*.

3. Cfr. *Repubblica*, 528*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

esperti consiglieri[1] che intelligentemente suggerirono ciascun articolo e persuasero il popolo a votarlo, colui che, appunto, oserà far questo, commetterà un errore di gran lunga peggiore di quell'altro, sconvolgendo senza dubbio ogni principio di attività politica molto di più che non la legge scritta.

SOCRATE IL GIOVANE — Senza dubbio.

FORESTIERO — Perciò a coloro che su ogni punto pongono leggi e norme scritte, non resta che da seguire questa seconda *c* via[2]: non permettere, né ai singoli né alla massa, di far qualcosa che, in qualsiasi senso, possa infrangere le leggi.

SOCRATE IL GIOVANE — Giusto.

FORESTIERO — Ma allora, non sono forse *imitazioni* della verità, nei suoi singoli aspetti, tali leggi che sono state scritte, entro i limiti del possibile, da chi se ne intende[3]?

SOCRATE IL GIOVANE — Come no?

FORESTIERO — Eppure, se ben ricordiamo, abbiamo detto[4] che colui che sa, che è uomo politico davvero, in pratica farà molte cose ispirandosi alla sua arte, senza curarsi affatto delle norme scritte, quando troverà che un nuovo modo di agire è *d* migliore di quello che fu scritto da lui, quasi messaggio inviato ad assenti.

SOCRATE IL GIOVANE — Dicevamo così, infatti.

FORESTIERO — Ed allora, se un individuo qualunque o una qualunque massa di gente, che si governino con leggi fisse tentassero di agire in contrasto a quelle leggi, credendo di agire meglio, non farebbero forse, per quanto sta in loro, la stessa cosa che fa quel tale autentico uomo politico?

1. Si è sostenuto che Platone e i suoi scolari siano stati richiesti come consiglieri per redigere la propria costituzione da parte di molti Stati: Cirene, ad esempio, i Tasi, gli Arcadi (cfr. DIOGENE LAERZIO, III, 24; PLUTARCO, *Contro Colot.*, XXXII, 8; cfr. P. M. SCHUHL, *Platon et l'activité politique de l'Académie*, in *Le Merveilleux, la pensée et l'action*, Parigi, 1952, pp. 157-62). Si può supporre che qui vi sia un'indicazione diretta? Cfr. anche *Leggi*, 968*b*.

2. Dirà Platone nelle *Leggi*, di cui queste pagine del *Politico* sono una preparazione: « Nessuna legge, nessun ordinamento è superiore alla scienza, né giustizia è che l'intelligenza sia schiava o soggetta ad alcuno, ma che di tutto essa abbia il governo, quando, secondo la sua natura, sia veramente libera. Solo che oggi non è affatto tale, se non in minima parte. Noi quindi dobbiamo scegliere una *seconda via*, la via cioè dell'ordine e della legge, ordine e legge che vedono ed hanno presente ciò che in molti casi avviene, ma non tutti gli aspetti della vita umana » (875*c-d*).

3. Sarà questo l'intento delle *Leggi*: cfr. *Introduzione*, pp. 77 segg.

4. Cfr. sopra, 295*c-e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

SOCRATE IL GIOVANE — Esattamente.

FORESTIERO — Ma se agissero da ignoranti, pur tentando di imitare il vero, lo imiterebbero molto male; e se invece agissero con competenza, la loro non sarebbe più un'imitazione, ma *e* proprio quel supremo vero?

SOCRATE IL GIOVANE — Senza dubbio!

FORESTIERO — Ad ogni modo, appena sopra, eravamo rimasti d'accordo che nessuna massa di popolo [1] sarebbe stata in grado di apprendere una qualsiasi arte.

SOCRATE IL GIOVANE — D'accordo!

FORESTIERO — Se dunque esiste un'arte regia, né l'insieme dei ricchi né la massa del popolo potranno mai apprendere questa scienza politica.

SOCRATE IL GIOVANE — E come lo potrebbero?

FORESTIERO — Si capisce dunque come sia necessario che, se tali forme di governo vogliono imitare nel modo migliore possibile questa costituzione vera [2], dovuta a chi governa con **301** arte, una volta stabilite quelle che sono le loro leggi, stiano bene attente a non infrangere mai le norme scritte ed il tradizionale costume patrio.

SOCRATE IL GIOVANE — Hai magnificamente parlato.

FORESTIERO — E quando sono i ricchi che realizzano simile imitazione, allora tale forma di governo la chiamiamo *aristocrazia*, e se costoro non si curano affatto delle leggi, *oligarchia*.

SOCRATE IL GIOVANE — Può darsi.

FORESTIERO — E quando è uno solo che governa secondo le leggi, imitando quel tale che ha scienza [3], lo chiamiamo *re*, *b* senza distinguere con nomi diversi colui che regna con scienza da colui che regna mediante opinione [4], seguendo le leggi.

SOCRATE IL GIOVANE — Può essere.

FORESTIERO — E dunque quando sia uno solo ad avere in mano il governo, purché se ne intenda davvero, costui avrà sempre il diritto d'esser chiamato con questo nome di re e con questo solo. Ne segue, dunque, che i cinque nomi dati alle

1. Cfr. sopra, 292*e*, 297*b*.
2. Quella della *Repubblica*. Cfr. anche *Leggi*, 739*a-e*.
3. Il *re filosofo* della *Repubblica*.
4. I *custodi delle leggi*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

forme di governo, che abbiamo ora citate, si riducono ad uno[1].

SOCRATE IL GIOVANE — Così sembra infatti.

FORESTIERO — Ma se quest'ultimo capo di governo agisse senza curarsi affatto delle leggi e delle costumanze, e, imitando colui che davvero se ne intende, pretendesse che è necessario *c* infrangere le leggi scritte se un maggior bene lo esige, mentre di fatto si lascia guidare in questo dalla passione e dall'ignoranza, un uomo simile non dovremo forse chiamarlo tiranno?

SOCRATE IL GIOVANE — Eccome!

XL

FORESTIERO — Ecco, dunque, secondo noi, qual è l'origine del *tiranno*, del *re*, dell'*oligarchia*, dell'*aristocrazia*, della *democrazia*: la repulsione che gli uomini provano di fronte all'unico monarca e il fatto che non riescono a credere che possa *d* mai esserci un uomo tanto degno di sì alto potere da volere e poter governare con virtù e con scienza, distribuendo rettamente a tutti ciò che è giusto e ciò che è dovuto, piuttosto che per danneggiare, maltrattare, uccidere, quando gli salti in mente, chi di noi voglia. Certo, se davvero sorgesse un uomo quale noi diciamo, egli sarebbe profondamente amato e, governando, felicemente amministrerebbe quella che è l'unica forma perfetta di costituzione politica[2].

SOCRATE IL GIOVANE — Senza dubbio!

FORESTIERO — Ma poiché di fatto, come appunto diciamo, non avviene che negli Stati sorga un re quale invece s'ingenera *e* negli alveari che sùbito e ad un tempo appaia superiore di corpo e d'anima, è naturale che noi ci si raccolga insieme per

1. « Cioè se a guardare all'apparenza si dànno le cinque forme di governo che abbiamo detto, in sostanza e secondo verità ce n'è una sola, il governo di chi sa e perciò è solo degno di essere detto re e politico per eccellenza, anche se non lo chiamino così » (FRACCAROLI). Il DIÈS, seguito dallo SKEMP, correggendo il testo dei manoscritti, così traduce: « ecco perché l'insieme delle costituzioni, che attualmente si distingue, non implica più di cinque nomi ». Lo SKEMP giustifica tale correzione rifacendosi alla considerazione che, mentre classica e corrente era la divisione in tre delle costituzioni, l'Accademia distingueva cinque forme di costituzioni (cfr. DIOGENE LAERZIO, III, 82; ma non è probabile che Diogene Laerzio ricavasse la notizia proprio da Platone?).

2. Cfr. *Repubblica*, 499*e*-500*a-b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

scrivere degli statuti, cercando di seguire le orme di quella che è la costituzione più vera[1].

SOCRATE IL GIOVANE — Sembrerebbe.

FORESTIERO — E allora, o Socrate, ci meraviglieremo se in simili forme di governo avvengano tanti mali e se tanti ne avverranno, dal momento che sono fondati su di una base tale che regola le loro azioni su leggi scritte e sovra consuetudini, 302
ma non secondo scienza? Certo, se un'altra arte si dovesse regolare in questo modo, sarebbe chiaro a chiunque che rovinerebbe tutto ciò che si compisse in tal modo! O non dovremo meravigliarci piuttosto di come, per sua natura, quest'organismo che è lo Stato sia tanto forte? Perché, pur essendo gli Stati in simili condizioni da infinito tempo, alcuni di essi tuttavia durano ancora e non vanno a catafascio. Molti altri però, ora l'uno ora l'altro, come navi che naufragano, periscono, perirono e periranno ancora per l'inettitudine dei loro piloti e dei marinai, che sulle cose della maggiore importanza son riusciti a *b*
divenire profondamente ignoranti, e che non intendendosi affatto di politica in nessun senso, ritengono di essersi impadroniti in tutti i sensi di questa scienza più esattamente che di ogni altra[2].

SOCRATE IL GIOVANE — Verissimo!

XLI

FORESTIERO — Quale è dunque fra queste forme di governo non rette quella in cui è meno penoso il vivere — pur essendo tutte penose —, e quale la più insopportabile? Questo dobbiamo vedere, sebbene sia un di più, relativamente al fine che ci siamo proposti. Ma in fondo, tutto ciò che facciamo non lo facciamo forse, tutti, proprio per questo?

1. Cfr. *Leggi*, 739*e*, 875*c-d*, 853*c-d*, 713*c* (« nessun uomo può per sua natura adeguatamente governare in senso assoluto tutte le umane cose, senza rigonfiarsi di tracotanza e d'ingiustizia »). Può darsi vi sia qui una punta polemica contro Senofonte, il quale nella *Ciropedia* (V, 1, 24) sostiene che Ciro è *come un re degli alveari*. Sul rapporto città ideale-città terrena, cfr. ADORNO, *op. cit.*, pp. 182-8. Per l'immagine dell'alveare cfr. anche *Repubblica*, 520*b*: ma là si tratta della città ideale.

2. Vi è qui chiara la contrapposizione fra la concezione politica di Platone e le

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

SOCRATE IL GIOVANE — Eccome se lo dobbiamo vedere!

FORESTIERO — Ebbene, potrai dunque dire che, delle tre, *c* ognuna può divenire o straordinariamente penosa o anche la più comoda.

SOCRATE IL GIOVANE — Che vuoi dire?

FORESTIERO — Solo questo, che la monarchia, il governo dei pochi e il governo dei molti sono i tre tipi di costituzione di cui abbiamo parlato all'inizio del ragionamento[1], ora svolto ampiamente.

SOCRATE IL GIOVANE — Di queste si era infatti parlato.

FORESTIERO — Ed ora, dividendole ciascuna in due, facciamone sei, lasciando da parte, come settima, la costituzione retta.

SOCRATE IL GIOVANE — In che modo?

FORESTIERO — Dalla forma monarchica risulta il governo *d* regio e la tirannide; dal governo dei non molti abbiamo detto che risulta l'aristocrazia, augurale nel suo nome[2], e l'oligarchia. Quanto poi al governo dei molti, poiché allora lo ritenevamo semplice, gli davamo il nome di democrazia, ma anche questo va ora considerato come doppio.

SOCRATE IL GIOVANE — In che senso? E con quale criterio lo divideremo?

FORESTIERO — Con lo stesso criterio degli altri, anche se il suo nome riunisce in sé un doppio significato[3], ché il governare *e* secondo le leggi e contro le leggi è comune a questa come alle altre costituzioni.

SOCRATE IL GIOVANE — Proprio così!

FORESTIERO — Ebbene, quando ricercavamo quale fosse la retta costituzione, la presente distinzione non ci serviva, come prima abbiamo dimostrato. Ma una volta esclusa la costituzione perfetta ed accettate le altre come necessarie, è la legalità

altre concezioni politiche del tempo. Cfr. *Introduzione*, pp. 67-73. Cfr. anche *Leggi*, 676*b-c*, 688*e*.

1. Cfr. sopra, 291*d* segg.

2. Etimologicamente *aristocrazia* significa il governo degli *ottimi*.

3. « Il nome *oclocrazia* comincia a usarsi solo con Polibio (VI, 4, 6; 57, 9); prima dunque il nome democrazia era διπλοῦν, cioè aveva un doppio significato, di democrazia legale e di oclocrazia. Errava lo STALLBAUM che spiegava nel senso che la democrazia avesse già allora un doppio nome: e qual era poi quest'altro nome? » (FRACCAROLI).

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

e l'illegalità che divide in mezzo ciascuna di queste ultime.

SOCRATE IL GIOVANE — Così sembra, seguendo il tuo presente ragionamento.

FORESTIERO — La monarchia, dunque, accoppiata a buone prescrizioni scritte che diciamo leggi, è la migliore delle sei costituzioni; senza leggi però è la forma più penosa e quella in cui si vive peggio.

SOCRATE IL GIOVANE — Temo di sì! 303

FORESTIERO — Quanto poi al governo dei non molti, come il poco è medio fra l'uno e la massa, così riterremo tale governo quale medio fra l'una e l'altra costituzione; ed infine riterremo il governo di massa debole in tutto ed incapace di far nulla di grande, in bene o in male che sia, nei confronti degli altri, ché in esso le redini del comando sono distribuite fra troppa gente e frammentariamente. Ecco perché tale governo, fra i varii tipi di costituzioni che si reggono su leggi, è il peggiore, mentre è il migliore fra tutti quelli che si reggon senza leggi [1]. Facendo *b* dunque l'ipotesi che questi governi siano tutti senza freno, meglio è vivere nella democrazia, e se invece facciamo l'ipotesi che siano bene ordinati, la democrazia è l'ultima in cui convenga vivere, mentre molto di più e molto meglio conviene vivere nel primo tipo di costituzione, salvo il settimo: ché questo, come un dio dagli uomini, va separato da tutti gli altri.

SOCRATE IL GIOVANE — Sembra proprio che debba essere così e che così avvenga, per cui dobbiamo fare come dici tu.

FORESTIERO — Ne segue dunque che coloro i quali fanno parte di tutti questi tipi di governo, fatta eccezione per quello che si regge sulla scienza, vanno eliminati, perché non sono *c* uomini politici, ma dei faziosi; e poiché si fan guida di grandissime, false immagini, tali sono essi medesimi, e poiché sono ad un tempo insigni mimi e ciarlatani, divengono fra i sofisti i sofisti più grandi.

SOCRATE IL GIOVANE — Va proprio a finire che questo nome si ritorce, e giustamente, contro i cosiddetti uomini politici [2].

FORESTIERO — Sia! Ad ogni modo, tutto questo, proprio

1. « Platone giudica qui la democrazia più tollerabile perché è neutra, perché incapace di bene o di male... Nelle *Leggi* (693*d-e*) reclamerà, come possibile da viverci, un misto di monarchia e di democrazia » (Diès).

2. Cfr. *Introduzione*, pp. 68-74.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

come dramma ci balza innanzi; appunto sopra dicevo[1] di vedere come un *tíaso* di Centauri e di Sàtiri che doveva essere separato dall'arte politica — ora, sia pure a stento, siamo riusciti a separarlo. *d*

SOCRATE IL GIOVANE — Evidente.

FORESTIERO — Ma resta tutto un altro gruppo da scartare[2], ancora più noioso di questo, perché è più affine e più vicino alla specie regia, e quindi più difficile ad essere compreso per cui mi sembra che ci è toccato un caso simile a quello di coloro che purgano l'oro.

SOCRATE IL GIOVANE — Come?

FORESTIERO — Credo infatti che anche quegli operai, innanzi tutto, secernano terra, sassi ed altri elementi simili; dopo di che vi restano però mescolati altri elementi nobili, simili all'oro, che si possono eliminare solo col fuoco: rame, argento e, tal- *e*
volta, perfino l'adamante[3]; eliminati i quali, sia pure a fatica, mediante il fuoco e in séguito ad assaggi, possiamo vedere da solo quello che noi chiamiamo oro puro.

SOCRATE IL GIOVANE — Si dice, infatti, che questo lavoro avvenga proprio così.

XLII

FORESTIERO — A quanto sembra*, dunque, anche noi abbiamo seguito ora lo stesso procedimento separando, dalla scien-

1. Cfr. sopra, 291*a* segg. Può darsi vi sia qui una punta polemica contro certe confraternite religiose (*tiasi*) di origine orfica, che avevano assunto carattere di partiti politici. Ritengo, comunque, più probabile che l'immagine del *tiaso* (tumultuoso corteggio dei misteri dionisiaci, fra le cui divinità sono i satiri — da cui ebbe origine il dramma satiresco — ed i sileni dalle orecchie e dagli zoccoli cavallini) sia stata suggerita a Platone dalla tumultuosa e varia lotta fra i partiti politici ateniesi, costituenti sulla scena della città una specie di dramma cui egli contrappone la concezione dell'unico potere fondato sulla scienza.

2. Le arti politiche (l'arte militare, la rettorica, l'arte giudiziaria) da distinguere dalla *politica*.

3. Cfr. *Timeo*, 59*b*. Non è questo il diamante, infondibile, a cui fu dato, solo dopo Aristotele, il nome di adamante. L'adamante di cui qui parla Platone si è detto sia un misto d'oro e di rame (SCHNEIDER), l'ematite (ARCHER-HIND), un ferro durissimo (FRACCAROLI), il platino (RIVAUD).

* 303*e*-311*c*: *Le arti politiche (l'arte militare, la rettorica, l'arte giudiziaria) e la politica, che non è nessuna di queste arti, che pur si occupano del mondo umano, ma*

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

za politica, tutto ciò che ne differisce e che le è estraneo ed ostile, per cui rimangono soltanto le scienze nobili e che le sono affini: fra queste, ad esempio, l'arte militare, il potere giudiziario e quella certa eloquenza, alleata dell'arte regia, che, 304
persuadendo il giusto, insieme ad essa governa gli affari dello Stato. Ora, in qual modo colui che sappia separare tali scienze, riuscirà a mostrarci nudo e puro colui che stiamo ricercando?

SOCRATE IL GIOVANE — Evidentemente è proprio questo che, in qualche modo, bisogna tentare.

FORESTIERO — Se non dipende che da un tentativo ci si rivelerà di certo! E ci sforzeremo di chiarirlo ricorrendo alla musica. Dimmi dunque...

SOCRATE IL GIOVANE — Cosa?

FORESTIERO — Esiste o no per la musica una scuola, come, *b*
in genere, per tutte le discipline relative ai mestieri?

SOCRATE IL GIOVANE — Sicuro che esiste.

FORESTIERO — E che? Anche questo se sia o no necessario imparare una o altra di tali scienze, non diremo che costituisce a sua volta una scienza, che appunto ha per oggetto tale giudizio, oppure no?

SOCRATE IL GIOVANE — Diremo appunto che è una scienza a sé.

FORESTIERO — E non converremo anche che questa è diversa dalle altre?

SOCRATE IL GIOVANE — Sì.

FORESTIERO — Ed affermeremo che nessuna di esse deve comandare alle altre, o che le prime debbano comandare a *c*
quest'ultima, o che è proprio a questa che tocca tutelare e comandare tutte le altre?

SOCRATE IL GIOVANE — A quest'ultima tocca il comando su quelle.

FORESTIERO — E fra la scienza che giudica se si debba apprendere o no e quella che impara ed insegna, dichiari che per conto nostro deve esser la prima ad avere il comando?

è quell'arte mediante cui ciascun'arte, l'una « diversa » dall'altra, assume il posto e la funzione che le compete, costituendo così quell'umano « tessuto », simile al tessuto del Tutto (il divino), che si realizza in un sintattico e armonico rapporto umano, per cui dialettica e politica coincidono. La definizione del politico: il tessitore; ossia il vero politico è l'abile dialettico.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

SOCRATE IL GIOVANE — Certo!

FORESTIERO — E fra quella che giudica se si debba o no persuadere e quella che sa persuadere?

SOCRATE IL GIOVANE — Come no?

FORESTIERO — E va bene! Ma a quale scienza attribuiremo la capacità di persuadere le masse e le folle mediante miti e *d* non per via di insegnamento?

SOCRATE IL GIOVANE — Evidentemente, io credo, anche questo è da attribuirsi alla rettorica[1].

FORESTIERO — E sul problema di sapere se si debba, verso questi o quelli, in questo o in quel caso, usar la forza o la persuasione, o rimanere indifferenti, anche questo, a quale scienza lo attribuiremo?

SOCRATE IL GIOVANE — A quella che dirige l'arte del persuadere e del discorrere.

FORESTIERO — Ma quest'ultima, penso, non può consistere in altro che nella capacità di cui è dotato l'uomo politico.

SOCRATE IL GIOVANE — Hai parlato benissimo.

FORESTIERO — Ecco dunque, a quanto pare, che anche la rettorica è stata rapidamente separata dalla politica: essa è *e* d'un'altra specie, sebbene sia destinata a servirla.

SOCRATE IL GIOVANE — Sì.

XLIII

FORESTIERO — E che pensare di quest'altra capacità?

SOCRATE IL GIOVANE — Di quale?

FORESTIERO — Quella di saper fare la guerra a coloro contro i quali avessimo deciso di farla: diremo che tale capacità è frutto d'arte o non ha niente a che fare con l'arte?

SOCRATE IL GIOVANE — Ma come pensare estranea all'arte una capacità che è la sintesi della strategia e di ogni pratica di guerra?

FORESTIERO — Ma quella che sa e può decidere se si debba

1. Sugli aspetti diversi in cui si presenta il motivo della rettorica in Platone cfr. *Gorgia, Fedro, Teeteto, Eutidemo*. Sulla distinzione, operata da Platone fra rettorica intesa come politica e rettorica intesa come arte a sé, cfr. W. JAEGER, *Paideia*, trad. it., Firenze, 1955, II, pp. 213 segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

entrare in guerra o se convenga trattare in via amichevole, la dovremo distinguere da questa o la riterremo identica?

SOCRATE IL GIOVANE — Se non vogliamo cadere in contraddizione con quanto abbiamo detto prima, necessariamente dobbiamo affermare che è diversa.

FORESTIERO — Dichiareremo dunque che quella comandi a 305
questa, se vogliamo rimaner fedeli alle nostre premesse.

SOCRATE IL GIOVANE — Certo!

FORESTIERO — Ebbene, quale altra oseremo dichiarare sovrana di un'arte così potente e grande come nel suo complesso è l'arte della guerra, se non quella scienza che è davvero regia?

SOCRATE IL GIOVANE — Nessun'altra!

FORESTIERO — Non potremo dunque porre sul piano della politica la scienza degli strateghi, perché è scienza ausiliaria[1].

SOCRATE IL GIOVANE — No, naturalmente!

FORESTIERO — Coraggio allora! Ed esaminiamo anche il po- *b*
tere di quei giudici che giudicano rettamente.

SOCRATE IL GIOVANE — Sicuro!

FORESTIERO — Ma forse tale loro potere, il quale assume dal re legislatore tutte le dovute leggi, si estende oltre la competenza a giudicare, conformemente alle norme, in materia contrattuale, cercando di vedere quali siano i contratti giusti e quali quelli ingiusti? e tale loro potere non rivela forse quella virtù ad esso peculiare di non voler giudicare delle reciproche accuse, andando oltre le prescrizioni del legislatore, senza esser così sconfitto da doni, da paure, da compassioni, da inimi- *c*
cizie o amicizie?

SOCRATE IL GIOVANE — No, non va oltre! Ma tu hai quasi esaurito la funzione del loro potere.

FORESTIERO — Abbiamo dunque trovato che anche quella dei giudici non è potenza regia, ma che il loro potere consiste nel custodire le leggi e nell'amministrare la potenza regia.

SOCRATE IL GIOVANE — Naturale.

FORESTIERO — Dobbiamo dunque concludere, considerando l'insieme di tutte le scienze che si sono citate, che nessuna di

1. Cfr. *Eutidemo*, 290*b*: « Anche gli strateghi, quando si sono impadroniti di una città o di un campo lo consegnano agli uomini di Stato, poiché da sé non sanno servirsi di ciò che hanno cacciato... ».

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

esse si è dimostrata essere quella politica. La vera scienza politica, infatti, non ha per funzione di fare in concreto[1], ma deve comandare invece a quelle che posseggono tale funzione, *d* perché essa conosce quali occasioni siano favorevoli o sfavorevoli alle città per iniziare o condurre le loro più grandi imprese, e dispone che le altre scienze eseguiscano ciò che è loro ordinato.

SOCRATE IL GIOVANE — Giusto.

FORESTIERO — Per questi motivi, dunque, le scienze che ora abbiamo esaminate, poiché nessuna d'esse comanda alle altre né a se stessa, ma ciascuna ha una propria particolare funzione, in relazione alla specialità di queste funzioni, ognuna ha giustamente preso un proprio nome.

SOCRATE IL GIOVANE — Così sembra. *e*

FORESTIERO — Ma quella che di tutte è sovrana e che si prende cura delle leggi e di tutti gli affari dello Stato (*polis*) ed il tutto contesse giustamente, circoscrivendo la sua funzione, con una voce universale potremmo, a quanto pare, chiamarla, molto giustamente, *politica*[2].

SOCRATE IL GIOVANE — Non c'è dubbio.

XLIV

FORESTIERO — Non vorremmo esaminarla adesso sul nostro paradigma dell'arte tèssile, ora che ci si son manifestate le varie classi in funzione dell'amministrazione civica?

SOCRATE IL GIOVANE — Ma volentieri!

FORESTIERO — Ed allora, a quanto sembra, bisogna esami- 306
nare in che consista l'arte regia del contessere[3]: la sua natura, il suo modo di intessere, che tipo di tessuto essa ci dia.

SOCRATE IL GIOVANE — Chiaro.

FORESTIERO — Bisogna fare intanto una dimostrazione assai difficile, a quel che sembra!

SOCRATE IL GIOVANE — Sia come sia, va fatta.

1. Sul significato peggiorativo che ha qui il termine *fare* (πράττειν) cfr. *Repubblica*, 527*a*; cfr. sopra, 258*d* segg. Cfr. anche Diès.

2. Cfr. sopra, 279*e*.

3. Cfr. oltre, 310*a*; *Repubblica*, 519*e*-520*a*; *Leggi*, 921*c*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

FORESTIERO — Che la virtù in particolare sia, da un certo punto di vista, diversa dalla virtù in generale, questo è per coloro che sanno discutere e tanto più per la gente comune, un punto che facilmente si presta ad esser contestato[1].

SOCRATE IL GIOVANE — Non capisco.

FORESTIERO — Mi spiegherò altrimenti. Io penso che tu consideri il coraggio come costituente per noi una parte della virtù. *b*

SOCRATE IL GIOVANE — Senza dubbio.

FORESTIERO — E così riterrai che la temperanza è altro dal coraggio, ma che anch'essa, insieme al coraggio, è una parte della virtù.

SOCRATE IL GIOVANE — Sì.

FORESTIERO — Ebbene, a loro proposito dobbiamo avere l'ardire di affermare una cosa che stupirà.

1. Il problema del rapporto tra le virtù e la virtù è il problema su cui Platone ha insistito di più fin dall'inizio del suo filosofare, da quando egli si è riproposto criticamente tutto il significato del socratismo, ed è problema che ha le sue radici nella sofistica. Sin dal *Carmide*, dal *Lachete*, dal *Liside*, dal *Protagora*, dai due *Alcibiade*, troviamo come ogni specifica virtù (la temperanza nel *Carmide*, il coraggio nel *Lachete* e nel *Protagora*) non è tale se non si risolve in quell'unica virtù che è la *saggezza*, quel socratico *sapere morale* che è coscienza sempre desta che analizza volta a volta ciò che è da fare, per cui volta a volta *sappiamo* ciò che dobbiamo fare. Platone, però, pur rimanendo fermo al motivo socratico che non c'è virtù se non v'è ordine e misura interiore, nella *Repubblica* affronta il problema della distinzione delle virtù, attraverso la discussione di certe peculiari affezioni e disposizioni umane, dopo avere insistito che ciascuno deve fare ciò che gli è proprio, attuare pienamente ed armonicamente quelle che sono le proprie capacità (*aretè*). E così, per il Platone della *Repubblica*, la *temperanza* (431*e*-432*a*) è quella virtù che pone in armonia l'intelligenza, gl'istinti generosi, le passioni, sì che l'uno non superi l'altro, la parte peggiore la migliore. La *giustizia* sarà invece la consapevolezza critica che è bene esser temperanti tutti, coraggioso chi deve esser coraggioso, prudente chi deve essere prudente, ponendosi ciascuno là dove è *bene*, dove è *giusto* che sia, costituendosi così lo Stato specchio dell'uomo giusto, che è giusto in quanto tende a realizzare un simile Stato (443*b*-444*a*). Qui nel *Politico* il problema dell'unità e della distinzione delle virtù viene ripreso, e, in fondo, risolto nel senso della *Repubblica*, ma da un diverso punto prospettico, o meglio riveduto attraverso quelle che erano state le conclusioni cui Platone era giunto attraverso l'approfondimento della *dialettica*, ed in particolare attraverso la discussione sul *diverso* che costituisce il pernio del *Sofista*, per cui in unità dialettica si articolano gli opposti. Ogni virtù, ogni capacità, è distinta dall'altra, può essere opposta all'altra, ma ogni virtù è tale non in quanto si fissi in uno schema assoluto, ma in quanto, nella sua *diversità* dalle altre, trovi la sua *misura*. Il motivo della dialettica del *Sofista*, approfondito nel *Politico* con il motivo della *giusta misura*, che trova la sua esemplificazione nel paradigma dell'arte tèssile, arte che consiste appunto in un sapiente intrecciare il simile e il diverso, porta ora Platone a riprendere il problema dell'unità e della distinzione delle virtù. E si capisce come

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

SOCRATE IL GIOVANE — Quale?

FORESTIERO — Che il coraggio e la prudenza, in molti casi, sono in grave contrasto fra di loro ed opposti l'uno all'altra.

SOCRATE IL GIOVANE — Che vuoi dire?

FORESTIERO — Quello che ordinariamente non si dice: comunemente si dice, infatti, che tutte le parti della virtù sono amiche fra loro. *c*

SOCRATE IL GIOVANE — Sì.

FORESTIERO — Esaminiamo, dunque, molto attentamente, se la questione sia davvero così semplice, o se non vi sia piuttosto qualche virtù che da un certo punto di vista differisca dalle congeneri.

SOCRATE IL GIOVANE — Va bene. Dimmi come dobbiamo fare questo esame.

FORESTIERO — Ovunque è bene cercare quelle cose che diciamo belle, dividendole in due specie opposte fra loro.

SOCRATE IL GIOVANE — Spiegati con più chiarezza!

FORESTIERO — L'acutezza e la rapidità, nei corpi, nelle anime, nell'emissione della voce, nelle stesse cose reali o nelle *d* loro immagini, che la musica e la pittura rappresentano con le proprie imitazioni, hai mai lodato tu stesso qualcuna di queste cose, o, in tua presenza, hai mai sentito farne l'elogio?

SOCRATE IL GIOVANE — Come no?

FORESTIERO — E ti ricordi anche come questo elogio vien fatto caso per caso?

SOCRATE IL GIOVANE — Per nulla!

FORESTIERO — Ma sarò capace di spiegartelo a parole, sì come l'ho in mente?

SOCRATE IL GIOVANE — Perché no? *e*

FORESTIERO — Hai l'aria di credere che questo sia un facile cómpito! Esaminiamo comunque la questione nei suoi aspetti contrarii. In molte azioni, difatti, e in molti casi, quando siamo affascinati dalla rapidità, dalla forza, dall'acutezza della mente,

quella che nella *Repubblica* era la « giustizia » divenga qui la « misura », l'arte dialettica che è, poi, la stessa politica. L'opposizione, la sedizione, la guerra, nascono dal conflitto dei poteri, dalla mancanza della *misura*, dal non saper pensare, cioè dal non essere *abili dialettici*. Sull'unità della virtù e sulla opposizione delle virtù, cfr. in particolare, *Protagora*, 329*c* segg., 349*b*-350*c*; *Carmide*, 169*b* segg.; *Repubblica*, 503*c*-*d*; *Teeteto*, 144*a*-*b*; *Leggi*, 963*a*-964*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

del corpo o della voce, la nostra ammirazione non trova che una parola per esprimersi: il termine *virilità*[1].

SOCRATE IL GIOVANE — E cioè?

FORESTIERO — Diciamo, ad esempio, acuto e virile, rapido e virile, e lo stesso si dica per la violenza. In una parola, dando a tutte queste qualità il comune epiteto di cui parlo, noi ne facciamo l'elogio.

SOCRATE IL GIOVANE — Sì.

FORESTIERO — Non solo, ma non lodiamo anche, spesso e in molte azioni, la *lentezza*? 307

SOCRATE IL GIOVANE — Eccome!

FORESTIERO — Ma dicendo così non usiamo forse espressioni contrarie alle precedenti?

SOCRATE IL GIOVANE — Come?

FORESTIERO — Tutte le volte che diciamo posati e saggi quei pensieri o quelle azioni di cui ammiriamo la lenta circospezione e la delicatezza, o quelle voci piane e gravi, o tutti quei movimenti che procedono con ritmo, come ogni composizione ispirata alla *Musa* ove ci si valga di una opportuna lentezza, in tutti questi casi non usiamo il nome di *virilità*, ma quello di *b* ordinata misura[2].

SOCRATE IL GIOVANE — Verissimo.

FORESTIERO — Eppure, se queste opposte qualità si manifestano fuori luogo, cambiamo parere, e per biasimarle le indichiamo con nomi che significano il contrario.

SOCRATE IL GIOVANE — Come?

FORESTIERO — In questo senso: se ciò di cui parliamo si rivela più acuto, più rapido, più duro del necessario, lo chiamiamo violento e pazzesco; se più grave, più lento, più sdolcinato, lo diciamo vile e fiacco. E, quasi sempre, ci accorgiamo *c* che queste qualità, come le qualità opposte — moderazione e virilità —, sono aspetti[3] che la sorte ha posto in guerra fra loro, per cui non li troviamo mischiati gli uni agli altri nelle relative

1. Traduco così il termine ἀνδρεία (*andréia*), tenendo presente la sua derivazione da ἀνήρ (*anér* = *vir*).

2. Il termine greco è κοσμιότητος (*cosmiótetos*). Cfr. *Carmide*, 159*b*; *Repubblica*, 400*a*, 503*c*; *Timeo*, 67*b-c*.

3. Il termine greco è ἰδέα.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

azioni; non solo, ma vedremo che anche coloro, la cui anima alberga queste qualità, a esaminarli bene, sono assai diversi gli uni dagli altri[1].

XLV

SOCRATE IL GIOVANE — E in che?

FORESTIERO — In tutte quelle azioni di cui abbiamo parlato ora, e, com'è naturale, in molte altre. Io credo infatti che secondo l'affinità che essi hanno con l'una o con l'altra tendenza, lodano quella in cui ritrovano la propria natura, e biasimano, perché estranea, quella di chi discorda da loro, giungendo così a gravi reciproche inimicizie su molti punti. *d*

SOCRATE IL GIOVANE — Sembra che sia così.

FORESTIERO — Senza dubbio non è che un giuoco questa discordanza di caratteristiche[2]; ma nelle cose di maggior importanza finisce per essere la malattia più nefanda per lo Stato.

SOCRATE IL GIOVANE — In quali cose dici?

FORESTIERO — Naturalmente in quelle che investono l'intero indirizzo della vita. Vi sono, infatti, uomini di temperamento eccessivamente misurato la cui inclinazione è di vivere sempre in tranquillità, badando soltanto a sé ed ai proprii affari; nel proprio paese così si comportano verso tutti, e verso gli altri Stati sono sempre pronti a cercare un qualsivoglia modo per stare in pace con essi. Ma se questo loro amore, va oltre il dovuto, allorché vivano seguendo il loro desiderio, inconsciamente finiscono per divenire inabili alla guerra, per educare i giovani a questa stessa impotenza, e per essere sempre alla mercé di chi li assalti, sì che in pochi anni essi, i figli loro, lo Stato tutto, da liberi che erano, diventano, senza accorgersene, servi[3]. *e* 308

1. Il politico sapiente e dialettico, la cui opera consiste nel sapere intrecciare e armonizzare i fili costituenti il tessuto della Città, deve conoscere i caratteri diversi degli uomini, farsi psicologo e caratterologo. Cfr. in questo senso *Fedro*, 271*d* segg., ove, sulla base della medicina ippocratica, Platone sostiene che il buon oratore deve sapere quante forme ha l'anima. Cfr. anche *Leggi*, 650*b*: « Nulla vi è di più utile che conoscere l'indole e le disposizioni degli animi per l'arte cui è proprio aver cura di queste cose: ed è appunto in questo, io credo, che consiste la politica ».

2. Il termine usato da Paltone è εἶδη (*éide*): cfr. in questo senso IPPOCRATE, *Antica Medicina*, XV, XIX, XXIV.

3. Cfr. *Repubblica*, 549*c*; *Leggi*, 829*a* segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

SOCRATE IL GIOVANE — Duro e terribile effetto, quello di cui tu parli.

FORESTIERO — Che dire poi di quelli che son troppo portati alla virilità? Non avviene forse che, sempre spingendo alla guerra il proprio Stato, per l'eccessiva loro passione per questo tipo di vita, espongono la patria all'inimicizia di molti e potenti popoli, sì da condurla alla completa rovina o a divenire schiava e soggetta ai nemici[1]?

SOCRATE IL GIOVANE — Anche questo è vero. *b*

FORESTIERO — Come dunque non dire che in cose del genere, ambedue questi tipi vengon sempre a trovarsi fra loro in profonda inimicizia e conflitto?

SOCRATE IL GIOVANE — Impossibile non dirlo.

FORESTIERO — Ecco dunque che abbiamo trovato ciò che ricercavamo da principio: che alcune parti della virtù, e non le minori, son fra di loro opposte per natura e fanno sì che anche coloro che le albergano in seno si trovino in conflitto.

SOCRATE IL GIOVANE — Sembrerebbe.

FORESTIERO — Prendiamo allora ad esaminare quest'altro punto.

SOCRATE IL GIOVANE — Quale?

XLVI

FORESTIERO — Esaminiamo se per caso qualcuna delle scien- *c*
ze che hanno per oggetto il costruire, costruisca una o altra delle sue opere, sia pure la più insignificante, e di proposito, in parte con buoni in parte con cattivi elementi, o se, invece, ogni scienza, in ogni campo, sia sempre intesa a rifiutare, per quanto è possibile, gli elementi cattivi ed a prendere quelli utili e buoni, e mediante questi, simili o dissimili che siano, riducendoli tutti ad unità, a plasmare una sola possibilità avente una sola forma.

SOCRATE IL GIOVANE — E cioè?

FORESTIERO — Che neppure quella, che per sua natura è

1. Cfr. *Repubblica*, 566*e* segg.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

secondo noi la vera scienza politica, costituirà mai di proposito uno Stato di buoni e di cattivi uomini, ma evidentemente comincerà col sottomettere [i fanciulli] alla prova del giuoco[1], e dopo tale prova li affiderà a chi sia in grado di educarli e di prestare un simile servizio[2], non senza essa stessa ordinare e sopraintendere, come fa l'arte tèssile, che sempre vigila, comanda e sopraintende ai cardatori ed a tutti coloro che preparano quanto occorre alla tessitura, prescrivendo a ciascuno di eseguire come si deve quelle cose che ritiene utili per il proprio tessuto[3]. *d* *e*

SOCRATE IL GIOVANE — Esattamente.

FORESTIERO — E così, io credo, farà la scienza regia, come quella che ha in sé la capacità di dirigere: non permetterà a coloro che legalmente hanno la funzione di educare e di allevare, di esercitare gli alunni, a meno che non si riesca ad attuare la funzione unificatrice, propria di essa scienza regia, e si formi così un adeguato costume: solo a tal scopo la scienza regia ordina che si educhi. Mentre coloro che non hanno la possibilità d'essere formati ad un carattere virile e misurato ed a quant'altro tenda a virtù, ma sono per forza spinti dalla loro 309
malvagia natura all'empietà, alla tracotanza, all'ingiustizia, costoro essa elimina con la morte, l'esilio o colpendoli con la totale privazione dei diritti civili[4].

SOCRATE IL GIOVANE — Così si dice, infatti!

FORESTIERO — Mentre quelli che s'involgono nell'assoluta ignoranza e nell'abbiezione li aggioga alla classe degli schiavi.

SOCRATE IL GIOVANE — Giustissimo!

FORESTIERO — Quanto agli altri, le cui nature, quando siano educate, sono capaci di diventare stabilmente generose e mediante scienza di venir costituite in reciproca unità, se sono piuttosto inclini all'energia, la scienza regia ritiene che il loro duro carattere somigli in qualche modo all'« ordito », se propendono invece alla misura, trova in essi, per rimanere alla nostra immagine, il filo da trama grasso e molle, e poiché le loro ten- *b*

1. Cfr. *Repubblica*, 558*b*; *Leggi*, 646*a*-650*e*, 793*e* segg.
2. Cfr. *Leggi*, 765*d*-766*b*.
3. Cfr. sopra, 282*a* segg.
4. Cfr. *Repubblica*, 410*a*; *Leggi*, 735*b*-736*a*, 862*e*-863*a*, 907*e* segg., 967*c*; *VII lettera*, 337*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

denze sono opposte, si sforza di collegarle ed intrecciarle presso a poco nel seguente modo [1].

SOCRATE IL GIOVANE — Quale?

FORESTIERO — Innanzi tutto collegando insieme, secondo le *c* naturali parentele, la parte eterna della loro anima con un divino filo, ed in secondo luogo, dopo la parte divina, collegando la parte animale con fili umani [2].

SOCRATE IL GIOVANE — Quale il senso di queste tue parole?

XLVII

FORESTIERO — Se relativamente al bello, al giusto, al bene ed ai loro contrarii, si stabilisce nelle anime un'opinione realmente vera e fondata [3], io affermo essere questo un *quid* divino che si vien generando in una demoniaca natura.

SOCRATE IL GIOVANE — Proprio così va detto!

FORESTIERO — E non sappiamo che solo il politico ed il buon *d* legislatore hanno la possibilità, grazie all'aiuto della Musa [4] della scienza regia, di produrre una simile opinione in coloro — dei quali appunto parliamo ora — che siano stati rettamente educati?

SOCRATE IL GIOVANE — Ma è naturale!

FORESTIERO — Quindi, Socrate, non chiameremo mai con quei nomi che ora stiamo cercando, chi non sappia fare nulla di tutto questo.

SOCRATE IL GIOVANE — Giustissimo.

FORESTIERO — Ebbene, quando un'anima virile viene presa da tale verità [5], non è forse vero che si modera, e non è forse *e* allora che desidererà soprattutto entrare in comunione con i giusti? E se non viene presa dalla verità, non inclina piuttosto a un'indole, diciamo così, ferina?

SOCRATE IL GIOVANE — Come no?

FORESTIERO — E che dire di una natura misurata? Ove ven-

1. Cfr. *Leggi*, 734*e*-735*a*; sopra, 282*e*.
2. Cfr. *Leggi*, 645*a*. Sulle parti dell'anima, cfr. *Timeo*, 69*c*-71*a*.
3. Cfr. *Timeo*, 90*c*.
4. Cfr. *Repubblica*, 499*d*.
5. Cfr. *Repubblica*, 375*a*-376*d*; 410*e*-412*b*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

ga presa da tali opinioni, non diverrà forse veramente misurata e saggia, appunto perché vive politicamente? E se non ne partecipi, non si tira giustamente addosso una vergognosa reputazione di dabbenaggine?

SOCRATE IL GIOVANE — Esattamente.

FORESTIERO — Affermeremo dunque che questo tessuto e questo legame dei cattivi fra di loro e dei cattivi con i buoni non riuscirà mai ad essere durevole, e che nessuna scienza potrà mai seriamente servirsene per gente della fatta?

SOCRATE IL GIOVANE — No!

FORESTIERO — Ma allora è solo nei caratteri che son gene- 310
rosi fin dalla nascita, e che sono stati educati in conformità della loro stessa natura, che tale legame pone radice mediante le leggi, e solo per simili caratteri è valido questo farmaco suggerito dall'arte, ed è, come abbiamo detto[1], il legame veramente divino che unisce fra di loro le parti della virtù, per natura dissimili e contrarie nelle loro tendenze.

SOCRATE IL GIOVANE — Verissimo!

FORESTIERO — Quanto agli altri legami, che sono umani, quando vi sia questa divina unità, non ritengo che sia difficile concepirli, né, una volta compresi, realizzarli.

SOCRATE IL GIOVANE — In che modo? E di quali legami si *b*
tratta?

FORESTIERO — Di quei legami che sanciscono i matrimoni eterogenei[2], la procreazione di figli misti, i fidanzamenti ed i matrimoni contratti tra affini. La maggioranza infatti non contrae questi legami tenendo presente ciò che meglio conviene alla procreazione della prole.

SOCRATE IL GIOVANE — Perché?

FORESTIERO — Merita davvero il conto di biasimare sul serio in tali cose la caccia al denaro e alla potenza[3]?

SOCRATE IL GIOVANE — Ma no!

1. Cfr. sopra, 309*c*.

2. Il DIÈS intende il termine ἐπιγαμίαι (*epigamiai*) nel senso di matrimoni fra cittadini di città diverse; lo SKEMP nel senso di matrimoni fra i due opposti temperamenti, fra gli energici e i moderati. Sull'importanza che hanno per Platone i legami matrimoniali per lo Stato, cfr. *Repubblica*, 457*c*-466*d*; *Leggi*, 721*a*-*e*, 772*d*-776*b*, 779*d*-785*b*.

3. Cfr. *Leggi*, 773*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

XLVIII

FORESTIERO — Sarà meglio piuttosto parlare di coloro che badano alle famiglie, per vedere se si comportano come dovrebbero. *c*

SOCRATE IL GIOVANE — Naturale!

FORESTIERO — In realtà si comportano al di fuori di ogni retta ragione, insegnando l'utilità del momento, e, sentendosi attratti verso i proprii simili, sono pieni d'avversione verso gli altri, attribuendo un eccessivo peso a codesta antipatia[1].

SOCRATE IL GIOVANE — Cioè?

FORESTIERO — I tipi misurati, io credo, cercano gente della loro stessa indole; nei limiti delle loro possibilità scelgono la moglie entro il proprio ambiente, ed entro questo ambiente *d* cercano di maritare le proprie figliuole; e così fanno i tipi in cui prevale l'aspetto virile, andando in cerca di una natura simile alla propria, mentre l'uno e l'altro tipo di persone dovrebbero fare tutto il contrario[2].

SOCRATE IL GIOVANE — Come, e perché?

FORESTIERO — Perché è proprio della virilità, che per più generazioni resti senza mescolarsi affatto con una natura temperata, di essere da principio, e sùbito, tutto fiorente del proprio vigore, ma di finire per degenerare in vere e proprie forme di follia.

SOCRATE IL GIOVANE — Naturale.

FORESTIERO — D'altra parte, un'anima troppo piena di pudore e che mai si unisca a virile fortezza, se tale si riproduce *e* attraverso molte generazioni, naturalmente si viene infiacchendo più del dovuto, finché diventa assolutamente mutila e storpia.

SOCRATE IL GIOVANE — Anche questo è naturale che avvenga così.

FORESTIERO — Questi, dunque, quei vincoli che io dicevo non sono affatto difficili ad annodarsi, quando però l'uno e l'altro tipo di caratteri abbiano la medesima opinione del bello

1. Cfr. *Leggi*, 773*b*.
2. Sullo stesso motivo cfr. *Leggi*, 772*a*-773*e*.

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

e del bene. Ché unicamente in ciò si riassume tutta l'opera di questa regia arte del tessere: nel non lasciare mai che un carattere temperato si distacchi da un carattere virile, e, intessendo una stoffa ordita di consensi, di onori e di glorie, di reciproci scambii, di impegni matrimoniali, componendo mediante tali elementi un tessuto liscio e, come si suole dire, finemente ordito, affidar sempre in comune a costoro le magistrature negli 311
Stati [1].

SOCRATE IL GIOVANE — Come?

FORESTIERO — Là dove sia necessario un solo reggitore, scegliendone uno che abbia entrambe queste qualità, e là dove ce ne sia bisogno di molti, mescolando insieme parti uguali dei due tipi. Ché il carattere dei magistrati temperati è senza dubbio molto cauto e giusto e salutare, ma difetta di virilità e di quell'ardita risolutezza che è fatta per l'azione.

SOCRATE IL GIOVANE — Anche questo mi sembra giusto.

FORESTIERO — I caratteri virili, invece, si trovano in svan- *b*
taggio per quel che riguarda giustizia e prudenza di fronte a quelli temperati, ma in vantaggio relativamente alla prontezza nell'agire. E così è impossibile che nelle città tutto vada come deve andare, per i singoli come per l'intera comunità, se queste due qualità non si trovano associate.

SOCRATE IL GIOVANE — Come no?

FORESTIERO — Possiamo dunque dire che il carattere degli uomini virili e moderati diviene tale perfetto tessuto, rettamente intrecciato, quale appunto è quello dell'attività politica allorché l'arte regia, riunendo la loro vita in comune consenso ed amicizia, realizzi così il più stupendo e il più prezioso fra tutti i tessuti, e, includendovi tutto il popolo che vive negli Stati, *c*
servi e liberi, insieme lo racchiuda entro questo tessuto; per quanto ad una città è dato d'esser felice, senza trascurare nulla che tenda a questo fine, la governi e la guidi [2].

SOCRATE [3] — Magnificamente, o forestiero, ci hai definito anche la figura dell'uomo regio, ossia del *politico*.

1. Cfr. *Leggi*, 734*e*-735*a*, 773*c*-*d*.

2. Cfr. ADORNO, *op. cit.*, pp. 145-6.

3. I manoscritti hanno: *Socrate il giovane*. Con SCHLEIERMACHER, DIÈS, SKEMP, preferisco *Socrate*. Basta confrontare l'inizio del dialogo per rendersi conto che solo Socrate poteva alla fine esclamare: « Magnificamente, o forestiero, ci hai definito... ».

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

INDICI

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

INDICE DELLE TAVOLE

Platone . . . . . *p.* 16

L'esordio della *Repubblica* nel Codex Parisinus A . . . » 112

L'esordio della *Repubblica* nella versione latina di Antonio Cassarino . . . . . » 336

Esemplificazione grafica del rapporto tra mondo sensibile e intelligibile, inserita nella versione del Decembrio . . » 496

Mito di Er: prua di trireme e fascio di luce . . . . . » 656

La prima edizione del *Timeo* in lingua italiana . . . . » 720

L'esordio del Politico nella traduzione italiana di Dardi Bembo » 848

L'esordio del *Politico* nella traduzione latina di Marsilio Ficino di tutte le *Opere* di Platone . . . . . » 880

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

INDICE DEL VOLUME

Introduzione . . . . . p. 7
Nota bibliografica . . . . . » 107
Nota storica . . . . . » 255

REPUBBLICA . . . . . » 265
Libro Primo . . . . . » 267
[*Introduzione*. — Le Bendidie al Pireo: l'ambiente e l'incontro con Cefalo, p. 267. — La tesi della tradizione (Cefalo-Polemarco) e l'atteggiamento socratico, p. 269. — La tesi degli uomini nuovi (Trasimaco) e l'atteggiamento socratico: il problema, p. 282].

Libro Secondo . . . . . » 315
[Le conseguenze estreme sul piano politico della degenerata Sofistica. La tesi del contrasto fra νόμος (*legge*) e φύσις (*natura*) (l'obbiezione di Glaucone), p. 315. — Nella confusione ed immoralità imperanti tradizione e demagogia coincidono. Giustizia, ingiustizia ed utilitarismo (l'obbiezione di Adimanto), p. 323. — Esigenza di sapere cosa sia la Giustizia e perché essa sia un bene in sé. Quale lo Stato giusto? Il problema di Platone di fronte al socratismo, p. 330. — *Parte prima*. — Come nasce lo Stato: lo Stato sano e sua degenerazione: perché va difeso, p. 334. — Ideale natura dei difensori dello Stato, p. 342. — L'educazione dei difensori: la Poesia (bando alle favole imitatrici), p. 346.

Libro Terzo . . . . . » 358
[L'educazione dei difensori: sempre sulla Poesia (contenuto e forma), p. 358. — La musica (melica): quali hanno da essere le melodie e i ritmi, p. 377. — La Gin-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

nastica. Sull'igiene, i medici, i giudici, p. 387. — Quali sono i difensori migliori, quale il possibile capo dello Stato, p. 400. — Nello Stato giusto non vi è chisura di classi, p. 403. — Quali gli alloggi, cosa debbon posserede i difensori, p. 405].

LIBRO QUARTO . . . . . *p.* 408

[Nello Stato ideale i guerrieri, come le altre classi di cittadini, non potranno lamentarsi dei proprii doveri, ché ognuno raggiunge il benessere individuale attraverso il benessere generale, in una più vasta armonia e unità, p. 408. — I limiti dello Stato: l'estensione non ne deve compromettere l'unità. Ricchezza e povertà nello Stato, p. 411. — Valore ed estensione delle leggi, p. 416. — Ultima delineazione dello Stato giusto: le tre virtù fondamentali (saggezza, coraggio, temperanza) e la giustizia come virtù delle virtù: le tre parti dell'anima umana: virtù fondamentali e giustizia nell'uomo. Non è lo Stato che fa giusti i cittadini, ma i cittadini che fanno giusto lo Stato, p. 421].

LIBRO QUINTO . . . . . » 451

[Il problema delle donne e dei figli: gravità del problema, p. 451. — come si debbono educare le donne dei guerrieri, p. 455. — Ai difensori è prescritta comunanza di donne e di figli. Quali le leggi sui matrimoni. Nessuno deve sapere di chi è figlio, né i padri conoscere i proprii figli. Soltanto così potremo ottenere uguaglianza iniziale, soltanto così aboliremo disuguaglianze dovute a privilegi di nascita. Ogni privilegio deve essere il frutto di una personale attività, di un personale valore, p. 464. — Vita e disciplina militare. Appello a una possibile unità armonica fra i vari Stati greci, p. 478. — *Parte seconda.* — La costituzione di un tale Stato è possibile se re ne saranno i filosofi. I fondamenti senza di cui tale Stato è impossibile, p. 486. — I filosofi re: chi veramente è filosofo. Il filosofo in quanto tale aspira alla realtà suprema che è armonia e misura in sé, ordine (Bene) che l'uomo coglie in sé nell'atto che in se stesso ha posto armoni (si è fatto giusto). E l'armonia di ciascun cittadino è l'armonia stessa dello Stato e della suprema, vivente realtà. Opinione e conoscenza, p. 489].

LIBRO SESTO . . . . . » 501

[I filosofi re: una possibile obbiezione: inetti sono i filosofi a reggere lo Stato. Questa l'opinione corrente,

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

p. 505. — Risposta all'obbiezione: lo stato attuale della filosofia: la demagogia imperante, le anime pure costrette a vivere isolate, p. 507. — Quando si saprà chi sono i veri filosofi e quando lo Stato veramente educato li alleverà, allora si avranno i filosofi re, p. 524. — Come sono possibili i filosofi re, p. 526. — Il Bene, suo significato e valore: soltanto il filosofo, che dal mondo sensibile si eleva al mondo delle Idee, all'ordine in sé (Bene) può attuare ordine e armonia nello Stato, e nello Stato egli avrà la funzione che nel mondo delle Idee ha il Bene, che nel singolo ha l'anima razionale. I gradi ascensivi del conoscere: congettura, credenza, pensiero discorsivo, intuizione, p. 535].

LIBRO SETTIMO . . . . . *p.* 545

[Il mito della caverna: i quattro gradi ascensivi del conoscere. Mondo sensibile e mondo intelligibile, p. 545 — Dovere del filosofo: non rimaner sul monte a contemplare la conquistata verità, ma nel mondo umano tornare. Dovere del giusto è attuare giustizia in un mondo ove giustizia non c'è. Soltanto cosí sarà vivo quel mondo ideale che altrimenti morta spoglia sarebbe. Armonia non si dà se tutti non vi concorrono per ciò che a ciascuno compete, p. 549. — Le varie tappe dell'educazione: quali le discipline (aritmetica, geometria, stereometria, astronomia, teoria della musica). La dialettica quale specifica educazione del filosofo a che sia ottimo re. Quale l'età del suo regno. Si conclude così la fondazione dello Stato perfetto, p. 554].

LIBRO OTTAVO . . . . . » 587

[*Parte terza.* — Le forme degeneri dello Stato. Il passaggio dallo Stato perfetto alla sua degenerazione, p. 587. — Lo Stato timocratico e l'uomo timocratico, p. 595. — Lo Stato oligarchico e l'uomo oligarchico, p. 599. — Lo Stato democratico e l'uomo democratico, p. 607. — La Tirannide, p. 618].

LIBRO NONO . . . . . » 632

[L'uomo tirannico, p. 632. — Infelicità del tiranno, felicità del filosofo, p. 642. — Lo Stato ideale vale proprio perché ideale, proprio perché inattuabile, proprio perché eterna esigenza umana, p. 664].

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

LIBRO DECIMO . . . . . p. 668

[*Parte quarta.* — Al lume delle approfondite ricerche intorno al Vero, al Bene e a quello che dovrebbe essere lo Stato, seconda e definitiva condanna dell'arte imitativa, sia da un punto di vista teoretico, sia da un punto di vista etico, p. 668. — L'arte mimetica è vana falsità, tanto la pittura, quanto la tragedia ed ogni altra forma d'arte, p. 669. — L'attuale arte mimetica è immortale. L'annoso bisticcio tra poesia e filosofia,, p. 683. — I premi del giusto: breve dimostrazione dell'immortalità dell'anima, p. 693. — I premi del giusto: in vita, p. 699. — I premi del giusto: nell'aldilà - Il Mito di Er (I parte), p. 703. — Il Mito di Er (II parte): ognuno è ciò che è per natura, ma l'esser ciascuno sé, aver coscienza di sé, essere giusti di ciascuno è libera scelta: ciascuno è responsabile della propria scelta e la divinità non ne ha colpa, p. 707].

TIMEO . . . . . » 719

[*Preludio.* — Lo Stato ideale in una sua possibile concretezza storica, p. 721. — La mitica Atene e l'Atlantide (il racconto di Solone), p. 728. — La « politéia » cosmica (« Timeo ») ed il cosmo politico nella sua realizzazione (« Crizia »), p. 737. — *Parte prima: L'Ordine.* — L'origine del Mondo, p. 738. — L'anima del Mondo, p. 746. — Il tempo, p. 753. — Gli dèi, p. 757. — Le anime, p. 761. — Il corpo degli uomini, p. 765. — *Parte seconda: La Necessità, la Sintesi.* — Intelligenza e Necessità, p. 770. — Il sostrato originario e l'Ordine, p. 772. — Lo spazio come ricettacolo e le Idee. Essere e Divenire, p. 774. — *Parte terza: Le strutture.* — Gli elementi originari (i triangoli), p. 778. — Forme degli elementi, p. 784. — Gli elementi ed il loro trasformarsi, p. 785. — Quiete e movimento. Lo spazio, p. 787. — Aspetti diversi degli elementi, p. 788. — Le impressioni sensibilli e il loro generarsi (caldo e freddo, duro e molle, peso e leggerezza, piacere e dolore), p. 793. — Le impressioni sensibili (gusto, olfatto, udito, vista, colori), p. 798. — *Parte quarta: L'uomo e sua somiglianza con la sintesi donde scaturisce il Tutto.* — L'anima mortale: irascibile, suo posto e funzione (il petto, il cuore, i polmoni), p. 804. — L'anima mortale: concupiscibile, suo posto e funzione (il fegato, la divinazione, la milza), p. 806. — Corpo umano e sua anatomia (finalità dei vari organi). Intestini, cervello, midollo spinale, ossa, nervi, carne, bocca, pelle, capelli, unghie, circolazione del sangue, respira-

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

zione, nutrizione, p. 809. — Le malattie: le malattie del corpo, p. 820. — Le malattie dell'anima, p. 826. — Il principio fondamentale della medicina: armonia ed equilibrio fra anima e corpo, p. 828. — Che le tre anime attuino, a un tempo ed armonicamente, ciascuna le proprie funzioni, p. 831. — *Epilogo e Conclusione.* — Il generarsi delle donne e degli animali. La metempsicosi, p. 832].

CRIZIA . . . . . *p.* 837

[*Preludio.* — Invocazione di Timeo al Dio, p. 839. — Preoccupazioni di Crizia, sua invocazione agli dèi. L'Atlantide contro Atene, p. 839. — *Parte prima: Atene antica.* — Efesto ed Atena divinità degli autòctoni ateniesi. I mitici civilizzatori di Atene, p. 842. — La costituzione di Atene antica, p. 846. — I confini dell'Attica preistorica, p. 846. — La città di Atene e la sua Acropoli, p. 848. — *Parte seconda: l'Atlantide.* — Poseidone primo signore e padre degli Atlantidi. I re dell'Atlantide, p. 850. — Ricchezze naturali dell'Atlantide, p. 853. — La capitale dell'Atlantide: i porti, il palazzo reale, il tempio, le fonti, le altre opere architettoniche, p. 855. — La geografia dell'Atlantide. Organizzazione politico-militare, p. 859. — L'autorità dei re, il loro giuramento, il sacrificio del sangue, p. 861. — Decadenza e rovina, dell'Atlantide: il consiglio degli dèi, p. 863].

POLITICO . . . . . » 865

[*Proemio.* — Dopo il sofista definire il politico, p. 867. — *Parte prima: definizione e metodo dicotomico.* — Valore del metodo dicotomico per esattamente giungere a distinguere i concetti, senza cadere in avventate e superficiali definizioni. Esemplificazione di procedimento dimotomico (relativo all'arte « regia » o politica). Prima definizione della politica: arte di allevare uomini in comune. Il politico pastore dell'umano gregge, p. 869. — Unilateralità della prima definizione. Definire il politico allevatore di uomini in comune, o pastore di uomini, non è ancora aver còlto la specifica funzione del politico stesso, ché mille altri potrebbero aspirare a tale titolo, p. 889. — Il mito sull'età di Crono e sull'età di Zeus: come lo stesso Tutto sia armonia e ad un tempo tensione dialettica. L'età in cui il Tutto fu retto dal divino (l'età di Crono) e l'età in cui il Tutto e gli uomini sono abbandonati a sé stessi (l'età di Zeus). Gli attuali politici non sono

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3

paragonabili a pastori di uomini: tale fu il divino nell'età di Crono. Il politico non « allevatore » del gregge umano: egli ha *cura* degli uomini. Tirannide e politica. Necessità di distinguere ancora per definire il politico esattamente, p. 89. — *Parte seconda: distinzione-unità e il metodo paradigmatico. Dialettica e misura.* — Accanto al metodo dicotomico significato del metodo paradigmatico. Attraverso quale « esempio » si può giungere a definire il politico, distinguendolo da tutti gli altri che pur hanno cura del mondo umano, p. 905. — Il paradigma dell'arte tèssile. In che consiste l'arte tèssile. Sua definizione mediante il procedimento dicotomico, attraverso cui si giunge a distinguere le arti in funzione della tèssile e quelle di essa rivali. L'arte tèssile consiste nel sapere intrecciare l'ordito e la trama, p. 907. — Il motivo della giusta misura: ogni « tèchne » non è tale se in sé non trova la sua misura che la trascende, e senza di cui l'arte stessa non sarebbe, per cui ogni arte è un sapiente contemperarsi di più arti, è appunto misura; misura non matematica, ma dialettica, p. 915. — *Parte terza: politica e dalettica: il politico uomo dialettico; abile tessitore del simile e del diverso in armonica misura.* — Sempre attra-*simile e del diverso in armonica misura.* — Sempre attraverso il procedimento dicotomico, tenendo presente l'esempio dell'arte tessile ed il significato della giusta misura, si distingue ora l'arte del poliitco dalle arti che fanno concorrenza alla politica e da quelle che di essa sono *concause*. I politici diretti rivali del « politico », p. 922. — I sei tipi di costituzioni politiche e la vera politica che trova il suo unico fondamento nella *scienza*. La legge non scritta (per lo Stato ideale) e la legge scritta (per lo Stato terreno), p. 931. — Le arti politiche l'arte militare, la rettorica, l'arte giudiziaria) e la politica, che non è nessuna di queste arti, che pur si occupano del mondo umano, ma è quell'arte mediante cui ciascun'arte, l'una « diversa » dall'altra, assume il posto e la funzione che le compete, costituendo cosí quell'umano « tessuto » simile al tessuto del Tutto (il divino), che si realizza in un sintattico e armonico rapporto umano, per cui dialettica e politica coincidono. La definizione del politico: il « tessitore »; ossia il vero politico è l'abile dialettico, p. 951].

Indice delle tavole . . . . . *p.* 969

www.scribd.com/Filosofia_in_Ita3